

## STUDI DI STORIA DELLA FILOSOFIA

EMMANUELE VIMERCATI

### LA LEGGE DEL PIÙ FORTE. IL DIBATTITO SU UTILITÀ E GIUSTIZIA IN TUCIDIDE V, 84-116 E PLATONE, *REPUBBLICA* I-II. UN CONFRONTO

1. *Introduzione: il contesto storico-politico dei due testi e la legittimità di un loro confronto*

Il dialogo fra gli Ateniesi e i Meli e i primi due libri della *Repubblica* di Platone costituiscono due importanti esempi del dibattito su utilità e giustizia fra il V e il IV secolo a.C.<sup>1</sup>, un periodo in cui la riflessione filosofi-

---

<sup>1</sup> Gli studi sul dialogo fra gli Ateniesi e i Meli sono molto numerosi. Mi limito qui a segnalare alcuni fra i più significativi: S. HORNBLLOWER, *A Commentary on Thucydides*, 3 voll., Oxford 1991-2008, vol. III, pp. 216-256 (con rassegna bibliografica più recente a p. 218); G. VIANZINO, *Un contrasto politico epocale. Meli e Ateniesi a confronto (Tucidide 5, 83-116)*, Milano 2007; L. CANFORA, *Tucidide e l'Impero. La presa di Melo*, Roma-Bari 2000<sup>2</sup>; K.I.L. SOMMER, *Techné und Geschichte. Eine diskursgeschichtliche Studie zu Thukydides*, Bonn 2006 (sul ruolo e sulla tecnica dei discorsi in Tucidide); A.W. GOMME - A. ANDREWES - K.J. DOVER (eds.), *A Historical Commentary on Thucydides*, 4 voll., Oxford 1945-1970, vol. IV, pp. 155-192; non meno studiata è, ovviamente, la *Repubblica* platonica. Anche in questo caso, mi limito ad alcuni contributi sui primi due libri: M. VEGETTI (a cura di), *Platone. La Repubblica, traduzione e commento*, 7 voll., Napoli 1998-2008, in particolare i voll. I-II; ID. (a cura di), *Platone, La Repubblica*, Milano 2006; ID., *Anthropologies of 'Pleonexia' in Plato*, in M. MIGLIORI - L. NAPOLITANO - D. DEL FORNO (eds.), *Plato Ethicus. Philosophy is Life*, Sankt Augustin 2004, pp. 315-327; M. SCHOFIELD, *Plato. Political Philosophy*, Oxford 2006; CH. ROWE, *The Place of the Republic in Plato's Political Thought*, in G.R.G. FERRARI (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge 2007, pp. 27-54; R. WEISS, *Wise Guys and Smart Alecks in Republic 1 and 2*, in FERRARI (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, pp. 90-115; A. KOSMAN, *Justice and Virtue. The Republic's Inquiry into Proper Difference*, in FERRARI (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, pp. 116-137; M. BONAZZI (a cura

ca e politica ateniese faceva i conti con un drammatico e mutato contesto storico, caratterizzato principalmente dal declino e dalla successiva perdita della *leadership* che Atene aveva saldamente mantenuto nei decenni precedenti<sup>2</sup>.

Il clima di crisi politica in cui Atene è inserita nello scorcio finale del V secolo, contrassegnato dal profondo disagio e dalla progressiva ribellione delle città alleate (in verità iniziata alcuni decenni prima, ma rafforzata col tempo), ormai trasformate in suddite di un impero, e dall'incapacità di gestire i conflitti interni, fra degenerazione delle tendenze democratiche e affermazione della fazione oligarchica, rappresenta il contesto storico più immediato del testo tucidideo, mentre Platone ebbe il tempo di assistere al consolidarsi della potenza spartana e alla successiva e generale situazione di crisi in cui caddero le *poleis* greche (in termini socio-politici, demografici, militari) nel corso del IV secolo<sup>3</sup>.

Tale contesto storico giocò senz'altro un ruolo importante nella composizione dei due testi: Tucidide intende rispecchiare a livello di discussione ideologica una parte del dibattito politico ateniese del V secolo, specialmente nei suoi ultimi decenni, in relazione soprattutto all'atteggiamento tenuto (o da tenere) nell'ambito della politica estera, ma anche della

---

di), *I Sofisti*, Milano 2007; A. NESCHKE-HENTSCHEKE, *Platonisme politique et théorie du droit naturel*, 2 voll., Louvain-Paris 1995-2003; F. VON KUTSCHERA, *Platons Philosophie*, 3 voll., Paderborn 2002, vol. II, pp. 63-74; C. ROWE - M. SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge 2000, pp. 190-207; E. SCHÜTRUMPF, *Konventionelle Vorstellungen über Gerechtigkeit*, in O. HÖFFE (hrsg.), *Platon. Politeia*, Berlin 1997, pp. 29-52; K.A. ALGRA, *Observations on Plato's Thrasymachus: the case for Pleonexia*, in K.A. ALGRA - P.W. VAN DER HORST - D.T. RUNIA (eds.), *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy presented to Jaap Mansfeld on his Sixtieth Birthday*, Leiden 1996, pp. 41-60; K. LYKOS, *Plato on Justice and Power. Reading Book I of Plato's «Republic»*, Albany 1987; T.G.J. BOTER, *Thrasymachus and πλεονεξία*, «Mnemosyne», 39 (1986), pp. 261-281; J. ANNAS, *An introduction to Plato's Republic*, Oxford 1981 (rist. 1985); K.F. MOORS, *Glaucon and Adeimantus on Justice*, Washington 1981; G. GIANNANTONI, *Il I libro della Repubblica di Platone*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 12 (1957), pp. 123-145; uno *status quaestionis*, anche se datato, si può trovare anche in R.C. CROSS - A.D. WOZZLEY, *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, London 1964, pp. 29-41. Infine, sul tema della giustizia nel mondo antico si veda il recente lavoro di C. BEARZOT, *La giustizia nella Grecia antica*, Roma 2008. Ulteriore e più specifica bibliografia sui due testi in questione sarà indicata nel corso del lavoro.

<sup>2</sup> Il dibattito su utilità e giustizia fra V e IV secolo trova attestazione in un ampio spettro di fonti (filosofiche, teatrali, storiche, oratorie), che in questa sede non possono essere discusse, se non in modo cursorio. Nel corso del lavoro mi limiterò a richiamare le opere e i passi di maggior attinenza al nostro discorso.

