



Università degli Studi di Trento

Facoltà di Lettere e Filosofia

Corso di Laurea in Filosofia

Tesi di Laurea triennale

Che cos'è la giustizia.

Un confronto tra personaggi nei primi libri di *La Repubblica* di Platone.

Relatrice:

Prof.ssa Fulvia De Luise

Laureanda:

Eleonora Filippi

Anno Accademico 2013– 2014

Indice

Introduzione.....	2
1. Che cos'è la giustizia?	
1.1. Lo scarto linguistico.....	7
1.2. <i>Dike</i> e <i>to dikaion</i>	8
1.3. <i>Dikaiosyne</i>	10
1.4. La giustizia nella morale greca del V secolo.....	12
2. Cefalo	
2.1. La vecchiaia e la ricchezza.....	13
2.2. Il giusto personale nella morale degli affari.....	14
2.3. La debolezza argomentativa del personaggio.....	16
3. Polemarco	
3.1. Chi è Polemarco.....	18
3.2. Lo sfondo storico-politico.....	18
3.3. La vicinanza tra Polemarco e Socrate.....	20
3.4. Il giusto per gli amici.....	20
4. Trasimaco	
4.1. La metafora della <i>mache</i>	23
4.2. Trasimaco e il rigore dell'argomentazione.....	24
4.3. L'utile del più forte.....	26
4.4. La giustizia è un bene altrui.....	28
5. Socrate	
5.1. La presentazione platonica del personaggio nel primo libro della <i>Repubblica</i>	30
5.2. Il metodo socratico.....	32
5.3. La confutazione socratica delle varie posizioni.....	34
6. Glaucone	
6.1. Glaucone, il personaggio.....	37
6.2. La <i>makrologia</i> di Glaucone sulla genealogia della giustizia.....	38
6.3. La risposta di Socrate.....	41
6.4. L'anello di Gige.....	42
Conclusione.....	44
Bibliografia.....	47

Introduzione

Oggigiorno nel nostro paese il tema della giustizia è costantemente e ampiamente dibattuto. Ad ogni nuovo governo che si instaura al potere spetta l'arduo compito di legiferare a tal proposito. Ed è difficile mantenersi neutrali in una materia tanto delicata che ha ripercussioni sulla vita quotidiana di ogni cittadino. Si assiste a tentativi di approvazione di decreti che garantiscano l'impunità ai parlamentari e si cerca di far accettare particolari deroghe che garantiscano lo scagionamento per determinati reati a personaggi del mondo politico. La giustizia perde così di credibilità ad ogni giorno che passa e questo non fa che accrescere il clima di sfiducia che l'opinione pubblica inizia a nutrire nei confronti delle istituzioni.

Il terzo articolo della Costituzione italiana (“Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali”) viene continuamente violato da tentativi di leggi *ad personam* che sovente la Corte costituzionale giudica incostituzionali.

Sembra che il ricercare l'eccezione alla norma sia ormai il compito primario di avvocati e magistrati che attraverso l'interpretazione di passi ambigui aggirano a proprio piacimento lo spirito originario della legge.

Vige ormai l'idea diffusa che entrare in politica non sia che la via più efficiente per continuare a svolgere in privato i propri affari, protetti da una parvenza formale che garantisce la tranquillità dell'agire fraudolento. La politica diviene così il mezzo per nascondere e calare dietro una parvenza di un formale riconoscimento di una carica pubblica una carriera di successi ottenuta mediante violazioni, soprusi e illegalità.

Le ricchezze accumulate sono spesso il frutto di meccanismi perversi di frode fiscale e di prevaricazioni illegittime del diritto che vieterebbe di possedere aziende private e potere pubblico.

Il conflitto di interessi si oppone apertamente all'idea di una giustizia *super partes* che stava tanto a cuore ai nostri padri costituenti.

In un periodo di crisi economica, sociale e morale la giustizia che vuole tutti i cittadini eguali di fronte la legge dovrebbe essere lo strumento che più di altri può ergersi a tutela dei più deboli e degli indifesi rimasti senza lavoro e con una famiglia alle spalle da mantenere.

Eppure chi è al potere sembra servirsi della giustizia per curare esclusivamente i propri interessi di parte e per mantenere la posizione di privilegio ottenuta. La logica del potere autoreferenziale che ricerca esclusivamente il proprio utile è ancora presente nella politica moderna e in essa riecheggia

la tesi trasimachea del giusto come l'utile del più forte.

E questo accade non perché sia mancato uno sviluppo democratico del corpo sociale in epoca moderna, ma piuttosto per le lacune esistenti nel settore educativo e per alcuni effetti diseducanti delle istituzioni civili che da parte loro veicolano un messaggio di interesse egoistico che in ogni situazione estrema pensa *in primis* a salvaguardare la propria persona e i propri diritti acquisiti. Il potere che ogni uomo ricerca per sé è espressione di quel desiderio naturale di *pleonexia* (sopraffazione) delle origini che porta ognuno a desiderare la forza per imporre il proprio dominio. Ma la giustizia non si dà solo nella sfera politica e statale, la giustizia è anche ciò che regola i rapporti *inter pares* tra uomini che riconoscono una virtù morale universale che garantisce il rispetto reciproco e l'adempimento di eventuali compiti di mutuo aiuto.

Nella tragedia di Sofocle, Antigone si trova ad essere combattuta tra la giustizia del diritto positivo e il senso di giustizia della solidarietà umana. Ella vuole dare sepoltura al fratello Polinice, che aveva combattuto per il trono della città di Tebe. Ma Creonte, il nuovo sovrano ordina che venga negato il rito funebre in quanto ritiene Polinice tra i nemici del suo potere. Lo scontro emotivo e psicologico che muove l'anima di Antigone vede così la contrapposizione tra legge di natura che non può negare a uomo il diritto di essere sepolto e legge positiva emanata da un'autorità che impone attraverso il suo potere la sua giustizia.

La situazione politica attuale, la relatività del concetto di giusto che può intercorrere tra le diverse posizioni personali a seconda del ruolo che si svolge nella società e il dibattito attorno al rapporto *dike\dikaiosyne* (giusto legale/giustizia nella sua valenza universale) è ciò che ha mosso la mia ricerca ed è ciò che mi ha spinto ad analizzare la relazione che intercorre tra i due termini all'interno dei primi libri della *Repubblica* di Platone, e a considerare le varie posizioni che i personaggi assumono a tale proposito.

Lavorando sul testo è stato interessante notare come le posizioni di ognuno di essi siano strettamente interconnesse con l'attività economica da loro svolta, con la loro appartenenza ad un ceto piuttosto che ad un altro, con il loro bagaglio culturale e con le loro aspirazioni personali. Anche l'età gioca la sua partita nell'equilibrio tra le varie opinioni. Chi è più avanti negli anni si preoccupa del senso della giustizia divina nel momento in cui sopraggiungerà la morte, chi è più giovane cerca la via più immediata e formalmente giusta per acquistare prestigio e potere.

Numerose volte mi sono interrogata sul valore della giustizia che si tende a identificarla con la sfera positiva del diritto, negandole il valore di virtù da ricercare per se stessa. Si parla di giustizia

sui giornali, in televisione, nei dibattiti tra esponenti politici, ma sempre nei termini di una *technè* finalizzata al funzionamento del quotidiano ordinamento sociale.

L'idea socratica della giustizia come virtù dell'anima alla base dei rapporti di solidarietà umana è venuta progressivamente a mancare nel corso dell'epoca moderna, soppiantata da valori più materiali legati all'intraprendenza personale e al desiderio di successo.

La posizione di Socrate è pertanto curiosa, in quanto si inserisce in una discussione attorno all'idea di giustizia che si confronta con la realtà del mondo politico di quell'epoca e che tratta del giusto in maniera relativa e ambivalente. Ciò che Socrate ricerca nella sua indagine filosofica è la natura propria della giustizia che deve esistere a monte di qualsiasi forma di potere, privato o pubblico che sia.

La giustizia è dunque una virtù, un diritto e un dovere, che per queste sue molteplici caratteristiche è difficile definire in modo univoco e conclusivo.

Premetto che prima d'ora non avevo mai letto né affrontato i primi libri della *Repubblica* e che pertanto quando ho concordato con la docente l'argomento non avevo alcuna idea su come poterlo sviluppare. Quel che credevo di trovare nel testo è stato in parte disilluso, a vantaggio di altre scoperte che non avevo previsto. Mi aspettavo di trovare una confutazione socratica più umile ed efficace in grado di dimostrare almeno in parte l'inadeguatezza della tesi trasimachea. In realtà dopo un'attenta analisi mi sono resa conto che sul piano effettivo della realtà dei fatti la tesi di Trasimaco non poteva venir in alcun modo confutata e che anche il tentativo di aggirare l'ostacolo attraverso il ricorso a una teoria dell'anima era in parte fuorviante e poco coerente con lo sviluppo delle argomentazioni, almeno in questa sede.

Nel corso della lettura al susseguirsi delle varie opinioni ho potuto notare una climax in crescendo nella portata delle implicazioni da esse derivanti. Se con Cefalo l'idea di giusto rimaneva legata ad una sfera privata e individuale, con Polemarco viene traslata sul piano relazionale dei rapporti interpersonali che distingue amici e nemici. A Trasimaco spetta invece il compito di innalzare il livello concettuale del dialogo portandolo all'interno della sfera pubblico-politica, dove le relazioni che si instaurano sono dettate da una logica interna di potere. Avviene così il passaggio da un giusto individuale a un giusto collettivo attraverso la tesi dell'utile del più forte.

Lo scarto che intercorre tra pubblico e privato, interesse economico e ambizione politica, individuo-società, è l'aspetto che più ha colpito la mia ricerca. L'ambivalenza del giusto in contesti diversi e la diversità di pensiero tra i diversi personaggi sono le prove più tangibili di come l'idea del giusto sia relativa e contingente. Nell'ambito della quotidianità non si può dare una giustizia dai

risvolti pratici che sia assoluta e universalizzata poiché nella realtà storica domina il movimento e la diacronia dei valori e dei costumi.

L'idea universale di giustizia è però un qualcosa da continuare a ricercare in quanto è ciò che arricchisce indirettamente la legge della giustizia positiva ed è ciò che ricorda all'uomo la sua umanità e la solidarietà che lo lega ai suoi simili. Socrate è l'*alter ego* dell'uomo che non si accontenta di quanto il principio di potere stabilisce, ma vuole indagare la natura più vera dei valori che l'autorità veicola. L'*homo oeconomicus* rincorre il vantaggio nel qui ed ora cercando di piegare la legge ai propri bisogni, il filosofo ricerca una verità superiore in grado di guidarlo in modo autentico nella conduzione della sua vita.

Per quanto riguarda la scelta dei testi sono stata guidata dalla mia relatrice che mi ha consigliato di partire dalla lettura attenta del stesso testo di Platone e di affiancare all'analisi testuale alcuni saggi contenuti nell'edizione critica della *Repubblica* di Platone curata da Mario Vegetti e uscita a volumi per Bibliopolis. Le posizioni critiche di studiosi nel campo come Silvia Gastaldi e Luciana Loredana Canino mi hanno aiutata a dare supporto argomentativo alla mia esposizione, permettendomi di andare più a fondo nella mia indagine.

L'analisi del testo mi ha richiesto del tempo e mi ha presentato alcune difficoltà interpretative che senza un'iniziale idea approssimativa dell'argomento trattato non sarei riuscita a sciogliere. In corso d'opera il lavoro si è sviluppato in maniera agile e veloce offrendomi ottimi spunti di riflessione e aspetti interessanti legati alla tradizione greca di quell'epoca da poter approfondire. Così è stato per la dialettica amico/nemico intrinseca alla struttura stessa dei rapporti all'interno della società greca e per la metafora platonica della *mache* che riprende il modo di combattere tipico delle milizie greche.

Il lavoro è stato l'occasione per un confronto costruttivo con il mondo greco del V secolo a.C., con la sua tradizione e le ideologie politiche e sociali allora più largamente diffuse.

Passando poi al secondo libro della *Repubblica* ho potuto apprezzare la posizione disincantata di Glaucone, scisso tra l'ideale socratico della giustizia e la reale versione dei fatti storici che sembrano sostenere la tesi trasimachea. Mi ha sorpreso la sua esposizione di una teoria contrattualistica che credevo esclusiva del pensiero hobbesiano e il suo ricorso ad un mito che precede per il contenuto alcune famose opere fantasy del Novecento. L'anello di Gige offre una spiegazione chiara e precisa su come l'uomo sia naturalmente portato a esercitare la *pleonexia* in quanto nessuno, nella circostanza di una garantita impunità, si sottrarrebbe dal compiere ingiustizia pur di perseguire il proprio potere.

Concludendo la mia indagine mi sono sottoposta all'interrogativo socratico su cosa sia in se stessa la giustizia, ma mi sono trovata incapace di dare una risposta definitiva in grado di racchiudere la totalità delle diverse posizioni. È assai difficile definire un giusto in sé senza cadere nella relatività e l'ambivalenza del suo contenuto e forse impossibile arrivare a codificare una Giustizia con la G maiuscola. Eppure il percorso di ricerca non va interrotto, né si potrà mai dire il tentativo di scoperta fallito o riuscito. È proprio dell'anima il desiderio inconscio di andare sempre oltre, inseguire l'infinito e ricercare i valori autentici riconosciuti e accettati dall'intera umanità.

1. Che cosa è la giustizia?

L'intero primo libro della *Repubblica* verte attorno al tema della giustizia e cerca di definire con parole circoscritte e precise che cosa essa sia in se stessa.

L'argomento è introdotto da Socrate che interroga Cefalo sulla necessità di darne una definizione il più universalizzante possibile, per superare le varie concezioni relative e particolari circa l'idea del giusto in vigore nella tradizionale società ateniese.

1.1. Lo scarto linguistico.

All'attenzione del lettore si presenta subito la differenza dei termini utilizzati per riferirsi al giusto e alla giustizia da parte dei diversi interlocutori, *dike* (giusto) e *dikaio syne* (giustizia). Questa diversità segna fin dall'inizio una netta separazione tra Socrate e il pubblico dei suoi astanti, sottolineandone la disomogeneità dei punti di partenza e dei retroterra personali e intellettuali.

Cefalo e Polemarco appaiono come i rappresentanti di una concezione di giusto strettamente legata alla sfera economica della reciprocità di scambi e favori e sono per una sua adesione completa e indiscussa. *Dike* viene dal primo intesa come retribuzione del giusto a colui con il quale si è contratto un debito e in prospettiva escatologica come la giusta ricompensa o la giusta punizione comminata dagli dei in relazione al tipo di vita vissuto. Con Polemarco e Trasimaco il gruppo entro cui definire il giusto si amplia e va oltre i rapporti tra *partners* commerciali spostandosi alla sfera degli amici e successivamente a quella dei cittadini. Anche in questi ambiti comunque il giusto continua a venir inteso come un'insieme di comportamenti da dover tenere formalmente di fronte all'organizzazione giuridica tradizionale e codificata della città.