<sup>3</sup> Recentemente si veda J. BUCKLER - H. BECK, *Central Greece and the politics of power in the fourth century BC*, Cambridge 2008 (con bibliografia relativa).

gestione delle dinamiche interne alla luce dei nuovi equilibri fra le classi sociali (ad esempio, l'accresciuta importanza dei ceti più poveri o servili, un aspetto criticamente sottolineato dall'*Athenaion Politeia* dello Ps.-Senofonte, e l'emergere del "partito" oligarchico con i due colpi di stato, nel 411 e nel 404 a.C.)<sup>4</sup>; Platone, che in giovane età aveva assistito al medesimo spettacolo e che aveva parimenti sentito il bisogno di una riflessione approfondita sulle modalità di comportamento individuale e di gestione del potere politico, nel tentativo di delineare un modello di stato "ideale" sembra inserirsi nella tradizione della letteratura politica utopistica, pur senza essere del tutto impermeabile all'influsso di alcune forme storiche di organizzazione sociale alternative a quella ateniese<sup>5</sup>. I due testi in questione

<sup>4</sup> La politica estera gioca un ruolo prioritario nella *Guerra* di Tucideide, mentre le dinamiche interne a Sparta e ad Atene sembrano descritte soprattutto in funzione del conflitto fra le due città (Tucideide descrive l'oggetto specifico della propria opera come "la guerra fra Peloponnesiaci e Ateniesi, come essi la combatterono fra di loro" (cfr. I, 1, 1). Recentemente, si veda anche SOMMER, *Techne und Geschichte*, pp. 29-30 ("In der Darstellung des Thukydidés geht es nun nicht um das politische Handeln innerhalb des Rahmens einer Polis, das für Protagoras im Zentrum steht, sondern um außenpolitisches Handeln"). Sulla situazione interna ad Atene, cfr., ad esempio, PS.-SENOFONTE, *Athenaion Politeia* I, 2; 4; 5; 10, e il relativo commento in W. LAPINI, *Commento all'Athenaion Politeia dello Pseudo-Senofonte*, Firenze 1997. Cfr. anche S. CATALDI, *La democrazia ateniese e gli alleati (Pseudo-Senofonte, Athenaion Politeia, I, 14-18)*, Padova 1984; ID., *Ἀκολασία e ἰσηγορία di meteci e schiavi nell'Atene dello Pseudo-Senofonte. Una riflessione socio-economica*, in M. SORDI (a cura di), *L'opposizione nel mondo antico*, Milano 2000, pp. 75-101.

<sup>5</sup> È stata più volte notata la somiglianza con alcuni aspetti della società spartana, in relazione soprattutto all'organizzazione e alle finalità dello stato "ideale", e alla gestione della vita pubblica e privata delle due classi superiori. Solo per fare alcuni esempi, la discussione sulla ricchezza e sulla proprietà privata, che richiedono di essere regolamentate e messe in comune (cfr. PLATONE, *Repubblica* V, 449c-450d: "[...] saranno comuni le cose degli amici", un detto forse pitagorico, applicato qui sia alla comunione di donne e di figli, sia a quella delle ricchezze; 458c-d; 464b-c, con riferimento alla proprietà in comune e ai pasti consumati insieme), il sistema educativo (in ampi passi del III libro), la critica alla poesia e ad altre forme artistiche (cfr. *ibi* II, 378a-383c), la gestione dei rapporti familiari (spesso finalizzati al bene dello stato; cfr. *ibi* V, 457c-464e) potrebbero aver direttamente o indirettamente guardato al modello spartano. Il fatto che Platone stesso osservi che "molte delle cose che stiamo dicendo trasgrediscono il costume tradizionale (τὸ ἔθος) fino al punto che potrebbero sembrare ridicole (γελοῖα), se venissero realizzate secondo i nostri discorsi" (cfr. *ibi* V, 452a; la traduzione, anche di seguito, è tratta da Platone, *La Repubblica*, introduzione, traduzione e note a cura di M. Vegetti, Milano 2006, talora con modifiche), potrebbe a sua volta alludere a un modello di società alternativo a quello ateniese. Rimando a M. VEGETTI, [A] Beltista eiper dynata. *Lo statuto dell'utopia nella Repubblica*, in ID. (a cura di), *Platone. La Repubblica* [commentario], vol. IV, pp. 107-147; ID., [G] *La guerra della kallipolis*, in ID. (a cura di), *Platone. La Repubblica* [commentario], vol. IV, pp. 301-334 (entrambi con relativa bibliografia); L. BERTELLI, *L'utopia greca*, in G. FIRPO (a cura di), *Storia delle dottrine politiche, economiche e sociali*, vol. I:

sembrano dunque costituire – in misura differente – una riflessione teorica su un contesto drammaticamente mutato rispetto ai decenni precedenti, nel quale prima Atene e poi, gradualmente, altre *poleis* greche rivelano importanti segnali di crisi<sup>6</sup>.

Il presente lavoro intende proporre un confronto ideologico e argomentativo fra Tucidide e Platone, più volte chiamato in causa dagli interpreti<sup>7</sup>, ma forse non ancora sviluppato appieno. La legittimità di tale confronto è garantita da alcuni fattori. Innanzitutto – come potrà sembrare in parte ovvio – la convergenza dei temi trattati, cioè il dibattito fra utilità e giustizia testimoniato in entrambi i testi in questione. L'interesse di questa convergenza risiede sia nel fatto che le due sezioni sembrano direttamente o indirettamente influenzate dal medesimo (o, comunque, analogo) contesto storico in cui sono inserite, sia nel tentativo di fornire un lucido dibattito ideologico sulle ragioni che stanno a monte di quel contesto e che affondano le radici nella discussione filosofica e politica del V secolo. In altri termini, entrambi gli autori si soffermano sul rapporto fra utilità e giustizia a livello di teoria e di prassi politica<sup>8</sup>. In secondo luogo, la (relativa) vicinanza cronologica di composizione dei due passi, databili rispettivamente alla fine del V secolo (nel caso di Tucidide; forse dopo il 404 a.C.)<sup>9</sup>

---

*L'antichità classica*, Torino 1982, pp. 463-580; ID., *La Sparta di Aristotele: un ambiguo paradigma o la crisi di un modello?*, in R. VATTUONE (a cura di), *Sparta fra tradizione e storia*, Giornata di studio, Bologna, 20 Marzo 2003, Bologna 2004, pp. 9-71. Per gli aspetti maggiormente storici si possono vedere: E. BALTRUSCH, *Sparta. Geschichte, Gesellschaft, Kultur*, München 1998, trad. it. di A. Cristofori, *Sparta. Storia politica e sociale fino alla conquista romana*, Bologna 2002, pp. 26, 59, 68; E. LÉVY, *Sparte. Histoire politique et sociale jusqu'à la conquête romaine*, Paris 2003, trad. it. di G. Schilardi, *Sparta. Storia politica e sociale fino alla conquista romana*, Lecce 2006, pp. 30, 36, 38, 44-47, 60-62; S. HODKINSON, *Property and wealth in classical Sparta*, London 2000, pp. 31-32; S. LINK, *Der Kosmos Sparta. Recht und Sitte in klassischer Zeit*, Darmstadt 1994, pp. 48-53.

<sup>6</sup> Cfr. anche M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 1989, pp. 109-113; S. GASTALDI, *Storia del pensiero politico antico*, Roma-Bari 1998, pp. 93-96, 100-109.

<sup>7</sup> Cfr., ad esempio, J. DE ROMILLY, *Thucydide et l'impérialisme athénien: la pensée de l'historien et la genèse de l'oeuvre*, Paris 1947, pp. 251-253 (anche se credo che fra Tucidide e Platone non vi sia una mera "gradazione di differenza"); F.M. WASSERMANN, *The Melian Dialogue*, «TAPA», 78 (1947), pp. 18-36, in partic. pp. 26-27; GOMME - ANDREWES - DOVER, *A Historical Commentary on Thucydides*, vol. IV, pp. 163-164; VEGETTI, [I] *Trasimaco*, in ID. (a cura di), *Platone. La Repubblica* [commentario], vol. I, pp. 244-245; NESCHKE - HENTSCHKE, *Platonisme politique et théorie du droit naturel*, vol. I, pp. 109-118 e 123-124.

<sup>8</sup> Per Tucidide cfr. SOMMER, *Techne und Geschichte*, p. 123.

<sup>9</sup> Cfr. le discussioni in HORNBLLOWER, *A Commentary on Thucydides*, vol. III, pp. 234-235; DE ROMILLY, *Thucydide et l'impérialisme athénien*, pp. 231-240; C.W. MACLEOD, *Form and Meaning in the Melian Dialogue*, «Historia», 23 (1974), pp. 385-400, in partic. pp. 397-398; GOMME - ANDREWES - DOVER, *A Historical Commentary on Thucydides*, vol. IV, pp. 166-167.

e ad anni non lontani dal 380 (nel caso di Platone, anche se, com'è noto, la data di composizione della *Repubblica* è pure incerta e il primo libro potrebbe essere stato composto precedentemente)<sup>10</sup>. In terzo luogo, l'ispirazione sofistica – unanimemente riconosciuta – delle due sezioni, che fa di loro un'importante testimonianza del dibattito ideologico ateniese fra il V e il IV secolo a.C. In quarto luogo, come vedremo, la vicinanza terminologica dei due testi, che sembrano ricorrere a un vocabolario tecnico comune focalizzato, ma non limitato a espressioni abitualmente attestate, quali *χρήσιμον*, *συμφέρον* e *δίκαιον*, e che potrebbe indicare una diretta dipendenza del testo platonico da quello tucidideo, o, quantomeno, la conoscenza da parte di Platone del passo dello storico. Infine, la forma dialogata dei due testi. A prescindere dall'esistenza di una reale trattativa diplomatica fra le due città<sup>11</sup>, la versione tucididea del dibattito fra Ateniesi e Meli, se non fu costruita appositamente dall'autore, subì certo una signifi-

<sup>10</sup> La data di composizione della *Repubblica* platonica è notoriamente discussa e difficilmente determinabile con precisione. Tuttavia, è opinione diffusa che l'opera possa essere stata iniziata negli anni '80 del IV secolo (cfr. M. VEGETTI, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Roma-Bari 2007<sup>4</sup>, pp. 3-5; ID., *Platone, La Repubblica*, pp. 7-9, che fissa come *terminus post quem* il 392/1, data di rappresentazione delle *Ecclesiazuse* di Aristofane, alle quali Platone avrebbe fatto riferimento nel V libro dell'opera, oppure gli anni immediatamente successivi al 387; cfr. anche H. THESLEFF, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki 1982, pp. 100-110 e 184-186, che tende a retrodatare l'opera). Inoltre, va tenuto presente che il I libro dell'opera era forse stato composto da Platone in precedenza come dialogo autonomo e successivamente inserito (forse con modifiche) come I libro della *Repubblica*. In ogni caso, il dialogo fra Ateniesi e Meli e i primi due libri della *Repubblica* dovrebbero distare circa venti anni (o poco più) quanto a data di composizione. GASTALDI, *Storia del pensiero politico antico*, p. 100, colloca la composizione del I libro "verosimilmente agli anni anteriori al 390", il che lo avvicinerrebbe cronologicamente ancor di più al testo tucidideo. Cfr. ancora GIANNANTONI, *Il I libro della Repubblica di Platone*, pp. 123-132. C.H. Kahn (cfr. *Proleptic composition in the Republic, or why Book I was never a separate dialogue*, «The Classical Quarterly», 43, 1993, pp. 131-142) e K. Algra (cfr. *Osservations on Plato's Thrasymachus*, p. 42 e n. 3 per ulteriore bibliografia) negano che il I libro della *Repubblica* sia stato composto in forma autonoma e precedente rispetto al corpo dell'opera.

<sup>11</sup> Cfr., ad esempio, M. AMIT, *The Melian Dialogue and History*, «Athenaeum», 40 (1968), pp. 216-235; MACLEOD, *Form and Meaning in the Melian Dialogue*, pp. 386 ("historical function", corsivo dell'autore), 389 ("[...] it is based on the facts of the case, not on idle speculation [...]"). A tal proposito, si è discusso sullo *status* politico della città di Melo sia nel corso del V secolo, sia nel frangente storico in questione [416/15 a.C.: colonia spartana, membro della lega delio-attica, città autonoma rispetto a Sparta e ad Atene, e/o città neutrale rispetto al conflitto in corso]. Per ragioni di spazio non posso qui soffermarmi su questo problema, che oltretutto non pertiene direttamente all'oggetto del presente lavoro. Rimando tuttavia a CANFORA, *Tucidide e l'Impero*, pp. 134-152, che passa in rassegna le diverse posizioni in merito, a HORNBLLOWER, *A Commentary on Thucydides*, vol. III, pp. 216-218, e a VIANSINO, *Un contrasto politico epocale*, pp. 33-34).

cativa opera di rielaborazione<sup>12</sup>, come rivelano sia il peculiare carattere di alternanza fra le battute degli interlocutori – una tecnica ispirata al dibattito sofistico e socratico, poi ripreso da Platone, ma poco attestato nella *Guerra del Peloponneso* per illustrare le diverse posizioni politiche<sup>13</sup> –, sia l'apparente volontà di assurgere a modello di argomentazione retorica e, al contempo, di teoria e prassi politica<sup>14</sup>. Tale funzione generale del dialogo – è stato giustamente notato<sup>15</sup> – sembrerebbe innanzitutto dimostrata dall'anonimato degli stessi oratori, quasi che ciascuno di essi, oltre che rappresentare la propria città, portasse in scena un proprio personaggio, una propria “maschera”, ovvero si facesse portavoce di un determinato pensiero politico. Pertanto, l'interesse del passo risiede non soltanto nella sua importanza come documento storico, ma anche nel suo fondamentale carattere “ideologico” e, dunque, universale. In tal senso, esso potrebbe avvicinarsi alla natura ideale, ma pur sempre realistica, di molti dialoghi platonici, dei quali, tuttavia, ci è solitamente noto il nome degli interlocutori.