È solo Socrate a utilizzare il termine *dikaio syne* e a investire la giustizia di un valore morale che prescinde dalle azioni esteriori. Con Socrate la giustizia acquisisce una connotazione etica che presiede a monte del buon esito di un'azione e che ha che fare con le intenzioni più proprie dell'individuo che muovono come motore primo alla conduzione di una vita giusta.

Già nell'utilizzo dei termini è dunque possibile intravedere una contrapposizione tra gli interlocutori da una parte e Socrate dall'altra, che presentano idee legate al giusto profondamente diverse e legate a piani di indagine tra loro assai distanti. Se tra gli astanti la preoccupazione principale riguarda la vita concreta e pratica del quotidiano che ha a che fare con i rapporti interpersonali e con il guadagno che da essi ne deriva, l'interesse di Socrate ruota invece attorno ad un'idea di una natura psichica e immortale dell'anima che vede nella giustizia la virtù sua propria che le permette di raggiungere un buon equilibrio e un buon governo di sé già in questa vita.

1.2. *Dike e to dikaion.*¹

Nell'epica omerica il termine utilizzato per designare l'ambito del giusto e della giustizia era *to dikaion* che riprendeva il più arcaico *dike*. Entrambi i termini non facevano alcun riferimento alle intenzioni personali e emotive dell'individuo, ma semplicemente segnavano un collegamento con un codice di norme di comportamento comunitario condivise e accettate passivamente dal corpo dei cittadini. Nella società omerica ciò che contava era il successo dell'azione, i risultati concreti, e le qualità competitive che dominavano la concezione tipica di *arete* erano quelle degli eroi epici, tra cui spiccavano le capacità guerriere, lo spirito bellico e l'elevata posizione sociale. Il richiamo alla moderazione e alla giustizia nella società erano considerati valori minori che non comparivano nel modello tipico di *agathos*. Anche le relazioni tra gli dei e gli uomini non si fondavano sulla giustizia di ricompense e punizioni, come si può notare dalle ritorsioni che i primi esercitavano sui secondi quasi per capriccio.

Tuttavia per il debole che non poteva contare su alcuna sanzione terrena che lo tutelasse dall'usurpatore era naturale rivolgersi agli dei, sperando che al potente malfattore fossero inflitte sanzioni concrete e visibili. Queste potevano colpire il diretto interessato mentre ancora in vita, oppure avvenire nel futuro prossimo a danno della sua discendenza².

Il primo ad aver portato la giustizia nell'ambito del discorso ed a essere riuscito a isolarne il tema fu Esiodo, poeta greco vissuto probabilmente nel VII secolo a.C., che in *Le opere e i giorni* dedica un brano di quasi un centinaio di versi alla tematica, offrendovi enunciazioni di vario tipo sulle diverse forme di giustizia. Bisognerà poi aspettare quasi duecentocinquanta anni perché la giustizia diventi di nuovo soggetto tematico consciamente descritto e esposto, e questo accadrà con Platone nella sua opera la *Repubblica*, primo testo che tenta di darne una definizione sistematica.

In un'altra opera di Esiodo, *Teogonia*, Dike viene invece personificata e presentata come figlia di Zeus e di Themis che riferisce al padre le colpe degli uomini attraverso cui lei viene offesa, e per questo quando gli uomini la cacciano, lei li segue piangendo e avvolta nella foschia procura loro del male. Al suo fianco sempre nella mitologia greca troviamo la figura di Nemese, secondo alcuni sempre figlia di Zeus, che provvederebbe a mettere giustizia nelle controversie irrisolte, distribuendo gioia e dolore secondo il giusto e perseguitando gli ingrati alla sorte. Dike e Nemese formerebbero così una coppia di divinità femminili preposte all'amministrazione della giustizia. Compito della prima consisterebbe nel sovrintendere alla codificazione giuridica del giusto, mentre alla seconda spetterebbe la funzione più pratica della sua distribuzione concreta attraverso premi e

¹ Cfr. S. Gastaldi, [D]Dikaion/ dikaiosyne in Platone, *Repubblica*, vol.1, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Napoli, Bibliopolis, 1998 pp.159-169

² Cfr. A. Adkins, *La morale dei greci da Omero a Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1964

punizioni.

Ai tempi di Esiodo si assiste inoltre ad un mutamento delle condizioni di vita della società, che da arcaica e prevalentemente agricola iniziò ad aprirsi al commercio marittimo comportando una crescita nella differenziazione sociale che determinò una nuova definizione di *agathos*. Ora l'uomo buono comincia ad essere colui che sa prendere decisioni ottimali per compiere al meglio il proprio lavoro e raggiungere i risultati migliori.

La *dike* delle origini nel linguaggio epico rimane un indicatore complesso che rimanda all'insieme delle prescrizioni emanate da un'autorità e alle quali l'intero corpo sociale deve adeguarsi. Tende ad essere assimilato a *themis*, il costume sancito dalle divinità, la cui adempienza viene richiesta a livello collettivo e il cui effettivo compimento viene demandato a coloro che detengono il potere reale nella città.

In Omero *dikaios* si riferisce a colui che riconosce e fa proprie tali regole, e che così facendo si identifica pienamente con le norme di condotta sociale condivise e accettate, svolgendo bene il proprio ruolo all'interno della società; al contrario colui che compie mancanze si pone automaticamente al di fuori del contesto comunitario urbano e si guadagna la disapprovazione del corpo sociale.

L'aggettivo neutro sostantivato *to dikaion* riprende il significato della radice *dike*, ma ne subisce anche un arricchimento in termini di *meaning* e di ambiti di competenza. Se *dike* rimandava maggiormente a un'idea di giurisdizione condivisa a livello collettivo in ambiente sociale, la cui inadempienza si configurava come *hybris* e la cui pena veniva calcolata su misura delle divinità, *to dikaion* tende a spostare il suo campo semantico verso la sfera politico-giuridica di competenza umana. Questa transizione di significato inizia con Solone, giurista e legislatore greco del VI secolo a.C., che attribuisce al termine un aspetto legalistico strettamente connesso con la legislazione della *polis*. Nell'Atene del VI e V secolo esso designa la legalità cittadina, il tribunale che amministra la giustizia, le pratiche procedurali, le sentenze pronunciate e le pene pattuite. Quella emanata da Solone è una giustizia flessibile che si adatta alle condizioni e alle circostanze in un processo di negoziazione che diventa una questione di equità³. La “cosa giusta” (*to dikaion*) una volta codificata viene strettamente connessa in relazione quasi sinonimica con *to nomimon*, la “cosa legale”, che si estrinseca nei rapporti con gli altri e che definisce i comportamenti corretti tra cittadini. E sarà su questo punto che Trasimaco troverà supporto alla sua tesi sul giusto come l'utile del più forte.

La connessione giusto e legale permette lo sviluppo di una nozione di giustizia intesa in prima istanza come rispetto delle leggi comuni e come oggettiva interpretazione dell'azione, cercando di

³ Cfr. E. A. Havelock, *Dike. La nascita della coscienza*, Bari, Laterza, 1983, p. 312

limitare le influenze personali e le devianze interpretative.

Nella città l'amministrazione imparziale della giustizia è però costantemente minacciata dalla persistenza di legami interpersonali di *philia* che ne limitano la piena e concreta attività. Nonostante che con l'affermarsi della polis la vendetta privata abbia lasciato posto alla giustizia cittadina, la distinzione tra amici e nemici è all'epoca ancora fortemente sentita ed rimane alla base della maggior parte delle relazioni intersoggettive.

I valori agonali e competitivi tra privati sembrano ancora latentemente prevalere sui valori collaborativi di ordine civico e di benessere del corpo sociale, tanto che la problematizzazione etica della giustizia come virtù ancora non si dà. I risultati visibili dell'azione sono ancora privilegiati rispetto alle intenzioni ed è assolutamente assente una visione di vita da condursi secondo un'ideale di giustizia da intendersi come equilibrio psichico dell'anima.

1.3. *Dikaiosyne*.

Nei testi preplatonici le occorrenze di *dikaiosyne* sono piuttosto sporadiche e nella maggior parte dei casi non presentano alcuna netta differenza di significato dal più arcaico *dike*. In Erodoto, storico greco del V secolo, *dikaiosyne* viene utilizzato in riferimento ad un soggetto per indicarne una qualità che si estrinseca in determinati comportamenti⁴. È ancora dunque l'atto formale in sé a prevalere e a cui viene attribuito un valore in relazione al buon esito e al successo dell'agire stesso.

Sarà in *Apologia* e in *Critone* che Platone introdurrà il termine *dikaiosyne* per indicare la virtù dell'anima. Affinché questo passaggio avvenga è però necessario che venga ricodificato anche il significato stesso di *arete*, da eccellenza prestazionale e buona qualità di un'azione, a virtù morale propria dell'uomo. È tipico dell'atteggiamento platonico compiere traslazioni di significato che comunque non annullano il valore originario della parola, e lo stesso avviene per l'universalizzazione dell'idea di giustizia. *Dikaiosyne* non nega quanto *dike* e *to dikaion* portano in sé, anzi li ingloba come sottoinsiemi propri in una concezione di giusto più ampia e astratta, che risente anche delle influenze religiose orfiche e misteriche che favorirono a partire dal V secolo il sorgere di diverse teorie legate al culto della *psyche*.

La giustizia è per Platone la virtù propria dell'anima, posseduta indipendentemente dalle relazioni con gli altri, ed è ciò che le permette di compiere al meglio la propria funzione. Per sostenere questa posizione il filosofo elabora una nuova teoria psichica che presuppone una dottrina dell'anima che gli permette di elevare l'ambito della giustizia da mera osservanza di norme e pratica di comportamenti formali al piano dell'interiorità e dell'intenzione etica che preesiste a monte dell'agire.

⁴ Cfr. Gastaldi, [D]*Dikaion/ dikaiosyne*, cit.1

Già in *Protagora* la giustizia acquisisce anche un connotato politico rivelandosi essere la qualità propria dell'uomo buono e del cittadino giusto che con il suo agire adempie agli obblighi che la sua natura gli impone nei confronti della società.

La giustizia oltre ad essere condizione della salute e della felicità dell'anima, è armonia nella disposizione interna del soggetto che è impensabile possa realizzarsi al di fuori di una situazione di condivisione e di convivenza all'interno di un corpo sociale. La ripolitizzazione della giustizia è l'esito finale a cui la filosofia di Platone approda.

E anche nella *kallipolis* sarà la giustizia ad essa interna a garantire il suo buon governo e il buon ordine della società chiamando ciascuno al proprio compito secondo personale predisposizione dell'anima.

I nuovi valori di giustizia e di autocontrollo che vengono così progressivamente ad affermarsi nella nuova forma della società ateniese sono pertanto i valori della democrazia e non più quelli dell'oligarchia guerriera.⁵ Ora è il povero a guidare le navi, la vera forza dello stato, e per questo può affiancarsi al ricco nel pretendere di partecipare alle deliberazioni politiche. “*Agathos* cessa di essere un termine che distingue e pregia una classe sociale, per designare, invece uomini di tutte le classi forniti di certi specifici attributi che li rendono pregevoli allo stato”⁶: le virtù collaborative che contraddistinguono *dikaios* iniziano a imporsi e a rivelarsi indispensabili per il buon funzionamento della società.

Il parallelismo tra l'ordinamento della società e la struttura tripartita dell'anima sarà sviluppato nei libri della *Repubblica* dove il tema della giustizia assume rilevanza sia politico-comunitaria sia individuale-spirituale.

La giustizia diviene pertanto secondo Havelock il simbolo di una relazione sociale, che ora assume anche un significato che si riferisce alla personalità umana: attraverso la platonica moralizzazione dell'anima sarebbe dunque iniziata quella tradizione occidentale che avrebbe portato alla formazione di una coscienza morale più coercitiva rispetto alla condotta semplice e pragmatica delle società pre-letterarie⁷.

Concludendo l'analisi fin qui condotta, alla contrapposizione di lessici *dike-dikaiosyne* sottostanno pertanto due diverse modalità di leggere la società e di rilevare l'importanza dell'aspetto morale. Ad una lettura più tradizionale legata a ideologie vigenti nella città, si antepone una nuova presentazione dell'idea di giusto che trascende i limiti operativi prestazionali della formalità esterna dell'azione per un dimensione della giustizia più universale e interiorizzata.

⁵ Adkins, *La morale dei greci*, cit.2, p. 292

⁶ Ibidem

⁷ Cfr. Havelock, *Dike*, cit.3

Il processo di universalizzazione dell'idea di giustizia che avviene nella *Repubblica* muove dall'interrogativo *ti estì* (che cos'è) con cui Socrate domanda a Cefalo di definire che cosa essa sia nella sua essenza più astratta e generale. Ma questo passaggio è reso possibile solo grazie a pre-requisiti logici sintattici che a partire da Parmenide hanno arricchito il verbo essere (*einai*) della capacità di denotare una relazione immutabile. Prima di allora nella tradizione linguistica pre-letteraria il verbo *einai* adempiva a funzioni locative ed esistenziali dell'«essere presente» nello spazio, nel tempo o nella condizione, che permetteva a poeti come Esiodo di dire solo che cosa la giustizia fa, o cosa subisce, ma non cosa è. Secondo Havelock “enunciati «copulativi» del tipo «X è una cosa così e così» non vennero usati regolarmente se non dopo che la dialettica (socratica?) li aveva inventati”⁸. Questo perché nella tradizione orale la poesia era composta per soddisfare i bisogni sintattici del linguaggio memorizzato.

Si deve pertanto “a Platone il merito di aver razionalizzato le funzioni del verbo «essere», come verbo che definisce o nega la definizione, oppure classifica o attribuisce esistenza assoluta”⁹.

1.4. La giustizia nella morale greca del V secolo.

Nella cultura popolare classica il termine *dike* stava ad indicare un processo di riequilibrio tra guadagni e perdite e per questo assumeva il significato di «processo», «pena». L'aggettivo sostantivato *dikaios* assumeva invece una gamma di significati plurimi che si avvicinano ai nostri termini «corretto», «onesto», «giustificato», «ragionevole». A contraddistinguere il rapporto giusto/ingiusto si inseriva come termine medio l'«essere vantaggioso», al punto tale da costituire un binomio indissolubile che non permetteva di dimostrare separatamente che l'azione lodata fosse sia giusta sia vantaggiosa. Dovremo chiederci se poteva perciò sorgere un conflitto fra ciò che veniva considerato moralmente buono e ciò che era socialmente utile, e all'analisi delle documentazioni, “molti indizi inducono a ritenere che nel contesto ateniese l'utilità sociale tendeva a spuntarla”¹⁰.

In maniera asimmetrica rispetto a *dikaios*, essere ritenuti *adikaios* significava aver fatto qualcosa in più rispetto al mero comportamento ritenuto svantaggioso. Voleva indicare che era avvenuto un danneggiamento verso una parte o che ci si era comportati illegalmente nei confronti della legge. L'uomo che effettuava un torto ad un altro veniva da quest'ultimo giudicato *adikos* e nemico.

Alla base di questa relazione di utilità sociale e personale vi si trovava pertanto la logica dell'agire diversamente a seconda che ci si trovava davanti ad un amico o ad un nemico da cui si erano ricevuti benefici o inganni.

⁸ Ivi, vedi nota¹ p. 434

⁹ Ivi, p. 288

¹⁰ K. Dover, *La morale popolare greca all'epoca di Platone e Aristotele*, Brescia, Paideia, 1983, p. 474 - 475

Stando all'analisi di Dover, “anche la *dikaiosyne* si interesserebbe del confine fra il vantaggio proprio e altrui. Se soddisfo i miei desideri in opposizione ai desideri di qualcuno che precedentemente ha soddisfatto i suoi mio malgrado, io sono *dikaios* nel ricostituire un limite; se agendo in base al mio interesse, io inganno, sottraggo, importuno, rattristo, insulto o offendo qualcuno che non mi ha trattato in questo modo, io sono *adikos*”.¹¹ La vendetta poteva così venir difesa appellandosi alla virilità che risponde all'offesa subita, e garantendo che ciò avveniva senza contravvenire alla legge.

Vigeva infatti una consistente differenza tra leggi che regolavano il campo privato e leggi che dovevano garantire un certo ordine pubblico. Se le prime dovevano essere più moderate ed indulgenti, le seconde si rivelavano severe e dure verso chi si impegnava politicamente. Se nell'ambito sociale in generale si dava la convergenza tra legale/illegale e l'antitesi «giustamente»/«a torto» per proibire il perseguimento del vantaggio proprio a detrimento di altre persone, nell'ambito del privato talvolta avveniva che il *dikaion* si contrapponesse a quanto prescritto legalmente dalla legge nell'ottica di una *dike* non scritta che risanasse l'equilibrio rotto tra le due parti ¹².

Infine la malefatta poteva venir punita diversamente se si trattava di malefatta intenzionale o di malefatta involontaria avvenuta per ignoranza o con intenti egoistici. Per di più si verificavano casi di assoluzione dell'imputato se giudicato che avesse agito sotto circostanze e spinte pulsionali (come ad esempio la spinta sessuale) che non si poteva a ragione aspettarsi che potessero venir controllate.

¹¹ Ivi, p. 315-316

¹² Ivi, p. 318-321

2. Cefalo

Ci troviamo nei pressi del Pireo, il porto di Atene, centro emblematico dei commerci e dei rapporti finanziari. Socrate e il gruppo dei suoi interlocutori sono in procinto di tornare in città ma vengono fermati da Polemarco che li invita a recarsi presso la propria casa.

Qui li aspetta il vegliardo Cefalo, padre di Polemarco e di Lisia, che entusiasta accoglie Socrate con grande affabilità e cortesia. È in questo contesto che prende le mosse il dibattito attorno alla giustizia che fungerà da cardine per tutto il primo libro della Repubblica.

2.1. La vecchiaia e la ricchezza.

Il dialogo si apre con la figura di Cefalo seduto “incoronato su una sorta di cuscino posato su un sedile, perché aveva proprio allora compiuto un sacrificio nel cortile”¹³. Egli comincia con il ringraziare Socrate per essersi degnato di venirlo a trovare in quanto egli ormai vecchio fatica a discendere in città.

Il tema della vecchiaia è centrale e caratterizza insieme alla ricchezza e alla religione il personaggio di Cefalo, ricco proprietario di una fabbrica di scudi che era riuscito a conseguire una posizione privilegiata nonostante il suo *status* civile di meteco. Nonostante non potesse godere dei diritti politici aveva ottenuto il diritto di possesso di terre e case, una deroga che valeva come una sorta di riconoscimento ufficiale. La sua famiglia aveva stabilito con la polis un contratto che le garantiva il rispetto della persona e dell'attività in cambio di un *habitus* di comportamento che ne rispettasse le leggi e le norme etiche prescritte ai cittadini abbienti. Questo *habitus* consisteva nel gestire le proprie sostanze con senso della misura, nel non prevaricare, e nel ripagare onestamente i propri debiti¹⁴.

Cefalo in quanto prototipo dell'*homo oeconomicus* che risiede nella città di Atene si prefigura essere dunque il personaggio adeguato per analizzare il rapporto sussistente tra ricchezza e giustizia.

Partendo dal dato oggettivo determinato dall'anzianità del personaggio la conversazione prende avvio da una domanda di Socrate circa il valore che può avere la vecchiaia. Egli afferma essere interessato a discutere con i vegliardi della vita poiché questi hanno dalla loro un'esperienza e una conoscenza maggiore delle cose. Cefalo risponde spiegando che con l'età vengono meno i desideri legati al corpo, mentre aumenta il piacere derivante dalla conversazione. La carica energetica

¹³ Platone, *Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Milano, Rizzoli (BUR), 2010, 328c

¹⁴ Cfr. S. Campese, [C]Cefalo in Platone, *Repubblica*, vol.1, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli, 1998, pp.133-157

dell'*epithymia* dell'eros corporeo viene così canalizzata verso la ragione in un nesso costitutivo che Platone trasporterà nei libri successivi nel rapporto *eros-filosofia-kallipolis*, un rapporto che il vero filosofo dovrà invece ricercare fin dalla giovinezza.

Se la maggioranza degli uomini lamentano la vecchiaia e vivono nel ricordo amaro rimpiangendo la gioventù, questo è da imputarsi al loro carattere, poiché l'uomo per bene, ben disposto e ordinato, intravede in questo ultimo tempo della sua vita il sopraggiungere di “una pace e di una libertà assai grandi”¹⁵.

A Cefalo si muove però l'accusa di ben sopportare la vecchiaia e di poterla dedicare al piacere della conversazione perché benestante e detentore di ricchezza. Cefalo non può negare che questa aiuti e favorisca un determinato stile di vita, ma sostiene anche che se non si è *kosmioi*, uomini ordinati, e non si ha senso della misura, si continuerebbe comunque a essere mal disposti nei confronti della vita.

Egli in contrapposizione si presenta come un uomo d'affari sobrio e misurato che ha accresciuto il suo patrimonio investendo parte di quanto ereditato secondo la morale del *metron*. E il bene maggiore che egli giudica derivare dalla sua sostanza consiste nel poter adempire a tutti i debiti contratti con gli uomini così da poter presentarsi di fronte al giudizio degli dei senza alcunché da rimproverarsi.

Con la vecchiaia sopraggiungono all'uomo timori e inquietudini legati all'angoscia per la morte ormai prossima e l'attenzione comincia a rivolgersi a quei miti sull'Ade che in giovanile età si erano tanto derisi. Al fine di assicurarsi una sorte benevola nell'aldilà e coltivare la speranza di un giudizio divino positivo Cefalo offre agli dei sacrifici e onori, presentandosi così anche come uomo pio e devoto alla religione. Lo stesso Platone userà a più riprese premi e punizioni dell'aldilà come incentivi alla vita giusta.

2.2. Il giusto personale nella morale degli affari.

L'opinione di Cefalo circa il giusto è dunque da relazionarsi con la posizione sociale che egli occupa all'interno della società ateniese e al momento particolare di vita che sta attraversando.

Per Cefalo la giustizia si configura come un qualcosa assegnato ad un soggetto esteriore, che sia le leggi, gli uomini o gli dei poco fa differenza. Questa dimensione esteriore si colloca nell'economia del debito e del dare la verità, del *do ut des* della reciprocità, nella fiducia del prestare e nell'onestà del restituire a ciascuno il dovuto. La ricchezza aiuta in tal senso un carattere ben disposto, moderato e ordinato ad assicurarsi la serenità morale attraverso un *habitus* di comportamento che si

¹⁵ Platone, *Rep.*, cit.13, 329c

modelli secondo la *sophrosyne*, qui ancora intesa come esercizio meccanico piuttosto che come libera intenzionalità dell'anima virtuosa. Si assiste dunque a una convergenza tra ciò che è utile e ciò che è morale che consiste nell'identificare la virtù come adempimento di pratiche richieste da imperativi sociali senza chiedersi il valore intrinseco e senza ricondurlo a una norma assoluta di ordine generale. È una visione della giustizia che si sviluppa in senso individualistico e personale legata strettamente alla morale degli affari.

Stando alla tripartizione dell'anima platonica presente nel IX libro in parallelismo con l'organizzazione sociale della *polis*, Cefalo apparterebbe al terzo stato, il ceto dei produttori in cui prevarrebbe il principio del desiderio (*epithymetikon*). Questo se posto sotto il controllo di quella parte migliore dell'anima, la parte razionale, che è debole nel buon crematista produttore di beni e ricchezze, porterebbe all'instaurarsi in lui di un *habitus* che fa della *sophrosyne* il metro di misura dell'accumulazione di ricchezza.

Il buon crematista, depositario delle attività economiche e produttive, non sottrarrà oro e argento alla città in quanto ha interiorizzato dentro di sé il paradigma dei comportamenti da tenere e delle norme sociali da rispettare realizzando così l'*arete* dell'*homo oeconomicus* nell'esternalizzazione del proprio stile di vita.

2.3. La debolezza argomentativa del personaggio.

Cefalo sostiene le sue argomentazioni sulla vecchiezza e sull'utilità della ricchezza in relazione a questa, citando grandi personaggi della storia intellettuale e politica ateniese come Temistocle e i poeti Sofocle e Pindaro. Alla domanda su cosa sia “questa cosa in se stessa – la giustizia -”¹⁶ però si ritira evidenziando così la sua incapacità di tener testa all'interrogativo socratico, interrogativo non solo linguistico ma dal valore anche ontologico.

La sua debolezza argomentativa si può spiegare con la sua appartenenza al ceto dei produttori e perciò determinato da un'anima dove la ragione non è l'istanza dominante. Domandando Socrate a Cefalo che cosa è in se stessa la giustizia, insinua nell'uomo vegliardo il dubbio circa il valore di azioni compiute talora giustamente, talora ingiustamente. Atti giusti in determinati contesti si rovesciano nel loro opposto e viceversa tanto che anche la prevaricazione può venire legittimata, dimostrando così un carattere relativo e ambivalente. Nell'esempio portato da Socrate (“se uno ha ricevuto armi da un amico assennato, e poi, questo impazzito le richiedesse, chiunque direbbe che non bisogna renderle, e che non sarebbe giusto chi le rendesse”¹⁷) l'alterazione delle condizioni

¹⁶ Ivi, 331c

¹⁷ Ibidem

mentali permette la modifica dei parametri di valutazione valoriale dell'azione e trasla la questione del giusto da un contesto costituito da interessi personali, particolari e contingenti a un piano di astrazione e universalizzazione più ampio ancora da ricercarsi. Emerge allora il termine *dikaiosyne* che ingloba al suo interno quello più tradizionale e materiale di *dikaion*, che designava all'interno della tradizione valoriale greca l'insieme di regole e comportamenti da tenersi nei rapporti con uomini e dei, la cui trasgressione si configurava come *hybris*¹⁸.

La giustizia a cui sembra alludere Socrate non consiste dunque solo nel mero pagamento dei propri debiti, ma vuole riferirsi a una sfera d'intenzioni più ampia e dalla valenza universale, propria di quella parte dell'anima dove risiedono la ragione e la saggezza.

¹⁸ Per approfondire l'argomento a riguardo si veda il capitolo precedente.

3. Polemarco.

All'inizio del dialogo è Polemarco stesso ad insistere affinché Socrate si intrattenga ancora al Pireo e si rechi a far visita al padre Cefalo, attraverso una scherzosa azione di forza che sembra anticipare la tesi trasimachea¹⁹ dell'utile del più forte.

Come l'etimologia del nome Polemarco sembra voler richiamare il sostantivo *polemos*, così il protagonista richiama con la sua posizione argomentativa le dinamiche conflittuali che si sviluppano all'interno della città e con la sua storia i soprusi ingiustamente subiti.

A conversazione avviata Polemarco si ripresenta sulla scena come erede della posizione argomentativa del padre Cefalo che, dimostratosi incapace di tener testa alla confutazione socratica si ritira adducendo come pretesto il dover terminare alcuni sacrifici.

3.1. Chi è Polemarco.²⁰

Polemarco, figlio ed erede insieme al fratello Lisia di Cefalo, è tra gli interlocutori che prendono la parola nel dialogo socratico. Quanto conosciamo sulla sua figura storica ci perviene da alcuni testi riguardanti il fratello e le vicende socio-politiche di Atene.

Secondo tali testimonianze alla morte del padre i due fratelli avrebbero lasciato la città per trasferirsi a Turii, colonia greca in Calabria. Qui avrebbero risieduto per parecchi anni prima di ritornare ad Atene. Il loro ritorno sarebbe coinciso con gli ultimi anni della guerra del Peloponneso e con la presa del potere da parte dei 30 tiranni (404 a.C.). Questi avrebbero inserito i due fratelli nella lista dei meteci accusati di essere ostili al nuovo regime in quanto di tradizionale orientamento democratico pericleo. Mentre Lisia sarebbe poi riuscito a fuggire all'arresto, Polemarco ne sarebbe rimasto imprigionato e spinto a bere la cicuta.

3.2. Lo sfondo storico-politico.

La storia dell'Atene del V secolo è la storia di una città che comincia lentamente a perdere la propria egemonia sul territorio della penisola greca, entrando in un contesto di *stasis* e di *polemos*, che ne contraddistingue la situazione.

Eppure stando alla ricostruzione storica di Luciano Canfora *Il mondo di Atene*, la democrazia ateniese troverebbe fin dai suoi albori la sua ragion d'essere proprio in questa violenza interna e

¹⁹ Platone, *Rep.*, cit.12, 327c

²⁰ Cfr. S. Gastaldi, *[E] Polemarco* in Platone, *Repubblica*, vol.1, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Napoli Bibliopolis, 1998, pp. 171-191

nella contrapposizione tra clan gentilizi e fazioni presenti nella città. Questa forma di sopraffazione quotidiana che caratterizza la democrazia ateniese tradirebbe il mito che la tradizione occidentale ha voluto attribuire alla democratica città di Atene.

La democrazia nasce, secondo Canfora, da un contratto che i ceti dominanti decidono di stipulare con il 'popolo di Atene' che perennemente li giudica tenendoli sotto tiro, e la sfida ch'essi decidono di perseguire consiste proprio in questo, nell'accettare la convivenza conflittuale con il potere popolare, che non aspetta che il pretesto per giudicare e abbattere coloro che esso stesso ha eletto come propri rappresentanti. “La tradizione democratica ateniese fondata sul patto tra signori e popolo”²¹ porta con sé fin dal suo affermarsi il carattere del “conflitto come detonatore di energia intellettuale e di creatività durevole, che è forse il vero lascito di Atene e l'alimento legittimo del suo mito.”²² È proprio questa energia di confronto e scontro, fisico e dialettico, che ha mantenuta viva la vita politica cittadina ateniese per tutto il periodo repubblicano e che ne ha permesso lo sviluppo politico e culturale.

A salvaguardia del quieto vivere vengono adottate dalla comunità alcune pratiche che permettono in qualche modo di contenere il conflitto all'interno di un equilibrio controllabile. Tra queste l'ostracismo e l'arte teatrale che permette di trasportare sul palcoscenico gli scontri che accendono le assemblee cittadine spegnendone in parte l'aggressività e offrendone una visione più oggettiva distaccata.