---

<sup>12</sup> In questo caso tale opera di rielaborazione sembra spingersi oltre il tradizionale metodo tucidideo volto a riferire la “sostanza delle cose dette” (cfr. I, 22, 1-2). Cfr. DE ROMILLY, *Thucydide et l'impérialisme athénien*, pp. 230-231, secondo cui il dialogo è un'opera di Tuciddide; WASSERMANN (cfr. *The Melian Dialogue*, p. 20), secondo cui “[...] there can be no doubt that the dialogue as we read it is Thucydides' invention [...]”; MACLEOD, *Form and Meaning in the Melian Dialogue*, p. 387 (il dialogo è composto “[...] in a highly deliberate manner [...]”).

<sup>13</sup> Una tecnica parzialmente analoga si può riscontrare in II, 71-73, in III, 113 e, forse (ma in modo improprio), in IV, 22, anche se l'estensione del dialogo fra Ateniesi e Meli e la sua efficacia drammatica e narrativa non è paragonabile ai casi precedenti. Si è più volte sottolineato il carattere peculiare e davvero unico di questo dialogo, che sostituisce qui la più tradizionale tecnica dei discorsi accoppiati e in successione (cfr., ad esempio, I, 32-34; 68-86), anch'essi peraltro ispirati al dibattito sofistico (cfr., ad esempio, DE ROMILLY, *Thucydide et l'impérialisme athénien*, p. 231; MACLEOD, *Form and Meaning in the Melian Dialogue*, p. 387; WASSERMANN, *The Melian Dialogue*, p. 19). H.L. HUDSON-WILLIAMS, *Conventional Forms of Debate and the Melian Dialogue*, «American Journal of Philology», 71 (1950), pp. 156-169, sottolinea giustamente che il dialogo tucidideo non costituisce un puro esempio di *sophisticus elenchus*, poiché, più che a confutare la tesi avversaria, le due parti in causa (Ateniesi e Meli) sono intente a esporre la propria decisione politica e ad affermare il proprio punto di vista; inoltre, per quanto assuma un carattere teorico, la discussione rimane pur sempre legata a vicende storiche concrete e, dunque, poco accademiche. In sostanza, non si tratta di un puro esercizio dialettico, ma di una giustificazione dell'operato politico.

<sup>14</sup> Cfr. DE ROMILLY, *Thucydide et l'impérialisme athénien*, pp. 230-231; MACLEOD, *Form and Meaning in the Melian Dialogue*, pp. 385, 387 (“It is conceived rather as an ideal mode of common deliberation about practical matter”), 389; WASSERMANN, *The Melian Dialogue*, pp. 18-23.

<sup>15</sup> Cfr. DE ROMILLY, *Thucydide et l'impérialisme athénien*, p. 230, la quale, pur notando che il dialogo non ha come oggetto l'imperialismo nel suo complesso, ma un frangente ben preciso, sottolinea il valore generale del testo.

I punti di contatto fra i due testi – in termini di somiglianza o di differenza – sono tali che, per certi versi, la discussione platonica sulla giustizia nei primi due libri della *Repubblica* sembra, almeno in parte, una sorta di ripresa o di replica al dibattito tucidideo.

## 2. *Tucidide: la scissione fra etica e politica e la bipartizione dell'orizzonte politico*

### 2.1. Una “giustizia” degli Ateniesi?

Il primo aspetto di interesse nel passo di Tucidide è che la sfera semantica relativa al concetto di δίκαιον – attestata invece molte decine di volte nei primi due libri della *Repubblica*, da parte di tutti gli interlocutori<sup>16</sup> – viene posta in bocca per lo più ai Meli<sup>17</sup>, mentre è meno ricorrente nelle parole degli Ateniesi. Infatti, questi ultimi fanno riferimento al δίκαιον solo in tre passi: al cap. 89 (in due occorrenze), al cap. 105, 4 e al cap. 107. Il significato della prima espressione, δικαίως ἄρχομεν, non dovrebbe essere “comandiamo (o ‘esercitiamo il nostro potere’, o ‘deteniamo il nostro impero’) secondo giustizia”, ma piuttosto “legittimamente”, in quanto gli Ateniesi τὸν Μῆδον καταλύσαντες avevano sconfitto i Persiani. Gli Ateniesi non sembrano dunque riferirsi alla giustizia del loro modo di governare, cioè alla *gestione* del loro impero, ma piuttosto alla legittimità con cui essi hanno *instaurato* il loro potere, derivato dalla vittoria sul Persiano. Più che la rettitudine morale del loro comportamento politico, δικαίως ἄρχομεν sembra qui richiamare il fatto che gli Ateniesi si sono insediati al potere con buone ragioni e che, dunque, il loro impero è sensato, motivato e razionale<sup>18</sup>. Nel secondo passo (cap. 105, 4), invece, essi cer-

<sup>16</sup> Mi limito a segnalare che, nei primi due libri della *Repubblica*, l'aggettivo δίκαιος, in tutte le sue forme, ricorre ben 120 volte; il termine δικαιοσύνη 75 volte. Per le occorrenze di questi termini cfr. *Lexicon I. Plato*, ed. by R. Radice, in collaboration with I. Ramelli and E. Vimercati, Milano 2003, s.vv.

<sup>17</sup> Cfr., ad esempio, V, 86; 90; 98.

<sup>18</sup> Canfora (cfr. *Tucidide e l'Impero*, p. 48, n. 10) richiama opportunamente il passo parallelo di Tucidide VI, 83, 2, in cui, nel dibattito con Ermocrate, Eufemo osserva che gli Ateniesi non si erano recati in Sicilia a sostenere con frasi eleganti che essi comandavano εἰκότως perché avevano sconfitto il barbaro. In questo caso εἰκότως (non diversamente da δικαίως) potrebbe appunto esprimere la naturale legge delle cose, in base alla quale è logico, sensato e comprensibile (cioè, è naturale) che gli Ateniesi comandino, dato che hanno sconfitto il Persiano. Ciò non dovrebbe tuttavia implicare, almeno nel nostro caso, un rimando alla rettitudine morale di tale comando, visto oltretutto che ci si riferisce alla sua istituzione, non alla sua gestione.