Sul finire del V secolo però questo precario equilibrio si spezza. L'egemonia imperiale di Atene sui territori ad essa soggetti viene meno e anche parte del suo originario spirito democratico si spegne. Come sostiene lo storico Luciano Canfora “Impero e democrazia procedono insieme” e “la democrazia funziona perché «si spartisce il bottino», cioè le entrate imperiali. Finito l'impero, i conflitti sociali diventano endemici”²³ e inarrestabili.

Ed è quanto accade tra il 431 e il 404 a.C., quando il Peloponneso viene sconvolto da una guerra interna che vede tra loro contrapposte Sparta e Atene e che riflette i contemporanei conflitti interni alla città dove lo scontro tra filo-oligarchici e democratici si fa sempre più intenso. Nelle sue istituzioni iniziano a prefigurarsi lotte endemiche di potere tra fazioni avverse, così che sia all'esterno che all'interno dei confini della *polis* dominano condotte militari competitive e agonali che comportano lealtà verso gli alleati e aperta ostilità verso gli avversari.

Gli aristocratici iniziano a incontrarsi frequentemente per discutere di politica in luoghi riservati, le eterie, nelle quali vengono ordite trame oscure contro l'ordinamento in vigore.

A favorire il crollo della democrazia ateniese è la sconfitta militare che Atene subisce in Sicilia, in

²¹ L. Canfora, *Il mondo di Atene*, Roma-Bari, Laterza, 2011, p.7

²² Ivi, p.14

²³ Ivi, pp.451-452

seguito alla quale nel 411 la fazione oligarchica decide di abbattere il regime democratico e di dare vita al governo dei quattrocento.

Il nuovo regime dura appena quattro mesi poiché sorgono rivalità tra gli esponenti, ognuno desideroso di primeggiare individualmente. Questa discordia interna favorisce nel 410 il ritorno della fazione dei democratici, ma anche questa nuova parentesi democratica è solo un'illusione e non riporta Atene al suo passato splendore politico e culturale.

Al termine del confronto con Sparta, nel 404 a.C., si instaura il nuovo regime oligarchico dei Trenta tiranni che abbatte la democrazia e condanna a morte oppositori politici e personaggi illustri, tra cui lo stesso Polemarco.

Alla luce di questo breve *excursus* storico, ora risulta più facile comprendere la posizione di Polemarco vissuto in un periodo dominato da dinamiche storico-politiche di scontro e di violenza diffusa in cui la dialettica amico/nemico si fa progressivamente propria di un regime sempre più personalistico e tirannico. Per Socrate risulterà pertanto fondamentale rigettare in toto queste dinamiche conflittuali in quanto incompatibili con il progetto di istituire una *kallipolis* dove i cittadini possano vivere tra loro rapporti pacificati in concordia reciproca.

3.3. La vicinanza tra Polemarco e Socrate.²⁴

Polemarco e Socrate subiscono allo stesso modo un destino ingiusto. Entrambi ritenuti dai governi al potere pericolosi per l'ordine sociale vengono imprigionati e spinti a bere la cicuta. Il primo viene condannato a morte dall'oligarchia filospartana dei Trenta tiranni, mentre il secondo dal governo pseudo-democratico e conservatore che si restaura ad Atene a partire dal 403 a.C. Questi governi non finalizzano i loro interessi al bene comune ma a posizioni di parte che riassumo in sé la dialettica conflittuale amici/nemici di cui si fa portavoce Polemarco, che si trova così inizialmente a sostenere un'asserzione dalla valenza tirannica di cui finirà con l'essere egli stesso vittima.

Al contrario Socrate sosterrà fino all'ultimo momento della sua vita che è ben cosa peggiore commettere ingiustizia anziché subirla. Alla finale conversione di Polemarco alla posizione socratica seguirà una loro alleanza per affermare la corretta definizione di giustizia.

3.4. Il giusto per gli amici.

Polemarco erede anche concretamente del patrimonio del padre riprende la sua tesi, “è giusto rendere a ciascuno ciò che gli è dovuto”²⁵, citando a suo sostegno il poeta Simonide e spingendosi

²⁴ Gastaldi, [E] *Polemarco*, cit.20

²⁵ Platone, *Rep.*, cit.13, 331e

oltre, affermando che “per gli amici sia dovuto fare del bene, e mai del male”²⁶, e al contrario per i nemici. In questo senso il dibattito circa il giusto va oltre il mero oggetto del dovuto da restituire per prestare invece attenzione alla figura del destinatario dell'atto.

Socrate risponde iniziando con una precisazione che distingue il dovuto dal conveniente. Il primo termine (in greco *opheilomenon*) ha un significato prevalentemente economico legato alla dinamica dei depositi di denaro, mentre il secondo (*prosekon*) permette a Socrate di spostare la questione su un piano più generale riferibile sia alle *technai* sia alle relazioni etico-politiche²⁷.

La giustizia sembrerebbe così essere quella “tecnica che agli amici e ai nemici rende rispettivamente benefici e danni”²⁸, consistente cioè nel far del bene agli amici e male ai nemici.

Polemarco traspone in questo modo la morale individuale del padre su una posizione relazionale che riguarda i rapporti che gli individui di una società tessono tra loro secondo convenienza e amicizia, all'interno di una dinamica conflittuale, in cui non c'è posto per un giusto che comporti concordia e pacificazione.

La linea di demarcazione tra i versanti socio-prestazionale e etico è nella posizione di Polemarco ancora netta e trova la sua radice nel tradizionale modo di vivere le relazioni sociali secondo un mero calcolo di tornaconto personale.

L'attenzione viene fatta traslare sul piano etico morale con l'interrogativo socratico circa la natura qualitativa intrinseca degli amici. Chi sono gli amici? “ Per amici intendi quelli che a ciascuno sembrano valenti, o quelli che lo sono anche se non lo sembrano?”²⁹ indaga Socrate.

Per evitare di fare del male a coloro che sono buoni e non compiono alcuna ingiustizia diviene così necessario distinguere la qualità morale di amici e nemici e ad identificare gli amici con i buoni e i nemici con i cattivi.

Inoltre poiché “ non è funzione del giusto quella di nuocere” perché “in nessun caso è giusto nuocere a nessuno”³⁰, l'*arete* propria dell'individuo giusto si configura essere non solo il segnale esteriore del successo di un'azione ben riuscita, ma virtù propria della sua predisposizione d'anima.³¹

Lo slittamento del significato del termine sul piano morale permette a Socrate di confutare la tesi di Polemarco affermando l'incompatibilità con la sfera del giusto di tutto ciò apporti danno a qualcuno, amico o nemico che sia.

Nel lessico platonico infatti i termini buono/cattivo abbandonano la mera sfera dell'efficienza pratica e visibile, per indicare i possessori di buone o cattive disposizioni dell'anima.

²⁶ Ivi, 332c

²⁷ Ivi vedi nota ¹², pp.268-269

²⁸ Ivi, 332d

²⁹ Ivi, 334c

³⁰ Ivi, 335d-e

³¹ Ivi vedi nota ¹⁷, pp.280-281

Trovandosi d'accordo con Socrate, con l'affermare che è da privilegiare colui che è autenticamente *agathos* (buono), Polemarco implicitamente comincia a dubitare della sua tesi iniziale e a rendersi conto che per definire la giustizia è necessario abbandonare tutte le implicazioni prestazionali e utilitaristiche della morale degli affari, in quanto l'uomo giusto non è da valutarsi secondo i risultati esterni delle sue azioni che possono ingannare sulla vera natura di amico/nemico.

Polemarco si mostra fin dall'inizio essere un interlocutore disposto ad ascoltare e a mettere in discussione le proprie affermazioni ponendole sotto l'attento vaglio critico di Socrate. A differenza del padre non si sottrae al confronto ed è pronto ad argomentare la sua tesi e a rispondere agli interrogativi socratici, contribuendo in modo attivo allo svolgimento del metodo socratico tenuto attorno all'analisi sulla giustizia. Egli segue fin dall'inizio con partecipazione l'interrogatorio socratico e risponde con decisione alle domande, modificando nel corso della conversazione la sua posizione fino ad trovarsi sulla stessa linea di pensiero di Socrate. Si instaura così un'alleanza finale tra i due personaggi resa esplicita dall'affermazione “ combatteremo dunque insieme tu ed io”³² che sembra anticipare la dinamica di scontro dialettico che prenderà avvio da lì a poco.

³² Ivi, 335e

4. *Trasimaco*

Al termine della discussione attorno all'entità del giusto avvenuta tra Socrate e Polemarco si inserisce nella conversazione il giovane Trasimaco che “contrattosi su se stesso alla maniera di una belva” lancia “in mezzo a tutti il suo grido di battaglia”³³. Lo scontro dialettico che prenderà avvio successivamente tra Trasimaco e Socrate acquisirà proprio la configurazione di uno scontro corpo a corpo, dove ognuno sfoggerà le proprie armi retoriche per dimostrare l'inconsistenza della tesi dell'avversario.

4.1. *La metafora della mache*³⁴.

La disputa che vede come protagonisti Socrate e Trasimaco viene descritta attraverso locuzioni belliche che rimandano al campo semantico della *mache*, il combattimento corpo a corpo in cui ogni singola battaglia si risolveva. Al suo interno il momento confutatorio della critica agli argomenti avversi consiste nel “dar loro battaglia”, in quanto vengono considerati come l'essenza dello scontro dialettico-militare in cui le tesi si esplicano. L'impatto emotivo che ne deriva è dunque reale e forte, coinvolge in prima persona e non lascia spazio per retrocedere se non prima di un'ammissione di sconfitta.

La preparazione alla battaglia si configura con la stipulazione di alleanze di parte (Socrate e Polemarco), e con alcune incursioni verbali di attacco e di critica che colpiscono la persona. Trasimaco colpisce Socrate e la sua ironia accusandolo di vigliaccheria, in quanto di fronte alle domande non scopre la sua posizione e invece di rispondere ironizza e le rigira all'interlocutore. Finge di essere umile e di voler imparare dagli altri affermando di non sapere, ma in realtà questa è solo una tecnica per mettere in difficoltà l'avversario e confutarne a forza di interrogativi e inversioni soggetto-verbo le asserzioni³⁵.

Dopo sottili allusioni di critica al personaggio di Socrate, Trasimaco finalmente sferra il suo attacco decisivo sostenendo la tesi del giusto come l'utile del più forte ed è pronto a litigare per farla valere. Egli “brama di parlare per guadagnare in prestigio”³⁶ e come un oplita combattente scaglia contro il gruppo la sua freccia.

Socrate non si scompone, anzi subito gli offre resistenza chiedendo di esplicitare che cosa egli

³³ Platone, *Rep.*, cit.13, 336b

³⁴ Cfr. L. L. Canino, [*G*] *La battaglia*, in Platone, *Repubblica*, vol.1, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Napoli, Bibliopolis, 1998, pp.189-221

³⁵ Vedi nota ¹⁹ in Platone, *Rep.*, cit.13, pp.290-291

³⁶ Ivi, 338a

effettivamente intenda con ciò. Avanza poi per interrogativi per conquistare campo e per portarlo vicino alle proprie posizioni che difende con esempi e analogie.

Se inizialmente Trasimaco sembra voler adottare la tattica del colpire da lontano e del fuggire, ora questa gli è impedita da Socrate che lo invita ad scontrarsi in campo aperto in una battaglia frontale.

Platone riprende con questa scelta di creare uno sfondo metaforico militare la concezione epica del vero valore individuale che solo un combattimento testa a testa sul campo può evidenziare. E come lo scontro oplitico tra fanti non prevedeva l'annientamento totale dell'esercito del nemico ma solo ne voleva il riconoscimento della propria superiorità, così anche nella disputa filosofica la vittoria non coincide con la disfatta dell'avversario. L'obiettivo della confutazione consiste nel far retrocedere l'avversario dalle sue posizioni attraverso il buon uso delle armi argomentative di cui si dispone.

Anche la filosofia e la dialettica come arte della discussione vengono così a definirsi secondo un modello competitivo e agonistico tipico della Grecia classica.

4.2. Trasimaco e il rigore dell'argomentazione³⁷.

Trasimaco viene presentato come un uomo dal temperamento caldo pronto ad accendersi e ad infuriarsi nel bel mezzo dei discorsi. È un combattente forte e sagace che non lascia il campo di battaglia, ma si distingue per testardaggine e determinazione nel sostenere ferma la sua posizione. Viene delineato da Socrate attraverso appellativi che intrecciano sottile rispetto e celata ironia che lo definiscono “sapiente”, “uomo ammirevole” e “beato”, “ottimo amico” in contrapposizione al personaggio arrogante e ambizioso che provoca e critica che sembra invece emergere dalle sue parole e dal tono del suo registro.

Retore e sofista storicamente esistito Trasimaco è il personaggio utilizzato da Platone per portare un innalzamento concettuale al contenuto del dialogo e per dare voce alle posizioni più radicali del pensiero politico ateniese di fine V secolo. Da bravo retore e logografo egli è molto abile e temibile nella sua arte, nel sostenere tesi altrui e nel mostrare rigore argomentativo e forza di carattere. È capace di condensare i pensieri in una forma tersa e netta, mostrandosi essere buon professionista e maestro di retorica pronto a dare sfoggio alla sua bravura ed a insegnare in cambio di denaro³⁸. Il nome stesso riporta già in sé un implicito riferimento al suo carattere battagliero in quanto nome parlante che rimanda al “violento combattente”.

La riconoscibilità di un Trasimaco storico sotto le spoglie del personaggio platonico è limitata.

³⁷ Cfr. M. Vegetti, [I] *Trasimaco* in Platone, *Repubblica*, vol.1, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Napoli, Bibliopolis, 1998, pp.233-256

³⁸ Platone, *Rep.*, cit.13, 337d

Vi sono elementi che gli sono facilmente attribuibili e che riguardano la sua professione di retore e le sue doti argomentative rigorose, la provenienza da ambienti intellettuali sofisticati di critica alla città, alcuni tratti psicologici che ne rivelano la violenza del *pathos* emotivo del carattere. Ma a livello politico può essere asserito ben poco circa la sua vera opinione e il rischio che si corre è voler appiattire l'immagine di Trasimaco alla seconda tesi filo-tirranica agevolandone un confronto analogico con il Callicle del *Gorgia*. Platone piuttosto sembra servirsi di Trasimaco per dar voce alla tesi più radicali diffuse nel periodo di crisi della *polis* negli ambienti intellettuali e per innalzare concettualmente il tono del dialogo.

Trasimaco diventa così il “vero antagonista”³⁹ capace con la radicalità delle sue posizioni di mettere in difficoltà Socrate e di imprimere alla conversazione una nuova energia di movimento dialettico di confronto-scontro.

Il suo approccio comincia con l'escludere dal campo d'indagine risposte che consistano nel definire il giusto attraverso sinonimi e termini che ne identifichino tratti comuni e banali, come giovevole, vantaggioso, profittevole o utile, rifiutando così un metodo che procede per via di riduzione e di assimilazione di concetti. La sua vuole essere un'analisi rigorosa e meticolosa per affermare “con chiarezza e precisione”⁴⁰ che cosa sia in ultima istanza il giusto ed evitare così giochi di parole che ne aggirano il discorso. Il suo richiamo al rigore, alla correttezza del ragionamento, alla chiarezza delle risposte, è propria di quell'arte sofistica di cui egli stesso ne è un esponente. Ed è per questo che Platone gli affida il compito di rigorizzare il dialogo e di portarlo alle sue conclusioni estreme, esponendone all'interno con chiarezza e lucidità le posizioni più diffuse della società ateniese di quel periodo.