cano di dissolvere le speranze circa un possibile intervento spartano a sostegno dei Meli, asserendo che i Lacedemoni “costituiscono l’esempio più manifesto, sulla base della nostra conoscenza, di un popolo per il quale ciò che è piacevole (ἡδέα) è bello (καλά) e ciò che è utile (τὰ ξυμφέροντα) è giusto (δίκαια)”<sup>19</sup>. Manifestando un tono moralmente critico nei confronti degli Spartani, gli Ateniesi intendevano indicare che la loro condotta etica e politica era ben diversa, come in effetti il dialogo tucidideo sembra dimostrare. Infine, in altre due occorrenze gli Ateniesi esprimono considerazioni generali sulla natura della giustizia, affermando (sempre al cap. 89) che “[...] le ragioni del diritto (δίκαια) intervengono nelle questioni umane quando la forza di costrizione delle due parti è equivalente e che in caso contrario i più forti fanno tutto ciò che è in loro potere e i più deboli sono costretti ad accettarlo” e (cap. 107) che “il giusto (δίκαιον) e il bello (καλόν) si perseguono affrontando dei rischi (μετὰ κινδύνου)”. In questi due passi, di estrema importanza per la comprensione del dialogo (vi torneremo sopra più avanti), gli Ateniesi espongono tuttavia alcune considerazioni generali, nelle quali, oltretutto, il concetto di “giustizia” e di “diritto” non si riferisce al loro operato, ma, anzi, gli si oppone.

Sta di fatto che in nessuno di questi casi si può affermare che gli Ateniesi associano il loro potere a un principio di giustizia morale; essi si limitano o a coinvolgere il concetto di giustizia indirettamente, oppure a escludere che il frangente storico in questione consenta l’applicazione del diritto<sup>20</sup>.

## 2.2. La scissione fra etica e politica

In tal senso, nel corso del dialogo la contrapposizione fra Ateniesi e Meli rispecchia con una certa chiarezza quella fra utile e giusto<sup>21</sup>, due ambiti che nella discussione rimangono ben distinti, l’uno posto in bocca ai primi, l’altro ai secondi. Apparentemente sono proprio gli Ateniesi a insistere sulla divergenza fra utilità e giustizia, affermando che quest’ultima può scaturire soltanto in condizione di ἴση ἀνάγκη (cap. 89), cioè di uguale necessità, fra i vari contraenti il patto sociale. Pertanto, la giustizia può esistere solo nel caso in cui le parti in causa si pongono su un piano di equilibrio di forze

<sup>19</sup> Per la traduzione dei passi di Tuciddide ci siamo avvalsi delle due versioni di *Tucidide, La Guerra del Peloponneso*, curate rispettivamente da M. Moggi (Milano 1984) e da F. Ferrari (3 voll., Milano 1985), entrambe in alcuni casi modificate.

<sup>20</sup> Anche A.G. WOODHEAD, *Thucydides on the Nature of Power*, Harvard University Press, 1970, p. 17, sembra riconoscere che gli Ateniesi non si appellano ai δικαιώματα, cioè alle ragioni della “giustizia” (più che del “diritto”).

<sup>21</sup> Il “giusto”, cioè, della morale “tradizionale” o “convenzionale” (cfr. anche MACLEOD, *Form and Meaning in the Melian Dialogue*, p. 389).



e di ἰσονομία politica, nella quale nessuna delle due fazioni è potenzialmente o legittimamente in grado di prevaricare sull'altra. La giustizia presuppone quindi l'uguaglianza delle due parti e, al contempo, ne è garanzia. Ma nel caso in cui, com'è più frequente, questa uguaglianza venga meno e prevalga invece la φύσις ἀναγκαία (l'inevitabile legge naturale delle cose, cap. 105), "i forti fanno ciò che sono in grado di fare e i deboli sono costretti a cedere" (cap. 89)<sup>22</sup>. I Meli hanno ben compreso che questo principio generale è fonte di ispirazione della politica stessa degli Ateniesi, anche nel caso in questione: in ben due occasioni i Meli constatano che gli Ateniesi hanno deciso di "parlare dell'utile (τὸ ξυμφέρον) a scapito/contro il giusto (παρὰ τὸ δίκαιον)" (capp. 90 e 98)<sup>23</sup>. A partire da questa considerazione, infatti, di seguito la posizione tenuta dagli Ateniesi tende a persuadere i Meli non tanto facendo leva su un principio di giustizia o sull'identificazione di quest'ultima con l'utilità, quanto piuttosto facendo comprendere che l'utile di Atene è anche l'utile dei Meli, cioè che l'utile del più forte è anche l'utile del più debole. In altri termini, gli Ateniesi non sembrano far appello a un principio morale di giustizia, ma alla legge naturale inscritta nelle cose, per cui la loro potenza militare li mette in condizione di comportarsi come meglio credono nei confronti dei più deboli, i quali, tuttavia, possono trarre vantaggio dal fatto di rimanere sottomessi ai più forti<sup>24</sup>. Anzi, come si è visto (cap. 107), gli Ateniesi mettono in guardia i Meli dal perseguire il giusto (il δίκαιον), poiché ciò comporterebbe solo un rischio (κίνδυνος) inutile, senza alcuna convenienza pratica.

Dal punto di vista ateniese (cioè del più forte) ne scaturisce un orizzonte politico bipartito: gli Ateniesi constatano che le circostanze in cui è praticabile la via della giustizia sono molto rare e, al contempo, asseriscono la "normalità" e il diritto a esistere della φύσις ἀναγκαία, nella quale è legittimo operare in vista dell'utile; analogamente, i Meli osservano che gli Ateniesi hanno deciso di parlare dell'utile in spregio a ciò che è giusto. Nella posizione degli Ateniesi si assiste a uno slittamento dal concetto di "norma" a quello

---

<sup>22</sup> Su questo si vedano le opportune considerazioni in GOMME - ANDREWES - DOVER, *A Historical Commentary on Thucydides*, vol. IV, pp. 162-164; in particolare, interessante e condivisibile la distinzione operata tra la posizione degli Ateniesi e quella di Callicle nel *Gorgia* di Platone (483b-484a), il quale adotta la tradizionale contrapposizione tra φύσις e νόμος, che invece non è direttamente desumibile dalle parole ateniesi. Condivido Macleod (cfr. *Form and Meaning in the Melian Dialogue*, p. 395) e Wassermann (cfr. *The Melian Dialogue*, pp. 20, 27), secondo i quali il richiamo ateniese dell'inevitabile legge di Natura non contiene in sé elementi di ὕβρις, ma è una constatazione empirica di un dato di fatto immodificabile.

<sup>23</sup> Cfr. anche VIANSINO, *Un contrasto politico epocale*, pp. 69-72.