La capacità argomentativa di Trasimaco, basata più sul metodo retorico che sul richiamo ad un'autorità che funga da garante all'argomentazione, si contrappone all'utilizzo di locuzioni da parte di Socrate che rimandano invece ad un rapporto di verità con l'essere ottenuto per rivelazione attraverso la pratica filosofica. È dunque anche a livello metodologico che non può avvenire l'incontro tra i due in quanto muovono il ragionamento secondo metodi d'indagine diversi e per alcuni aspetti contrapposti. Se Trasimaco si serva dell'arte della sofistica per esprimere in maniera esplicita e con sguardo disincantato la vera natura del potere e della giustizia che da esso emana, Socrate vuole invece indagare la valenza universale di questa attraverso una ricerca più astratta e teorica che è propria della filosofia.

Ma il passaggio definitivo dall'utilizzo del metodo quale unico strumento di indagine che muove dalla concretezza del reale al richiamo ad un'idea di verità superiore da cui partire avverrà

³⁹ Vegetti, [I] *Trasimaco*, cit.37, p. 237

⁴⁰ Platone, *Rep.*, cit.13, 336d

solo nei libri successivi il primo. E sarà infatti proprio lì che si parlerà di giustizia (*dikaiosyne*) in termini più astratti, con una maggior valenza universalizzante e con determinate ripercussioni etico-morali.

4.3. *L'utile del più forte.*

“Ascolta dunque” disse lui “io affermo che il giusto non è altro se non l'utile del più forte”⁴¹. Con questa parole Trasimaco ha la presunzione di offrire a Socrate una definizione di gran lunga migliore e più definita delle altre. E per questa sua bravura ritiene meritevole ottenere un plauso di lode. La spiegazione che sorregge la sua tesi muove da uno sviluppo argomentativo che procede come di seguito indicato. Poiché il giusto è ciò di cui le leggi pongono l'osservanza e le leggi sono stabilite da chi detiene il potere che ha come fine quello di essere forte e di autoconservarsi, ne deriva che il giusto è per i sudditi il rispetto delle leggi emanate dal più forte che con queste non fa che ricercare il proprio utile. Trasimaco può sostenere ciò partendo dal presupposto di una coimplicazione tra legge (*nomimon*) e giusto (*dikaion*) che costituisce all'interno della *polis* la garanzia del potere. Questo pensiero era largamente condiviso nella cultura greca tra V e IV secolo e lo stesso Socrate storico avrebbe potuto in larga parte riconoscerlo e accettarlo⁴². Nel *Critone* e nell'*Apologia* egli infatti sosterrà che non si dà virtù senza giustizia, ovvero senza rispetto della legge positiva stabilita dall'insieme degli individui chiamati a legiferare.

L'identificazione *nomos/dikaion* non può pertanto venire attaccata né messa in discussione neppure da Socrate.

Le implicazioni di questo teorema presuppongono che chi giunga al potere produca con le leggi una forma di giustizia incontestabile che gli assicuri riconoscimento pubblico e rispetto. Colui che attraverso l'utilizzo della forza riesce a imporre il proprio utile ha la facoltà di promulgare a suo libero piacimento normative e regolamenti senza dover chiedere consulenza alcuna. Il valore della legge si presenta essere assoluto e arbitrario senza possibilità di appello e di contestabilità. Giusto e legale vengono a coincidere al punto che qualsiasi legge viene accettata passivamente in nome della tradizione affermatasi. Qualsiasi tentativo di sviluppo di un pensiero attivo e critico nei confronti della legge che ambisce ad apportarvi modifiche e revisioni viene stroncato sul nascere.

Il carattere di incontestabilità viene di fatto garantito dal ricorso all'utilizzo della violenza e all'arte della persuasione retorica che diffondono tra i sudditi sentimenti di paura e di diffidenza reciproca che li portano per riflesso a porre piena fiducia nel governo al potere. I trasgressori vengono puniti con l'accusa di illegalità e ingiustizia e pertanto sottoposti allo scherno pubblico.

⁴¹ Ivi, 338c

⁴² Cfr. Vegetti, [I] *Trasimaco*, cit.37, p. 242

Ma Trasimaco si spinge anche oltre rifiutando l'esistenza di un'idea di giusto a priori e procedendo concretamente da un potere che si autolegittima a partire dalla sua posizione di forza. Egli attua uno smascheramento ideologico sulla natura del potere, ponendolo al vertice del processo di emanazione della giustizia. A monte della legge non si cela nessuna volontà divina o istanza etica, né alcun diritto naturale che ne determini la forma e il contenuto, ma la mera realtà del potere detenuto da una parte della comunità che ne stabilisce la qualità intrinseca. Un potere tirannico prescriverà perciò decreti tirannici, una democrazia caratterizzerà invece la sua legge in senso democratico, mentre ancora un'aristocrazia ne imprimerà aspetti aristocratici e oligarchici.

Qualunque sia la forma di governo istituitasi all'interno di una città, il suo fine primario consiste nell'interesse del proprio consolidamento e della propria conservazione. La forza del potere al comando ha dunque una sua logica interna che rimane del tutto slegata da qualsiasi forma di autorità che ne vorrebbe fissare una verità morale superiore in grado di influire sulla stesura delle sue leggi. Il mondo dei valori è estraneo alla sfera del potere amorale che stabilisce da sé le sue regole. L'insieme delle norme etiche riconosciute e condivise costituiscono quindi un sottoinsieme dell'ordine politico costituitosi e sono da esso direttamente emanate. Secondo la posizione trasimachea infatti non si può dare il giusto prima del potere, perché è solo quest'ultimo che lo può istituire sottoscrivendo leggi che rispondano alla ricerca del proprio utile. E proprio perché la giustizia è funzione del potere e emanazione di forza attraverso la normativa stabilita, non si dà alcun caso in cui il potere risulti essere in sé ingiusto e fonte di ingiustizia.

La critica di Trasimaco all'ideologia del potere trova il suo retroterra storico nelle vicende di politica estera e interna che coinvolsero Atene sul finire del V secolo, impegnata nel conflitto del Peloponneso e indebolita al suo interno dalle lotte civili tra fazioni che ne misero a nudo la debolezza del corpo sociale e ne distrussero l'illusione di una coesione sociale e di un potere diretta espressione del popolo.

Con la sua tesi sulla natura del potere Trasimaco combina in modo originale e rigoroso due diverse posizioni, entrambe diffuse nel pensiero etico-politico del V secolo: il positivismo giuridico che afferma che è giusto obbedire alle leggi (*rechtpositivismus*), e lo smascheramento della natura del potere (*machtpositivismus*) che risponde ad una sua logica interna.

Inoltre in campo metodologico con il suo argomentare permette di elevare il livello dell'ambito circoscritto entro cui definire il giusto e di condurre la ricerca in modo ancora più rigoroso. Se con le posizioni di Cefalo e di Polemarco le definizioni circa l'idea di giusto rimanevano rilegate alla sfera individuale dell'interesse economico prima e di quella relazionale dei rapporti di amicizia

dopo, ora l'attenzione abbandona la sfera privata per ricadere nella sfera pubblico-politica. Il campo d'azione del potere al governo è lo spazio pubblico dove cittadini sudditi sottostanno ad un ordine stabilito per legge. Da rapporti di competizione tra individui si passa così al rapporto forza-potere-utile che sta alla base dell'intera argomentazione trasimachea.

4.4. La giustizia è un bene altrui.

La seconda tesi di Trasimaco viene formulata in seguito alla confutazione dell'argomentazione socratica che non regge di fronte alla prova dei fatti.

Socrate infatti per dimostrare l'inconsistenza della prima tesi trasimachea era ricorso al modello della *technè*, per affermare che ciascuna tecnica opera esclusivamente nell'interesse dell'oggetto per cui essa è preposta e non del proprio. Così il medico non dispone l'utile per se stesso ma per il malato, e il capitano ricerca l'utile non per se stesso ma per i suoi marinai. Ma cosa rispondere all'obiezione veritiera di Trasimaco circa il compito proprio di pastori e bovai? Questi di sicuro curano il proprio gregge e ingrassano i propri buoi non per il benessere ultimo dell'animale ma per il fine di guadagnare bene dalla loro vendita e dalla loro macellazione⁴³. Così ne consegue che la giustizia in quanto *technè* non è un bene proprio di coloro che sono sottoposti al potere, ma un bene altrui che si esplica nel rispetto di leggi emanate non nell'interesse dei sudditi ma in quello dei governanti. Essa consiste nel rispetto delle leggi da parte dei sudditi, ma non in una realizzazione concreta a loro vantaggio. Per un dispositivo polare l'ingiustizia riguarderà dunque i forti e i potenti che nell'ambito privato la useranno per compiere soprusi e atti di forza pur di accrescere il loro potere e il loro prestigio.

Le differenti posizioni fino ad ora espresse dai vari personaggi si muovono pertanto in costante dialettica tra sfera pubblica e sfera privata, tra tornaconti economici e calcoli politici, tra il piano dell'utile e il piano etico-morale. Parlando di giusto e ingiusto la seconda tesi di Trasimaco eleva infatti il discorso ad un livello più alto che coinvolge l'ambito del comportamento, della moralità e della conduzione di una vita buona e felice.

Portando al limite estremo l'argomentazione trasimachea ne deriva che è più profittevole per l'uomo compiere ingiustizia in quanto, a parità di azioni e di impegno, questo gli permetterà di esercitare la *pleonexia* (sopraffazione) e di guadagnare di più in termini di denaro e di prestigio sociale rispetto al giusto. E così la sua vita risulterà essere migliore e più felice di quella del giusto. Se il giusto rimane relegato alla sfera del pubblico e viene definito come l'utile del più forte e come un bene altrui, l'ingiusto viene a concretizzarsi nella sfera privata e si manifesta nel ricercare “ciò

⁴³ Platone, *Rep.*, cit.13, 343b

che giova ed è utile a se stessi”⁴⁴. Questa deriva personalistica porterebbe ad avvicinare la posizione di Trasimaco al pensiero filo-tirannico propria di Callicle nel *Gorgia*, secondo il quale è per natura che il più forte domini il più debole.

In realtà questa affermazione sulla natura del potere tirannico non vuole essere esplicita e diretta conseguenza di uno sviluppo logico e argomentativo della prima tesi di Trasimaco, quanto piuttosto una “verità” che deriva in senso psicologico e politico dal suo rigore concettuale spinto al limite⁴⁵.

Platone si serve del personaggio per suggerire che la tesi sulla neutralità etica del potere può portare alla sua affermazione tirannica per la mancanza a monte di qualsiasi metro di giudizio morale.

Tra la prima e la seconda tesi di Trasimaco sembra esistere una contraddizione intrinseca che le fa apparire come tra loro inconsistenti e prive di un nesso logico che faccia procedere l'una dall'altra. Alla prima tesi dal valore politico, segue infatti la seconda con la sua portata morale. Se a monte della legge il problema del rapporto giustizia/ingiustizia non si dà, in quanto il potere risponde solo di una sua logica interna dell'utile del più forte che mai può essere per se stessa ingiusta, a livello pubblico/privato e di dipendenza sociale-politica suddito/tiranno la questione morale ritorna in gioco. L'identificazione potere-ingiustizia permette a Trasimaco di sostenere che l'ingiusto è colui che con violenza e l'inganno esercita la *pleonexia* sulla città, e come questa giustifichi la sua forza e la sua felicità. Eppure stando alla prima affermazione non avrebbe senso imputare chi emana le leggi di mancanza di senso di giustizia o ingiustizia e nemmeno di applicare al potere alcun aspetto peculiarmente tirannico in quanto esso può essere tirannico, aristocratico o democratico a seconda di chi al governo emana le leggi.

A Trasimaco vengono così attribuite due posizioni tra loro opposte e c'è da chiedersi quale fosse la sua vera opinione. Alcuni studiosi tendono ad addossare la prima tesi al Trasimaco storico, mentre la seconda al personaggio platonico; altri invece vedono il “vero” Trasimaco nella seconda tesi e tendono a identificarlo con Callicle⁴⁶.

Probabilmente entrambe sono in ultima analisi da ricondurre al Trasimaco personaggio platonico al quale l'autore affida il compito di introdurre nel dialogo tematiche fondamentali. La sua personalità decisa e determinata e il suo rigore argomentativo sono ciò che alimentano la discussione di nuova forza e vitalità e la orientano verso un futuro sviluppo che troverà pieno compimento solo nei libri successivi. Qui grazie alla dottrina dell'anima e all'esplicazione dell'organizzazione interna della *kallipolis*, Trasimaco potrà venire definitivamente confutato.

⁴⁴ Ivi, 344c

⁴⁵ Cfr. M. Vegetti, [I] *Trasimaco*, cit.37, p. 253

⁴⁶ Ibidem

5. Socrate

Socrate è colui che ci narra in prima persona le vicende a cui assistiamo. Egli è disceso al Pireo con alcuni amici per onorare la dea Bendis con preghiere e doni.

Qui viene fermato da Polemarco che lo invita con un'ironica azione di forza a recarsi nella propria casa per incontrare il padre e animare la conversazione.

5.1. La presentazione platonica del personaggio nel primo libro della Repubblica.

Per convincere Socrate a sostare ancora per qualche ora in loro compagnia, Adimanto lo informa che in serata si terrà una processione a cavallo dedicata alla dea, e così toccandolo nella curiosità lo invoglia a prolungare la propria permanenza al Pireo.

La curiosità è una tipica peculiarità di chi è filosofo, poiché essa muove verso la verità, invita a cercare ed è come una spinta propulsiva che non si esaurisce mai. È potenzialmente infinita passione che spinge ad non accontentarsi mai, ad andare sempre incontro al limite, a porsi come obiettivo quello di raggiungere una sapienza che non potrà mai darsi totale e completa.

È questo il primo tratto che contraddistingue la figura di Socrate che, non ancora sapiente, è sollecitato a compiere un cammino di iniziazione e di formazione personale.

Per passare da semplice curioso e amante degli spettacoli (*philotheamon*) a filosofo (*philosophos*), Socrate deve infatti compiere una discesa nelle zone inferiori della città per confrontarsi con le posizioni ideologiche che vi sono diffuse.

La figura del filosofo verrà progressivamente definita solo nei libri V e VI, dove i cittadini migliori dotati di un animo buono saranno coloro che verranno chiamati a esercitare la funzione di reggitori della città. Attraverso un'adeguata educazione gli animi già dotati di un'adeguata indole naturale e di una certa cultura impareranno a gestire i propri impulsi, diventeranno temperanti e sinceri, pronti a cogliere la verità dell'essere e a raggiungere l'armonia interiore dell'anima. Costoro saranno gli unici in grado di conoscere il vero bene e pertanto saranno destinati ad ottenere il governo della città. Questo sarà possibile solo dopo un lavoro dialettico di confronto e di indagine che porterà l'uomo giusto alle soglie della vera sapienza, per poi risalire fra gli uomini comuni e riferire quanto appreso.

Nel VII libro con l'allegoria della caverna questo percorso di iniziazione alla filosofia verrà ulteriormente spiegato e il ruolo del filosofo chiarito. Il filosofo sarà colui che attraverso un percorso di crescita uscirà dalla caverna per cogliere la verità del bene e che poi ritornerà dagli uomini per riferire quanto appreso. Da questi non verrà però compreso e sarà pertanto condannato

ad una fine vile e ingiusta.

L'uscita dalla caverna per rimanere abbagliati dalla luce del sole sembra contrapporsi al movimento discendente che il filosofo deve compiere per ritornare dagli uomini. E sarà proprio in questo movimento catabatico di discesa che il filosofo dovrà confrontarsi con le opinioni della maggioranza per affermare la conoscenza superiore acquisita.

La presentazione platonica del personaggio nel I libro prosegue così con il paragonare la discesa di Socrate al Pireo al momento iniziatico della *katabasis*, la discesa di un uomo vivo nel regno dell'Ade. Questa occasione di crescita personale coinvolge solo uomini eccezionali, dotati di una sensibilità maggiore che permette loro di cogliere gli elementi superiori di una nuova sapienza. Socrate nel suo discendere è alla ricerca della verità e di una conoscenza di cui ancora manca in quanto non è ancora vero sapiente. Attraverso il dialogo si avvia un processo di purificazione che, se inizialmente porta Socrate ad abbracciare tesi non sue, queste vanno poi via via modificandosi fino ad arrivare all'esposizione di teorie attorno alla giustizia che riflettono le posizioni personali di Platone.

Il Pireo riflette metaforicamente l'intero spettro sociale e culturale della *polis* con le sue ideologie dominanti e i suoi personaggi di spicco. Con tutti costoro Socrate deve instaurare un contatto per poter proseguire nella sua formazione filosofica che richiede un confronto umano costruttivo e il superamento di una sapienza data per certa secondo tradizione.

Il personaggio che viene presentato nel I libro della *Repubblica* è di fatto un ritratto fornito dallo stesso Platone e pertanto non è detto coincida esattamente con la figura storica realmente esistita. Probabilmente alcuni suoi tratti sono da assumere come attendibili, mentre altri sono da leggersi come un'ironica critica al maestro o come il superamento della sua filosofia da parte del discepolo.

Ricorrente nel testo è la dichiarazione di Socrate circa la sua povertà. Egli non possiede denaro da consegnare a Trasimaco per pagarlo del suo insegnamento circa l'idea di giusto, e pertanto devono subentrare gli amici a garantire per lui. Povero materialmente afferma di esserlo anche intellettualmente, sostenendo di non sapere e di essere pronto ad apprendere da chi gli dimostra saperne di più. Questa sua obiezione viene tacciata da Trasimaco come un tentativo tipico di ironia socratica che dice di non sapere per non esporre il proprio pensiero, non rispondere, e per non essere sottoposto alla confutazione⁴⁷. Egli finge di non sapere perché preferisce porre domande, interrogare e accusare l'avversario di inconsistenza e contraddizione servendosi dell'arte eristica e

⁴⁷ Platone, *Rep.*, cit.13, 337c

retorica. Trasimaco lo definisce pertanto essere un sicofante⁴⁸ che calunnia e si prende gioco dell'avversario utilizzando la trappola di “argomenti capziosi” poiché non è “in grado di prevalere con la forza degli argomenti”⁴⁹. Tale termine trae la sua origine dal greco *sycon*, «fico» e *phàinein*, «rivelare» e originariamente denotava coloro che di propria iniziativa denunciavano l'esportazione clandestina di fichi dall'Attica. Esportare fichi voleva dire sottrarre l'alimento principale della gente povera, anche se una diversa interpretazione sostiene che il furto riguardasse i frutti di alcuni alberi di fico ritenuti sacri. Nell'Atene democratica l'espressione entrò poi in uso per indicare una classe di professionisti che, in un sistema giudiziario nel quale non si procedeva contro un delinquente se non vi era un accusatore, svolgevano la professione di accusatori dietro compenso. Nella loro cerchia si potevano trovare accusatori politici che con la loro accusa svolgevano un ufficio utile alla città, e sicofanti volgari, ricattatori che affermavano calunnie e minacciavano il processo per farsi tacitare estorcendo denari, anche se non mancavano severe sanzioni contro l'abuso dell'arte accusatoria.

Questa ingiuria sorge qui come conseguenza di un tentativo socratico di indebolire la tesi dell'avversario giocando sulla differenza tra essere effettivamente l'utile del più forte e il sembrare tale a chi è al potere. Attraverso il gioco di parole Socrate sembra voler portare l'avversario a contraddirsi facendolo affermare posizioni non sue. Trasimaco però si difende sostenendo che è da sicofante e da calunniatore chiamare medico chi compie errori nel suo ambito in quanto nessun professionista in quanto tale sbaglia. E stando al rigore argomentativo a cui entrambi vogliono attenersi, non possono non concordare su questo punto, almeno che uno dei due non voglia finire con il diffamare l'altro di fronte al pubblico degli ascoltatori, colpendolo con una falsa accusa.

“Ma se vuoi in verità sapere che cosa è il giusto, non limitarti a domandare e a gloriarti della confutazione appena ti si risponde (ben sapendo che è più semplice interrogare che rispondere)”⁵⁰. Sono queste le parole finali con cui Trasimaco lancia la sua ultima accusa e con cui implicitamente definisce Socrate essere un *philotimos*, un presuntuoso ambizioso di fama nell'agone confutatorio.

5.2. Il metodo socratico.

In realtà l'orgoglio della confutazione sottolineato da Trasimaco è solo un aspetto dello stile metodologico socratico che utilizza l'*elenchos* non in funzione puramente eristica, ma piuttosto con il fine di condurre l'interlocutore a riconoscere l'inconsistenza della sua tesi. Un esempio è riscontrabile in 339c-e dove convenendo sul fatto che talora i governanti possono sbagliare emanando leggi per se stessi svantaggiose ne consegue che diviene giusto fare ciò che è nocivo ai governanti.

⁴⁸ Ivi, 340d

⁴⁹ Ivi, 341a-b

⁵⁰ Ivi, 336c

Socrate con questo sviluppo argomentativo non cerca l'annientamento dell'avversario, né ha come unico fine quello di confutarlo e di persuaderlo di avere ragione mediante la retorica. A lui interessa il coinvolgimento totale dell'interlocutore, in quanto il rifiuto dell'ascolto impedisce la dimensione comunicativa, la veridicità del discorso e il rigore nelle definizioni delle parole che vengono impiegate. Egli proseguendo investigando e ricercando vuole insegnare l'uso critico della ragione che porta a rifiutare tutto ciò che si vuole imporre per la forza di un'ideologia politica, della tradizione o per una valenza religiosa.

L'*elenchos* socratico si presenta come metodo di indagine che ponendo domande mirate prevede una mappa di possibili ulteriori articolazioni del discorso che portano l'interlocutore a contraddirsi (aporia socratica) e a riconoscere l'inadeguatezza delle proprie posizioni. Questo non è solo un formale schema logico, destinato a esporre, contenere e ordinare una massa di concetti. Il suo valore presuppone una serie importantissima di corollari di grande portata filosofica ed esistenziale circa la conduzione di una vita felice.

Socrate per portare alla contraddizione il proprio interlocutore è disposto anche ad utilizzare strategie che si servono di passaggi argomentativi infondati, che sul piano strategico, risultano però utili per condurre l'interlocutore verso la purificazione. Queste strategie proprie della retorica sono utilizzate da Socrate per incidere non solo a livello argomentativo ma anche a livello psicologico ed emotivo.

La dimensione umana dei partecipanti al dialogo è infatti essenziale al dialogo stesso che va vissuto in comunità come un movimento "incarnato", che coinvolge le persone e gli individui che lo esercitano, lo subiscono o semplicemente assistono a esso. A tale proposito può acquisire valore la posizione di Laura Candiotta, che definisce l'indagine socratica un esempio di *elenchos* retroattivo in quanto viene utilizzato da Platone in maniera contestuale dal momento che si adatta al tipo di interlocutore cui è diretto e al particolare pubblico di uditori che assiste alla performance.

Quando Socrate dialoga con un Trasimaco non ha di mira la purificazione dell'interlocutore ma piuttosto la purificazione degli uditori. L'azione elenctica, nel momento in cui si dirige sull'interlocutore, agirebbe così "retroattivamente" sul pubblico.⁵¹

Il limite del dialogo socratico consiste nel fatto che risulta totalmente inefficace nei confronti di chi non vuole ascoltare. Tramite l'ironia della professione di colui che non sa, Socrate cerca di spingere l'interlocutore a prendere parte alla conversazione lusingandolo con appellativi che vanno ad intaccare il suo orgoglio. Incita Trasimaco a continuare nella sua esposizione definendolo uomo sapiente, beato e ottimo.

Cominciando a porre domande svolge un'attività decostruttiva preliminare per definire un

⁵¹ Cfr. Laura Candiotta, *Le vie della confutazione. I dialoghi socratici di Platone.*, Milano, Mimesis, 2012

nuovo sapere criticamente fondato. A destabilizzare Cefalo è infatti una semplice richiesta di definizione che spieghi che cosa è in se stessa la giustizia. La semplicità della domanda nasconde in sé la grande difficoltà di risposta che chiede all'interlocutore di fare chiarezza nel suo pensiero e di cercare parole adeguate e ben circoscritte al fine di darne una spiegazione accettabile.

Il procedere per interrogativi eleva via via il livello del discorso chiedendo di superare mancanze e ambiguità e introduce nel discorso elementi etici dalla ricaduta morale. Il connotato etico della discussione emerge progressivamente attraverso il passaggio da una tesi all'altra e mediante il rigore introdotto da Trasimaco che spinge al limite lo sviluppo argomentativo.

5.3. La confutazione socratica delle varie posizioni.

A mettere in difficoltà Cefalo è l'interrogativo socratico su cosa sia in se stessa la giustizia. Essa non può venire limitata alle semplici azioni di dire la verità e restituire il dovuto, perché anche il restituire il dovuto può essere compiuto talora giustamente talora ingiustamente a seconda del contesto. Atti apparentemente giusti in situazione di follia mentale possono tramutarsi nel loro opposto. Con questa argomentazione Socrate risponde a Cefalo portandolo a riflettere sul fatto che nessun comportamento singolo può essere elevato a norma universale in quanto suscettibile di controesempi che ne dimostrano la relatività. La giustizia (*dikaiosyne*) non può coincidere con il giusto (*dikaion*), che ha sempre carattere circoscritto e relativo, ma piuttosto lo include nel suo sottoinsieme dei comportamenti giusti.

A continuare la conversazione subentra Polemarco che sulla scia della posizione del padre cerca di arricchire il concetto di giusto di un elemento nuovo. Il giusto consiste nel fare del bene agli amici e del male ai nemici, i primi definiti qualitativamente come buoni, i secondi come cattivi. Ma anche questa affermazione non regge alla prova dei fatti. L'uomo può sempre ingannarsi sulla natura dei suoi simili e pertanto finire con il fare del bene all'amico malvagio e del male al nemico buono. Inoltre non è funzione dell'uomo giusto quella di nuocere ad altri, poiché accade che chi subisce un maltrattamento che mina la sua qualità (*arete*), che nel caso dell'uomo è la virtù della giustizia, peggiori rispetto ad essa, diventando un uomo più ingiusto. La conclusione che ne segue è che in nessun caso è giusto nuocere a nessuno⁵², poiché ne risulterebbe che compiere giustizia favorisca il sopravvenire dell'ingiustizia.

La richiesta di *homonoia* (concordia) è costantemente presente nei dialoghi platonici ed è per questo che Socrate combatte la logica amico/nemico di Polemarco. Attraverso un procedimento dialettico egli porta Polemarco alla necessità di distinguere la qualità morale di amici e nemici e di identificare i primi con i buoni e i secondi con i malvagi. Se questa distinzione non era presente nel

⁵² Platone, *Rep.*, cit.13, 335e

pensiero dell'epoca che non attribuiva valore etico ai rapporti interpersonali, ora acquista importanza per lo sviluppo del discorso. L'azione ben riuscita subisce una ricodificazione morale che porta a definire colui che la compie come autenticamente buono.

Se la tesi di Cefalo non veniva del tutto confutata, in quanto limitatamente veritiera, quella di Polemarco viene di fatto abbandonata per assumerne una nuova dal valore morale in grado di reggere al confronto successivo con Trasimaco.

Con Trasimaco i toni del dialogo subiscono un crescendo e inizia lo scontro dialettico vero e proprio. La confutazione delle sue tesi non riesce completamente e lo stesso Socrate a conclusione del primo libro deve riconoscere il suo insuccesso.

Alla prima tesi sul giusto inteso come l'utile del più forte Socrate ribatte che anche chi detiene il potere può commettere errori prescrivendo leggi che in realtà non adempiono al suo utile e risultano così essere per lui svantaggiose. Ma per Trasimaco colui che è forte è un professionista e come tale viene chiamato nel momento in cui non sbaglia. Socrate introduce allora l'argomento della *craft-analogy*⁵³ secondo la quale chi è professionista lo è di una tecnica particolare che ricerca l'utile per il suo ambito di competenza. E così l'arte di governare ricercerebbe l'utile di chi gli è sottoposto.

La risposta di Trasimaco basata su un paragone con l'arte del pastore e del bovaro⁵⁴ è incontrovertibile, mette Socrate in difficoltà e gli permette di passare alla sua seconda tesi che vede la giustizia come bene altrui. Per demistificare l'idea secondo la quale chi detiene il potere lo compie solo con il fine di perseguire il proprio utile, Socrate è costretto a inventare una pseudo-tecnica, la *misthotike*, che gli permette di preservare il carattere disinteressato di chi governa. Questa arte salariale stabilisce guadagni e pene in modo tale che chi è al potere possa godere di vantaggi che non cadano a discapito dei sudditi. Senza *misthotike* nell'utopica *kallipolis* platonica la contesa tra gli uomini buoni verterebbe sul non comandare, se non esistesse il rischio di finire sottoposto a chi è peggiore, in quanto è di gran lunga preferibile “ricevere benefici piuttosto che darsi da fare per beneficiare gli altri”⁵⁵.

Proseguendo secondo il ragionamento di Trasimaco, se la giustizia risulta essere un bene altrui, per opposizione l'ingiustizia sarà un bene proprio di chi è più forte. Nell'ambito privato essere ingiusto è di gran lunga più conveniente, profittevole e giova a se stessi, tanto da arrivare ad asserire che la vita dell'ingiusto è migliore di quella del giusto. L'ingiustizia per Trasimaco è un'*arete* da intendersi come eccellenza prestazionale rispetto cui la giustizia rappresenta un impedimento. Socrate non è d'accordo e attraverso un susseguirsi di domande specifiche riesce a far arrossire

⁵³ Ivi, p.37

⁵⁴ Ivi, 343b

⁵⁵ Ivi, 347d

Trasimaco e dimostrare con una successiva argomentazione come la giustizia sia necessaria in quanto virtù per la buona riuscita di qualsiasi impresa.