<sup>24</sup> Cfr. anche DE ROMILLY, *Thucydide et l'impérialisme athénien*, p. 250.

di “diritto”, di “legittimità” o, meglio, di “razionalità”: siccome la φύσις delle cose consiste nel naturale e inevitabile dominio del più forte sul più debole, tale dominio è “giustificato”, cioè motivato e, dunque, ragionevole, poiché in armonia con la natura delle cose. In sostanza, gli Ateniesi trasformano uno stato di fatto in uno stato di diritto, cioè rendono ragione della φύσις constandone la sua realtà e razionalità, e trasformandola in uno stato di legalità formale (νόμος)<sup>25</sup>, senza tuttavia che ciò implichi direttamente il concetto di δίκαιον, che, per quanto possa essere forse presupposto nelle parole degli Ateniesi, come si è visto vi ricorre raramente. Piuttosto, essi constatano l’inevitabile tutela che la natura garantisce al più forte, senza che ciò sia posto in relazione con la rettitudine morale della sua condotta. Il dominio del più forte sul più debole non è né moralmente giusto, né moralmente ingiusto; piuttosto, è un dato di fatto evidente (σαφώς, cap. 105, 2), di cui la politica (e, dunque, la legge) deve prendere atto, senza però darsi troppa preoccupazione delle teorie morali, con cui essa può occasionalmente trovarsi in accordo. Altrimenti detto, il “diritto” in politica è la “ragion di stato”, che può ricorrere anche all’uso della forza. Dice Viansino: “Viene così emancipata dagli Ateniesi la politica del diritto, perché ogni Stato ha diritti suoi da conseguirsi con l’uso della forza [...]”<sup>26</sup>. In tal senso, la politica corrisponde alla sfera di applicazione dell’utile, più che del moralmente giusto, con cui può esserci, al limite, una convergenza accidentale<sup>27</sup>. Nei rari casi di applicabilità della giustizia, bisognerà invece affermare che la legge della φύσις resta temporaneamente sospesa.

### 2.3. Le ragioni dell’etica e della politica

Una volta sancita la frattura fra l’ambito della politica (l’utile)<sup>28</sup> e quello della morale (il giusto), agli Ateniesi non resta che convincere i Meli dell’utilità che anch’essi avrebbero tratto da un pacifico e volontario atto di

<sup>25</sup> Cfr. cap. 105, 2: “Infatti, noi crediamo che, per legge di natura, chi è più forte comandi [...]. E ci serviamo di questa legge (νόμον) senza averla istituita per primi [...]”.

<sup>26</sup> Cfr. VIANSINO, *Un contrasto politico epocale*, p. 36; cfr. anche WASSERMANN, *The Melian Dialogue*, pp. 23-26.

<sup>27</sup> È condivisibile il pensiero di Wassermann (cfr. *The Melian Dialogue*, p. 21), secondo cui la tesi degli Ateniesi e quella dei Meli sono complementari: operando da due punti di vista diversi, insieme esse coprono l’intero arco politico, cioè i rari casi di ἴση ἀνάγκη (dal punto di vista dei Meli) e quelli di disparità di forze (cioè la norma; dal punto di vista degli Ateniesi). A p. 27 Wassermann osserva giustamente che la contrapposizione Ateniesi-Meli non equivale a quella λόγος δίκαιος-λόγος ἄδικος, né il discorso ateniese può essere considerato un semplice esempio della tesi trasimachea secondo cui il giusto è l’utile del più forte.

<sup>28</sup> Come detto, in politica la giustizia è applicabile solo nei rari casi di ἴση ἀνάγκη, ma ciò rappresenta un’eccezione alle regole politiche.

sottomissione ad Atene. Ciò sembrerebbe la prova della sancita bipartizione fra etica e politica: infatti, per convincere i Meli a sottomettersi, gli Ateniesi fanno appello soltanto al concetto di utilità comune che ne sarebbe scaturita, non certo alla giustizia del loro atto di aggressione<sup>29</sup>. Al cap. 91 gli Ateniesi affermano di essere convenuti a Melo per avvantaggiare il loro impero (ἐπ' ὠφελίᾳ τῆς ἡμετέρας ἀρχῆς) e, al contempo, per assicurare la sopravvivenza – più che la “salvezza” – dei Meli (ἐπὶ σωτηρίᾳ τῆς ὑμετέρας πόλεως), da cui si deduce l'identificazione fra utilità e dominio (ἀρχή) per il più forte e fra utilità e sopravvivenza (σωτηρία) per il più debole. Ma, in ogni caso, entrambe le parti in causa si troverebbero in condizione di vantaggio (χρησίμως δ' ὅμᾳς ἀμφοτέροις). Ciò è reso possibile dal fatto che – osserva l'Ateniese Eufemo, in un contesto non troppo dissimile, verso gli abitanti di Camarina (cfr. VI, 85, 1) – “nessun utile è irrazionale”, e, dunque, perseguire il proprio vantaggio significherebbe per gli Ateniesi rispecchiare una razionale legge di natura, che, come tale, potrà ricadere positivamente anche sui Meli.

Accettare la sottomissione ad Atene, pertanto, è sinonimo non di viltà o di follia (ἄλογία, cap. 111), ma di saggio, lucido ed equilibrato calcolo politico (σωφροσύνη, capp. 101, 111)<sup>30</sup>, poiché significa saper riconoscere la ragionevole legge naturale delle cose (πρέπον, φύσις ἀναγκαία, cap. 111). La saggezza politica – osservano gli Ateniesi – impone al più debole non tanto di sperare (ἐλπὶς, capp. 102-103) in una possibile libertà (ἐλευθερία, cap. 112) futura e illusoria, quanto piuttosto di non opporsi al più forte (πρὸς τοὺς κρείσσονας πολλῶ μὴ ἀνθίστασθαι, cap. 101), di non esporsi al pericolo (κίνδυνος, cap. 103) e di perseguire l'utile generale salvando se stesso. L'asservimento di Melo viene così presentato non come un atto di sottomissione, ma come una forma di protezione che salvaguarderebbe la sopravvivenza dell'isola, ponendola al riparo da altre e più pericolose aggressioni<sup>31</sup>. Se

<sup>29</sup> È logico che un appello alla giustizia della loro politica estera e, quindi, della loro aggressione, sarebbe stato ancor più efficace rispetto a uno fondato sulla sola utilità comune. La sancita divergenza fra etica e politica, tuttavia, non consente ancora agli Ateniesi di appellarsi al δίκαιον come presupposto della loro azione, per quanto esso possa essere sottinteso, almeno nei termini espressi da Trasimaco (cfr. *infra*).

<sup>30</sup> Sul non semplice significato di σωφροσύνη cfr. GOMME - ANDREWES - DOVER, *A Historical Commentary on Thucydides*, vol. IV, pp. 169-170, HORNBLLOWER, *A Commentary on Thucydides*, vol. III, pp. 239-240, e WOODHEAD, *Thucydides on the Nature of Power*, pp. 43-53.

<sup>31</sup> Naturalmente, questa argomentazione degli Ateniesi pone un problema: stando al diritto della φύσις, un'eventuale (presente o futura) aggressione contro Melo da parte di un'altra potenza sarebbe ugualmente legittima e comprensibile nei termini del dominio del più forte sul più debole. Tuttavia, gli Ateniesi sembrano apparentemente sottintendere che la loro “tirannia” sarebbe stata meno gravosa e più conveniente per i Meli, rispetto a quella di un'altra potenza. Questo giustifica la richiesta di pacifica sottomissione a Melo. Dalle parole degli Ateniesi emerge comunque il fatto che, per legge naturale, Melo sarebbe stata destinata ad essere aggredita e conquistata da qualche città più forte.

si ammette che il primo e più immediato principio di utilità per una *polis* è la sua sovranità e la sua indipendenza dallo straniero (αὐτονομία ed ἐλευθερία)<sup>32</sup>, nelle parole degli Ateniesi si potrà notare una svalutazione del concetto di utile per i Meli, i quali, in condizione di debolezza, sono costretti a veder declassata la loro speranza di conservare la libertà a quella di un semplice mantenimento in vita (σωτηρία). Pertanto, si potrebbe concludere che la “politica del più forte” a cui fanno appello gli Ateniesi garantisce un’utilità a pieno titolo a chi detiene il potere maggiore<sup>33</sup> e una limitazione del danno, più che un vero e proprio utile, al più debole, che vede dunque ridimensionate le proprie aspirazioni<sup>34</sup>.

L’efficacia dell’argomentazione ateniese poggia sulla contrapposizione tra la dimensione cronologica del presente (τὰ παρόντα), che contempla la possibilità di un lucido calcolo politico in vista dell’utile, e quella del futuro (τὰ μέλλοντα), avvolta nelle nebbie di improbabili congetture (ὑπόνοιαι) e di una vana speranza (ἐλπίζ) di salvezza, alimentata da improbabili aiuti spartani (capp. 87; 103; 105, 4)<sup>35</sup>. Il saggio comportamento politico deve riconoscere l’esistenza di una natura necessitante (il più forte domina sul più debole), tenendo conto della quale deve poi mirare all’utile individuale e generale. La convergenza di queste due forme di utilità è dimostrata dal fatto che la sottomissione dei Meli arrecherebbe vantaggio sia al più forte, che vedrebbe assicurato, consolidato e accresciuto il proprio potere, sia al più debole, che vedrebbe garantita la propria sopravvivenza. Viceversa, un’eventuale ribellione dei Meli rischierebbe di causare il danno sia di quelli, poiché gli Ateniesi sarebbero costretti a intervenire con la forza, sia degli Ateniesi, il cui impero sarebbe così minacciato dal pericolo di altre ribellioni sull’esempio di Melo (cap. 91, 1). Pertanto, l’ordine naturale delle cose è disposto in vista dell’utile generale e le due parti in causa – il più forte e il più debole – devono contribuire a garantirlo nel rispetto ciascuno del proprio ruolo. La pacifica sottomissione del più debole non è dunque un atto di viltà, ma di responsabilità verso se stesso e verso gli altri, in vista di un vantaggio comune.

<sup>32</sup> Così anche GOMME - ANDREWES - DOVER, *A Historical Commentary on Thucydides*, vol. IV, p. 160. Su questo discorso cfr. SOMMER, *Techne und Geschichte*, pp. 31-32.

<sup>33</sup> Senza dimenticare la possibilità di un errore di valutazione da parte del più forte su ciò che gli sia effettivamente utile (su questo si veda *infra*).

<sup>34</sup> Dice Wassermann (cfr. *The Melian Dialogue*, p. 28): “Like tragic heroes they have the choice only between evils: whether to sacrifice their physical existence by saying no to the Athenian proposal, or their moral existence by saying yes [...]”.

<sup>35</sup> Cfr. anche HORNBLLOWER, *A Commentary on Thucydides*, vol. III, pp. 221-223 (sull’eventualità di aiuti spartani), 231 (sulla dinamica presente-futuro); GOMME - ANDREWES - DOVER, *A Historical Commentary on Thucydides*, vol. IV, p. 160.

Gli Ateniesi sembrano dunque far rientrare nella sfera politica i concetti di natura e di necessità, di utilità generale, di sicurezza e stabilità (ἀσφάλεια, capp. 97 e 107) di razionalità e di saggezza (come lucido calcolo), di legalità formale, e la pragmatica idea di un primato del presente sul futuro; viceversa, la difesa argomentativa dei Meli poggierebbe su un vano appello alla morale, la quale, se irrazionalmente applicata alla politica<sup>36</sup>, sarebbe foriera di speranze illusorie e di pericolo comune (per il più debole e per il più forte).

La frattura fra utilità e giustizia è invece ricomposta nel discorso dei Meli, i quali constatano l'impossibilità che una stessa utilità accomuni il più forte al più debole, poiché – filosoficamente parlando – due cose opposte, il dominio (ἀρχή, ateniese) e la sottomissione (δουλεία, dei Meli), non possono avere il medesimo effetto (cap. 92). I Meli sembrano invece richiamare il tradizionale accostamento socratico fra utilità e giustizia<sup>37</sup> affermando che l'utile (χρήσιμον) scaturisce dal fatto di preservare il bene comune (τὸ κοινὸν ἀγαθόν), di mantenere un atteggiamento di giustizia verso chi è in pericolo e di persuadere con le parole, invece che sottomettere con la violenza. Rovesciando il discorso degli Ateniesi, i Meli osservano che assicurare il bene e la libertà di tutti – dunque anche dei più deboli – è garanzia di utilità sia per i più deboli, che per i più forti (cap. 90). Pertanto, la validità del principio di giustizia e la sua identificazione con l'utile generale sono propugnate proprio dai Meli, agli occhi dei quali la scissione fra etica e politica è solo un *escamotage* degli Ateniesi per legittimare la propria condotta moralmente ingiusta. Infatti, sono proprio i Meli a chiamare in causa il δίκαιον come principio guida della saggia condotta politica, criticando gli Ateniesi per la loro ingiustizia (cap. 104).

<sup>36</sup> Cfr. ancora ἀλογία (cap. 111).

<sup>37</sup> Alcuni passi trasmessi da Senofonte sembrano risentire di un tono simile; cfr., ad esempio, *Memorabili* I, 2, 10 (“quanti coltivano la saggezza [φρόνησις] e si credono capaci di insegnare ai cittadini il vero utile [συνφέρον], non sono affatto violenti [βίαιοι], ben sapendo che alla violenza si accompagnano inimicizie e pericoli [κίνδυνοι], mentre mediante la persuasione si ottengono gli stessi risultati senza pericoli e, anzi, con affetto”, un passo che rivela più di una somiglianza terminologica con il dialogo tucidideo); 2, 57; 2, 63 (“chi chiedeva oro, argento, tirannide o altre cose simili, secondo lui, era come se, con la sua preghiera, pregasse per una partita a dadi, per una battaglia o per qualche altro affare dall'esito evidentemente incerto [τῶν φανερώς ἀδήλων]”, che sembra richiamare l'incertezza e l'instabilità della condizione melia, qui applicabile invece a quella degli Ateniesi, che, mostrandosi formalmente devoti verso le divinità, pregavano per qualcosa il cui esito era imprevedibile, cioè la vittoria in guerra); IV, 1, 5 (interessante sull'onorabilità pubblica di chi non sa). La traduzione è tratta da G. GIANNANTONI ET AL. (a cura di), *Socrate. Tutte le testimonianze: da Aristofane e Senofonte ai Padri Cristiani*, Roma-Bari 1986. Si possono vedere anche i numerosi accostamenti fra utilità e giustizia in PLATONE, *Alcibiade I* 113d-118a; *Liside* 210d, 220b; *Protagora*, 333d ss.; *Gorgia* 499d; *Menone* 87e ss.