Indagando il rapporto della giustizia con l'ingiustizia porta l'esempio di una banda di briganti che se si recassero reciprocamente ingiustizia non potrebbero portare a termine alcuna azione ingiusta. La confutazione socratica sostiene che la giustizia offra concordia e amicizia e che nessuna forma di potere può reggersi se non si fonda su un certo livello di consenso interno tra i suoi membri. In questo senso viene anche ribadito l'aperto rifiuto della dinamica conflittuale amico/nemico espressa da Polemarco, che in nessun caso si può dare nella ricerca della fondazione di una città giusta.

A questo punto del dibattito, Socrate introduce l'argomento della giustizia presente in se stessi che regola le funzioni dell'anima umana. Trasimaco non oppone resistenza, abbandona parte della sua violenza verbale e sembra mostrare un'ironica rassegnazione alle parole di Socrate che parlerebbe per non dispiacere al gruppo dei suoi ascoltatori⁵⁶. L'indagine di Socrate ora verte così sul modo in cui bisogna vivere e sui presupposti per condurre una vita buona. Egli fonde la concezione performativa di *arete*, intesa come buon esito di successo, a quella morale di virtù: se ogni cosa ha una sua funzione, la sua virtù consisterà nello svolgerla nel modo migliore al fine di adempire al bene. E affermando che la virtù propria dell'anima è la giustizia, ne consegue che solo l'anima giusta e l'uomo giusto vivranno bene.

La sua argomentazione rimane in tale circostanza sospesa e appena accennata. Il suo tentativo di confutazione in parte fallisce ed è egli stesso a riconoscere i limiti del suo argomentare. La sua posizione verrà descritta ampiamente solo nella psicologia del IV libro in parallelo con l'ordinamento della città giusta e sarà a quel punto che le tesi di Trasimaco troveranno una loro compiuta confutazione.

⁵⁶ Ivi, 352b

6. Glaucone

Il II libro della repubblica si apre con Glaucone che prende la parola e svolge un ampio discorso circa il legame che intercorre tra giustizia e ingiustizia nell'opinione diffusa, riprendendo a suo modo l'esito finale dell'argomentazione di Trasimaco.

6.1. Glaucone, il personaggio.

Glaucone, fratello di Platone e Adimanto, appartiene alla giovane aristocrazia ateniese e già dagli inizi della sua carriera nutre forti ambizioni politiche. Egli si è distinto per coraggio e *thymos* guerriero sul campo di battaglia nello scontro di Megara, che gli è valso il riconoscimento cittadino e la fama di uomo valoroso. Ampiamente dotato anche di gusto per la cultura si presenta essere un ottimo candidato per quel ruolo di guardiano della città che svolgerà un ruolo fondamentale all'interno della ristrutturazione tripartita della *kallipolis* platonica.

All'inizio del II libro gli viene confermato quel ruolo di signore del dialogo che in qualche modo aveva già iniziato a svolgere nel I libro, dove è lui a convincere Socrate a rimanere al Pireo, ed è sempre lui ad offrirsi come suo garante nel momento in cui Trasimaco richiede un pagamento in denaro per il suo insegnamento sulla giustizia, permettendo in questo modo alla conversazione di continuare.

Nel II libro riceve un ulteriore trattamento di privilegio che gli permette di argomentare un discorso lungo e senza interruzioni, una *makrologia* che altrove Socrate rifiuta fermamente di concedere ai sofisti. Ed è proprio questo che Trasimaco lamenta nel suo argomentare, le continue interferenze socratiche che lo fermano nel discorso e lo cimentano con interrogativi e obiezioni.

Glaucone può inoltre godere di una sua propria inclinazione naturale che lo porta a ricercare una condotta di vita buona, giusta e moralmente non riprovevole. Giovane di viva intelligenza e di buona capacità logica di ragionamento riconosce due padri⁵⁷. Il padre naturale Aristone da cui riprende le nobili origini e l'educazione culturale e sociale ricevuta, e il padre intellettuale, Trasimaco, da cui deriva il proprio stile di pensiero.

Facendo proprio il modello argomentativo trasimacheo che spinge il ragionamento al limite e che si impone per rigore e fermezza, si mostra essere un critico implacabile delle mancanze e delle debolezze argomentative socratiche, offrendo spunti preziosi per il loro superamento.

Glaucone e il fratello Adimanto sono i destinatari per eccellenza dello sforzo rieducativo necessario

⁵⁷ Come afferma Mario Vegetti in [A] *Glaucone* in Platone, *Repubblica*, vol.2, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Napoli Bibliopolis, 1998, p.152

per la fondazione della città giusta, in quanto già dotati di una predisposizione naturale che basta arricchire con la corretta formazione spettante ai futuri reggitori. E sarà proprio a Glaucone che Socrate indirizzerà a fine del dialogo la sua ultima esortazione affinché egli percorra la via della giustizia così come da lui esposta.

6.2. La makrologia di Glaucone sulla genealogia della giustizia.

“Glaucone che è sempre molto coraggioso nei confronti di chiunque”⁵⁸ non accetta che il discorso si esaurisca in tal modo, senza alcun chiaro tentativo di persuasione circa il preferire una vita giusta alla felicità che l'ingiustizia assicura. L'unica conclusione implicita a cui Socrate è approdato nel suo tentativo di confutazione di Trasimaco riguarda il vantaggio materiale che deriva dal mostrare esteriormente una condotta giusta: in una società è fondamentale godere di una immagine pubblica vantaggiosa che possa riscuotere il consenso pubblico.

Glaucone riprende l'argomentazione di Trasimaco ma è desideroso di sentire da Socrate che cosa giustizia e ingiustizia siano per se stesse e come esse siano presenti nell'anima. Egli inizia con il distinguere tre tipologie di beni: i beni desiderabili per se stessi come il gioire e i piaceri non nocivi; quelli desiderabili in se stessi e per ciò che da essi consegue come il pensare e la salute; e altri ancora desiderabili solo per i fini che ne derivano come la ginnastica e la cura del corpo. E la giustizia in quale tipologia è corretto collocarla? Socrate risponde che essa è da considerarsi come un bene da amarsi sia per se stessa sia per ciò che ne deriva per chi vuole condurre una vita beata, nonostante sia ben consapevole che questa non è l'opinione più largamente condivisa. L'opinione dei più, come gli rammenta Glaucone, consta nel considerare la giustizia alla stregua di un bene faticoso da perseguire, da ricercarsi solo per i guadagni che ne conseguono sul piano del riconoscimento pubblico e della rispettabilità formale e apparente.

Glaucone esige da Socrate una chiara esplicitazione sulla natura della giustizia e dell'ingiustizia, richiede una lode della prima e un rimprovero della seconda affinché ne vengano definiti anche i loro effetti sull'anima. Egli chiama così il filosofo a compiere un canto di lode e biasimo che si elevi a strumento educativo in grado di sostituirsi alla funzione educativa che la tradizione rimandava ai poeti.

Non c'è dubbio che per Platone la vita giusta sia da incentrarsi sul soggetto agente piuttosto che sui premi ottenibili mediante essa, e che quindi la giustizia goda in sé di un carattere riflessivo invece che transitivo. Ma è solo al termine di un'analisi comparativa tra stili di vita, ripartizione delle funzioni all'interno della città giusta, e strutturazione interna dell'anima, che Socrate potrà dare

⁵⁸ Cfr. Platone, *Repubblica*, a cura di M. Vegetti [2007], Milano, Rizzoli (BUR), 2010, 357a. Questa affermazione vuole sottolineare il carattere valoroso e guerriero di Glaucone che si presenta candidabile alla carica di reggitore della città.

a Glaucone una risposta completa e soddisfacente e dimostrare come la vita del giusto sia preferibile a quella dell'ingiusto.

Il discorso di Glaucone prosegue con un'attenta analisi sull'origine della giustizia in cui egli presenta quel che si può definire essere la prima formulazione di una teoria contrattualistica. Seguendo il corso delle sue parole egli inizia con il definire lo stato di natura originario come la situazione in cui ogni uomo è spinto dal suo impulso naturale alla *pleonexia* (sopraffazione) che lo porta a essere aggressivo nei confronti dei suoi simili e a compiere nei loro confronti atti ingiusti pur di ottenere potere e rispetto. Per natura risulta dunque che il commettere ingiustizia è un bene, però il subirla un male. Ne consegue che dopo aver provato entrambe le dinamiche, coloro che sono incapaci di compiere pienamente ingiustizia e che sono pertanto costretti a subirla, diventano consapevoli che subire torti risulta essere di gran lunga più dannoso di quanto sia vantaggioso commetterne. Pertanto decidono di stipulare tra loro un accordo di reciproca pacifica convivenza. Nasce così la legge, assente nello stato di natura, che garantisce il patto legittimo di “non commettere né subire ingiustizia a vicenda”⁵⁹. Il giusto non si origina pertanto come conseguenza di un potere tirannico che si afferma, ma come valore medio derivante da una vagliata valutazione che porta a rifuggire i due estremi. È scelta intermedia tra la possibilità migliore di compiere ingiustizia rimanendo impunito e il caso peggiore di subirla senza potersi vendicare. La giustizia viene accettata non perché sia un bene in sé, ma perché grazie ad essa viene meno l'impulso di recare ingiustizia, e quindi è ricercata non per se stessa ma per i beni che ne conseguono e viene così annoverata tra i beni di terzo tipo. Nello stato di natura nessun vero uomo che avesse la possibilità di adempire al suo istinto naturale senza avere il timore di poter subire a sua volta danno da altri uomini sarebbe portato ad accettare questo patto, in quanto il *nomos* viene percepito come una violazione della *physis* che impedisce alla vera natura dell'uomo di esprimersi liberamente. La stipulazione del contratto viene vissuta dagli uomini come un atto di violenza e lo status della legge come un ordine di costrizione che vincola e che impedisce di dare libero sfogo alla propria tendenza naturale. Viene accettata passivamente e con risentimento solo per debolezza e paura reciproca di subire un'ingiustizia più grande di quella in grado di compiere. Come dirà Nietzsche nella sua opera *Genealogia della morale* il disagio che nasce con la morale è la conseguenza della rivolta voluta dai deboli e dagli schiavi che, per rancore e rabbia provate nei confronti dei forti, non hanno trovato altro mezzo che la legge per farsi riconoscere e rispettare nella loro debolezza. Astenersi dal male non è una decisione volontaria, bensì coatta dal riconoscimento dell'universale condizione di debolezza dell'uomo, che lo porta a stendere leggi e norme che regolino il

⁵⁹ Cfr. Platone, *Repubblica*, a cura di M. Vegetti [2007], Milano, Rizzoli (BUR), 2010, 359a

comportamento civile nella società così sorta.

È possibile uscire da questo impasse che vede contrapposto il desiderio di *pleonexia* da una parte e la costrizione imposta dalla giustizia dall'altra con uno stratagemma che permetta di coniugare tra pubblico e privato entrambe le posizioni. Esso consiste nel perseguire una condotta esteriore e formale che faccia percepire sul piano pubblico la giusta e pia condotta del soggetto, sì da valersi di una buona reputazione che consenta poi di trasgredire in segreto l'imposizione della legge. Nel nascondimento dell'ingiustizia viene garantita l'impunità dell'azione e attraverso l'utilizzo ora della violenza ora della persuasione e della capacità oratoria, è facile convincere il pubblico della propria innocenza, potendosi anche avvalere del sostegno di "amici" e della disponibilità di ricchezze che permettono di comperare il loro silenzio consenso. Inoltre grazie alle finanze accumulate, ottenute talora in maniera illecita, l'ingiusto è in grado di onorare gli dei e di compiere sacrifici in maniera tale da assicurarsi anche il beneficio divino.

In questo modo l'ingiusto trova una modalità di esercitare in privato la propria *pleonexia*, accettata dell'opinione dei più, che gli permette di ottenere quanto desidera e di raggiungere uno stato di felicità. Glaucone arriva così a riformulare dopo un percorso originale la seconda tesi di Trasimaco che rimetteva sul piano della morale l'utilizzo del potere e della forza di sopraffazione. A differenza di questi che non ammetteva l'esistenza di alcuna idea di giustizia a monte della legge e che giudicava questo strumento al servizio del potere, egli avvalorava la teoria contrattualista affermando che il patto di giustizia precede qualsiasi emanazione giuridica e che la legge non è che lo strumento fatto proprio dai più deboli per proteggersi dall'altrui ingiustizia.

Glaucone offre così rispetto a Trasimaco uno sguardo d'insieme più realistico e concreto che muove dall'analisi materiale delle condotte esteriori degli uomini di potere nella quotidianità e dall'opinione diffusa, per la quale l'accettazione esteriore della giustizia e il compiere ingiustizia celato dietro a un velo di apparente buona condotta sono fermi capisaldi che assicurano la felicità. Da nobile cittadino che ambisce al potere Glaucone non può negare che questa visione delle cose sia la più conveniente e la più plausibile benché fin dall'inizio non faccia che ammonire Socrate del fatto che questa non sia la sua propria personale opinione. Ma non può suo malgrado rimanere indifferente alla voce della maggioranza e all'evidenza dei fatti che mostra come la felicità dell'ingiusto sia di gran lunga più auspicabile.

Nell'esplicitare la sua posizione Glaucone probabilmente risente del pensiero di Antifonte, oratore politico assai ambizioso vissuto ad Atene sul finire del V secolo, che secondo alcune fonti sarebbe stato tra i promotori del colpo di stato oligarchico del 411. Sofista impegnato nella critica

della contrapposizione *nomos/physis* avrebbe sostenuto il carattere convenzionale e relativo della legge che acquista la sua valenza all'interno di un determinato contesto culturale. Egli contrappone la verità della norma di natura all'opinabilità e relatività della legge positiva affermando che essa è diretta conseguenza di una stipulazione di un contratto tra gli uomini affinché tutti possano trarre vantaggi reciproci. Ma in realtà la legge non fa che provocare un'insopportabile violenza sull'individuo pretendendo di regolarne i comportamenti e di spegnerne i suoi naturali impulsi alla *pleonexia*. Il ricorso alla segretezza è dunque giustificato dalla rivendicazione dei diritti di natura che necessitano di un canale privilegiato dove riversare la propria forza istintuale. All'interno delle eterie, in cui i forti si riuniscono in segreto, si organizzano così atti di violenza e discorsi persuasivi al fine di ottenere il potere potendo contare sul consenso del popolo comprato con l'immagine esteriore di una condotta di vita giusta apparente e formale, denaro e forme di convincimento più o meno violente.

Antifonte viene definito da Platone nelle *Leggi* come uno dei “cattivi maestri” che istigavano i giovani a commettere violenza e a promuovere la *stasis* nella città al fine di evitare il compromesso del contratto e promuovere una vita secondo natura dettata dalla sopraffazione e dal desiderio di potere.

Una testimonianza esterna, quale quella contenuta nel dialogo tra Antifonte e Socrate, riportato in Senofonte, *Memorabili*, I, 6, 1-14, suggerisce un ulteriore rapporto tra Antifonte e la tematica affrontata da Glaucone in quanto il primo avrebbe accusato Socrate di essere sì giusto, ma per questo “maestro di infelicità”, affrontando così per contrapposizione l'argomento controverso che afferma la felicità dell'ingiusto.

È dunque probabile che Antifonte abbia esercitato una certa influenza sui giovani intellettuali aristocratici del periodo, come Glaucone, diffondendo tra loro la sua teoria contrattualistica e sostenendo la liceità di compiere ingiustizia in un contesto di *stasis* che permette di raggiungere nel pubblico e nel privato la felicità.

6.3. La risposta di Socrate.

Per rispondere alla *makrologia* di Glaucone Socrate sposta il discorso dal piano della giustizia individuale intrinseca dell'anima al piano politico e sociale che concerne la polis, ricorrendo alla metafora dei *grammata*, per cui risulta più semplice individuare le caratteristiche dei caratteri grafici considerando un testo più grande piuttosto che prendendo ciascuno nella sua specificità. Allo stesso modo conviene studiare le dinamiche della giustizia partendo da un contesto di più ampio raggio, come può essere la *polis*, per poi dedurre, per un parallelismo analogico, le dinamiche interne proprie dell'anima.

Egli muove da un'idea di antropologia collaborativa che considera l'uomo come *homo oeconomicus* all'interno di quella che egli definisce essere la città "sana" delle origini. Questo stato di partenza è dominato dal bisogno che spinge gli uomini a scambiare tra loro beni e servizi che apportano reciproci benefici, poiché nessuno è di per sé autosufficiente. In seguito con il crescere della popolazione della città e del suo benessere si presenta la necessità di ampliare progressivamente la tipologia di beni e servizi offerti trasformando la "città di maiali"⁶⁰ in una città del lusso. I propri territori non bastano più e perciò nasce la necessità di acquistarne dei nuovi. La dialettica della guerra diventa il nuovo motore della città del lusso, che porta le sue degenerazioni violente anche al suo interno. La *polis* socialmente malata è dunque conseguenza della sua propria evoluzione e della situazione storica che la definisce, e non invece la situazione originaria di natura che Glaucone aveva sostenuto. Si avvia qui quel processo di degenerazione che porterà alla *stasis* della vita pubblica e sociale e all'emergere degli impulsi di bramosia e avidità che inevitabilmente si sviluppano all'interno di un nucleo economico produttivo.

L'ultimo snodo della risposta di Socrate riguarda il nuovo tipo di educazione che bisognerà dare alla classe guerriera, affinché dalla riforma educativa ne possa conseguire la purificazione dell'intero corpo sociale e la fondazione della nuova *kallipolis* affidata a una nuova classe di reggenti.

Questo progetto platonico troverà una più ampia descrizione nei libri IV, V, VIII e IX, dove il parallelismo anima/*kallipolis* porrà definitivamente i presupposti per la conduzione di una vita buona e beata in grado di assicurare all'uomo giusto la più grande felicità.

6.4. L'anello di Gige.

A supporto della sua tesi Glaucone riporta la narrazione di un mito riguardante un personaggio piuttosto noto nella mitologia greca, Gige, re di Lidia. Secondo la mitologia Gige in origine sarebbe stato un umile pastore che un giorno dopo un temporale sarebbe disceso in una voragine apertasi nel terreno. Qui egli avrebbe visto cose meravigliose e avrebbe trovato dentro un grande cavallo di bronzo un uomo gigantesco con al dito un anello. Impadronitosi del monile ne avrebbe scoperto poi per caso i magici poteri. In un'assemblea di pastori si sarebbe infatti reso conto che rivolgendo il castone verso l'interno riusciva a rendersi invisibile e che rigirandolo all'esterno tornava ad essere visibile. Ammalato da ciò pensò bene di servirsene per ottenere potere. Fece in modo di essere scelto tra i messaggeri incaricati di riportare al re la situazione delle greggi ritrovandosi così nel palazzo reale. Grazie all'anello penetrò nelle camere della regina, la sedusse e con il suo aiuto uccise il re, impadronendosi così del trono.

⁶⁰ Ivi, 372d

Questo racconto aspira ad offrire una valida risposta all'interrogativo se nel caso fosse assicurata l'impunità, gli uomini non commetterebbero comunque ingiustizia. Ciò che vuole dimostrare Glaucone è che non intercorrerebbe alcuna differenza tra il comportamento dell'individuo giusto e quello dell'individuo ingiusto se fossero entrambi dotati della facoltà di rendersi invisibili. Garantita l'impunità l'uomo non può non seguire il suo impulso alla *pleonexia* e resistere alla costrizione imposta dalla legge. “Nessuno è giusto per sua volontà, bensì perché è soggetto a costrizione”⁶¹ afferma Glaucone a conclusione del racconto.

Il mito si presenta ricco di immagini che richiamano la natura guerriera originaria dell'uomo. La voragine che si apre nella terra rimanda alla genesi dell'uomo che da essa trae forza e coraggio, mentre il cavallo di bronzo richiama il potere delle armi che egli utilizza. Lo stesso cavallo rimanda alla sfera dell'attribuzione del potere insieme all'anello che è simbolo di sovranità e che per l'oro di cui è fatto potrebbe indicare la ricchezza che il potere procura⁶².

L'invisibilità è per Gige l'acquisizione di una *dynamis* che egli ottiene alla fine di un percorso di discesa che sembra rimandare al processo di iniziazione della *katabasis*, come se fosse necessario intraprendere un cammino per acquisire la capacità del broglio segreto dove incanalare i propri impulsi così che non si manifestino esplicitamente.

Come afferma Francesca Calabi nel suo saggio, Platone riprende un mito conosciuto e ne modifica alcuni caratteri per rivestirlo di una valenza nuova. Se nella tradizione antica l'anello rappresentava “la quintessenza della forza magica che dona felicità e potere”, ora esso “rinvia alla potenzialità di occultamento propria del potere; è il mezzo per raggiungere la sovranità, lo strumento della violenza e dell'ingiustizia legate all'impunità”⁶³.

A vincere nella storia è la natura dell'uomo dominata dall'impulso alla sopraffazione che attraverso l'utilizzo della violenza e delle armi si appropria del potere attraverso occulti sotterfugi e celando le sue vere intenzioni.

La storia di Gige si presenta come un mito di fondazione dei presupposti dell'esercizio del potere che non può prescindere dall'ingiustizia che ne determina la riuscita. Assoluto arbitrio, violenza, capacità di persuasione, apparente immagine pubblica di giusta condotta, possibilità di usufruire di ricchezze per ottenere supporto e consenso, sono tutti aspetti da sommarsi alla capacità di rendere invisibile le azioni turpi ma necessarie all'ottenimento del potere.

⁶¹ Ivi, 360c

⁶² Cfr. Francesca Calabi, [B] *Gige* in Platone, *Repubblica*, vol.2, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Napoli Bibliopolis, pp.173-188

⁶³ Ivi, p.179

Conclusione

Nel lavoro svolto fino ad qui abbiamo potuto analizzare come il concetto di giusto venga diversamente declinato dai diversi personaggi del dialogo e come la loro posizione rifletta un modo di pensare determinato dalla loro posizione sociale e dal loro professione.

Partendo da un confronto tra *dike* e *dikaioosyne* all'interno della cultura dei valori della società greca si è potuto notare come lo sviluppo dell'idea di giustizia come virtù dalla portata universale avvenga a partire dal V secolo quando ormai lo spirito democratico si è affermato. In un'economia basata ora sul commercio marittimo in cui la necessità delle capacità guerriere vengono meno inizia a formarsi una nuova definizione di *arete* che ingloba al suo interno capacità collaborative che nell'epoca omerica erano giudicate come virtù minori. All'interno dello spirito sociale ateniese ognuno è dunque chiamato al svolgere al meglio delle proprie potenzialità il proprio compito finalizzato al benessere dell'intero corpo sociale. In quest'ottica di condivisione di obiettivi e finalità ciascuno è invitato a compiere un lavoro su di sé affinché il proprio stile di vita secondo giustizia possa avere una ricaduta positiva sull'intera comunità.

La giustizia come la virtù propria dell'anima e come il motore primario dell'agire comunitario sono per Platone quanto di più desiderabile può esserci per colui che decide di dedicare la propria vita alla ricerca del bene e del buono in sé.

Attraverso il percorso di analisi delle varie personalità che costituiscono il gruppo degli astanti con cui Socrate interloquisce ho potuto affermare alcune conclusioni su come l'idea di giusto venga da ognuno di essi declinata e presentata.

È stato interessante notare come questa idea accresca personaggio dopo personaggio il suo campo semantico fino ad essere inglobato dal tentativo socratico di definire la giustizia come un qualcosa di assoluto e universalizzato. La *dike* di Cefalo legata alla dimensione economica che regola le dinamiche tra debitore e beneficiario, diventa la *dike* che determina le relazioni amico/nemico in un gruppo relazionale più ampio. Con Trasimaco la comunità diventa il soggetto destinatario della giustizia intesa come bene altrui che si afferma, secondo l'opinione di Glaucone, attraverso un accordo *inter pares* che decidono di demandare il potere a colui che si afferma come il più forte.

I rapporti che definiscono l'uomo come animale sociale e politico si estrinsecano nella sua relazione con gli altri sia nella sfera privata che pubblica, e pertanto non è possibile analizzare separatamente un giusto privato da un giusto pubblico. Le due dimensioni sono strettamente connesse come afferma lo stesso Trasimaco nella sua tesi dell'utile del più forte e come ribadisce con parole disincantate Glaucone. Ciò che sul piano formale si dà come giustizia per celare il

proprio interesse, sul piano effettivo si rivela come ricerca di ciò che è vantaggioso per sé. Le varie posizioni prese nel loro insieme sottolineano come nella realtà dei fatti della vita concreta del quotidiano ognuno cerchi *in primis* di salvaguardare il proprio benessere e di preservare i privilegi acquisiti. Sia la morale economica a dominare, la logica amico/nemico, l'idea dell'utile del più forte o della stipulazione convenzionale tra le parti di un contratto che comporti benefici reciproci, in ognuno di questi casi predomina la pulsione naturale e primordiale dell'uomo spinto dal desiderio di sopraffazione e di affermazione del singolo. L'uomo nello stato di natura si dà come individuo solo e solo in un secondo momento diviene invece quell'animale politico che Aristotele ha con successo definito.

Sarebbe utopico pensare all'uomo come ad un essere caratterizzato per natura dallo spirito di solidarietà e collaborazione con i suoi simili, anche se sarebbe altamente desiderabile. Piacerebbe a chiunque poter definire la natura umana come già in sé virtuosa e giusta, e credere all'umanità come un'unica immensa famiglia che ricerca un benessere collettivo come obiettivo primo di tutti i suoi componenti.

La lettura dei primi due libri della *Repubblica* mi hanno così risvegliato da un sogno dove a guidare lo spirito umano sono i più alti valori morali per riportarmi al mondo della vita dove è difficile raggiungere un accettabile equilibrio tra ideale e reale. Questo scontro è ciò che contrappone Socrate al gruppo dei suoi astanti e che lo pone in posizione minoritaria, solo di fronte all'opinione della maggioranza. La sua teoria di un'anima individuale giusta che persegue sia nella sua persona che nel rapporto con gli altri e la società un'idea universale di giustizia non può venire ancora compresa e in questa sede non ha alcuna possibilità di affermarsi.

La relatività e l'ambiguità di cui il giusto si riveste hanno la meglio e si affermano nel contesto del mondo reale quotidiano, dove la giustizia si impone come strumento e come *techne* da utilizzare per raggiungere un fine personale e per nascondere dietro le armi della seduzione, della persuasione e della violenza, mancanze e inganni.

L'attività che Platone compie in questi primi libri del suo dialogo vuole essere un tentativo di dimostrazione circa un metodo d'indagine che prima di esporre qualsiasi tipo di teoria mira a dare una definizione chiara e precisa del suo oggetto al fine di circoscrivere l'argomento ed evitare capziosi ragionamenti eristici che tendono a confondere il pensiero. La sua è una presentazione sistematica delle ideologie e delle opinioni che circolavano nei vari strati sociali dell'Atene del V secolo, tra gli intellettuali, gli aristocratici, gli uomini di commercio, e che per la naturalità e la fattualità delle affermazioni che riporta è ancora di forte impatto e attualità.

La giustizia nello stato di natura si rivela in quell'istinto alla *pleonexia* che incita l'uomo alla violenza e al sopruso sui suoi simili pur di vedere affermata la propria personalità e purtroppo

nonostante la società si sia evoluta talvolta c'è da chiedersi se invece l'uomo non sia regredito. In un mondo multietnico e globalizzato in difficoltà si assiste ad una confusione e ad una crisi dei valori che si fondono tra loro e si perdono. L'insegnamento socratico della ricerca del *ti esti* delle cose non va abbandonato ma anzi è ciò che deve continuare a muovere la curiosità verso una ricerca che non ha mai fine. Ed è su questo sforzo di ricerca che dobbiamo fare affidamento per individuare valori comuni riconosciuti e condivisi, affinché si possa un giorno veramente parlare di una giustizia di uguaglianza e solidarietà che unisca e non divida.

Bibliografia

- Adkins A. W. H., *La morale dei greci da Omero a Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1964.
- Calabi F., [B]*Gige* in Vegetti M. (a cura di), Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento, vol. 2, Napoli Bibliopolis, 1998.
- Campese S., [C]*Cefalo* in Vegetti M. (a cura di), Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento, vol.1, Napoli, Bibliopolis, 1998.
- Candiotta L., *Le vie della confutazione. I dialoghi socratici di Platone.*, Milano, Mimesis, 2012
- Canfora L., *Il mondo di Atene*, Roma-Bari, Laterza, 2011.
- Canino L. L., [G]*La battaglia*, in Vegetti M. (a cura di), Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento, vol. 1, Napoli Bibliopolis, 1998.
- Dover K. J., *La morale popolare greca all'epoca di Platone e Aristotele*, Brescia, Paideia, 1983.
- Gastaldi S., [D]*Dikaion/ dikaiosyne* in Vegetti M. (a cura di), Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento, vol.1, Napoli, Bibliopolis, 1998.
- Ead., [E]*Polemarco* in Vegetti M. (a cura di), Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento, vol.1, Napoli, Bibliopolis, 1998.
- Havelock E. A., *Dike. La nascita della coscienza*, Bari, Laterza, 1983.
- Platone, *Repubblica*, Vegetti M. (a cura di), Milano, Rizzoli (BUR), 2010.
- Vegetti M., [I]*Trasimaco*, in Id. (a cura di), Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento, vol. 1, Napoli , Bibliopolis, 1998.
- Id., [A]*Glaucone*, in Id. (a cura di), Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento, vol. 2, Napoli, Bibliopolis, 1998.

Ringraziamenti.

Ringrazio la professoressa Fulvia De Luise per aver guidato il mio lavoro di tesi e per avermi suggerito letture critiche importanti.

Un grazie particolare va poi alla Comunità terapeutica di Maso Zancanella per il sostegno psicologico e emotivo che mi ha offerto e per gli incessanti incoraggiamenti che il dott. Costa, lo staff medico, gli operatori e il gruppo non hanno mai smesso di darmi. Grazie a tutti ragazzi.