In questo gioco di persuasione reciproca, gli stessi termini del dibattito politico vengono connotati con valori semantici antitetici a seconda degli interlocutori. I casi più evidenti sono quelli di ἐλπίς e di σωτηρία. I Meli sono i primi a dichiarare (cap. 102) di avere speranza che la situazione si possa ancora sistemare a loro vantaggio, cioè che si riesca a perseguire la giustizia, il bene comune e, dunque, la loro stessa salvezza. Quella “speranza” che qui esprime la legittima aspirazione all’utile comune in quanto scaturito dal bene, alla luce della *Realpolitik* ateniese diviene invece sinonimo di illusione (richiamata dai soccorsi ἀφανείς attesi dai Meli, cap. 103)<sup>38</sup>, di irrazionale pulsione al pericolo (capp. 98, ἀλόγιστον, 103, κίνδυνος), di afflizione (λυμναίνεται, che accompagna le speranze, cap. 103), di sventura (πιεζομένους, cap. 103). La politica – sembrano dire gli Ateniesi – non è fatta di speranze, di sogni o di illusioni sul futuro, ma di lucido calcolo sul presente, che, solo, può garantire l’utile di ciascuno.

Questa utilità, che per gli Ateniesi corrisponde al loro ἀρχή, per i Meli si chiama innanzitutto σωτηρία. Essi intendono questa loro aspirazione come la libertà (ἐλευθερία) che li pone al di fuori del dominio del più forte, mentre gli Ateniesi fanno notare che la fisiologica sottomissione del più debole al più forte arreca vantaggio sia al dominio dell’uno, sia alla sopravvivenza dell’altro. Paradossalmente, nelle parole degli Ateniesi il pericolo non sta nella sottomissione da parte dei Meli, ma nel vano tentativo di aspirare a una libertà immaginaria. Questa aspirazione, infatti, sovverte l’ordine naturale delle cose (il primato del forte sul debole) e, dunque, rischia di produrre un danno per tutti. Ecco perché – osservano gli Ateniesi (cap. 91) – la cosa più terribile è che i soggetti si ribellino di propria iniziativa e sottomettano chi li comanda. Il vero pericolo, dunque, non sta negli Ateniesi verso i Meli, ma nei Meli verso gli Ateniesi, poiché ciò contrasta con i dati della φύσις. Invece, l’autentica salvezza per i Meli consiste nel “non opporsi a chi è molto più forte” (cap. 101). In tal senso, il concetto di σωτηρία sembra applicabile anche agli Ateniesi, i quali temono che un eventuale dissenso di Melo possa scatenare una reazione fra le città dell’impero, mettendone a rischio la sua stabilità (τὸ ἀσφαλές, cap. 97; ἀσφάλεια, cap. 107) e la sua esistenza. In qualche modo, sembra quasi che l’aggressione ateniese sia in ultima analisi determinata da un timore di perdere ciò che è ormai consolidato e che, dunque, la sopravvivenza stessa dell’impero ateniese possa essere in pericolo<sup>39</sup>. I Meli – è stato osser-

<sup>38</sup> Su cui si può vedere HORNBLLOWER, *A Commentary on Thucydides*, vol. III, p. 241.

<sup>39</sup> Un concetto sottolineato anche da Pericle (cfr. II, 63, 2) e da Cleone (cfr. III, 37, 2), che, paragonando l’impero ateniese a una tirannia, rilevano il pericolo di mostrarsi deboli di fronte ai propri sudditi, mettendo così a repentaglio la stabilità del proprio potere. Su questo cfr. anche HORNBLLOWER, *A Commentary on Thucydides*, vol. III, p. 219; MACLEOD, *Form and Meaning in the Melian Dialogue*, pp. 390-395 (gli Ateniesi sarebbero addirittura “victims of their own power”); DE ROMILLY, *Thucydide et l’impérialisme athénien*, pp. 240-242; WOODHEAD,

vato – devono essere sottomessi non “nonostante” la loro debolezza, ma proprio a causa di essa<sup>40</sup>.

La pragmatica e cinica giustificazione dell'ἀρχή da parte degli Ateniesi affiora con evidenza al cap. 105, 2, dove – rivolti ai Meli – essi affermano di essere “certi che voi e altri vi sareste comportati nello stesso modo se vi foste trovati padroni della nostra stessa situazione di potenza”, un'osservazione che sembra lucidamente richiamata dal celebre mito platonico di Gige<sup>41</sup>, con il quale Glaucone intende dimostrare che, messi in uguale condizione di prevaricare ingiustamente sugli altri, il giusto e l'ingiusto<sup>42</sup> si comporterebbero allo stesso modo. Parafrasando il pensiero degli Ateniesi alla luce di Glaucone, il solo motivo per cui i Meli in quel frangente facevano appello a un principio di giustizia era perché non si trovavano in condizione e non avevano la forza per commettere ingiustizia (πλεονεξία, con termine tucidideo)<sup>43</sup>. Ma, in caso contrario, avrebbero tenuto la stessa condotta degli Ateniesi. Chi critica l'ingiustizia<sup>44</sup> – sostiene Glaucone – solitamente lo fa perché teme di esserne vittima, non certo perché sa di poterla compiere<sup>45</sup>. Se una persona si trovasse nelle condizioni di commettere ingiustizia per il proprio vantaggio e non lo facesse, sarebbe da considerare un folle o un demente (ἀνοητότατος, ἀθλιώτατος)<sup>46</sup>. Per quanto nelle parole degli Ateniesi il tema della giustizia e dell'ingiustizia – come si è visto – sia secondario rispetto a quello dell'utilità, la razionalità dell'ingiusto che ricerca il proprio interesse e l'insensatezza di colui che, potendolo fare, non lo fa, sembra avere qualcosa in comune con il pensiero degli Ateniesi di Tuciddide. Infatti, come vedremo, il discorso platonico potrebbe essere anticipato dalla qualifica di ragionevolezza attribuita al perseguimento del χρήσιμον<sup>47</sup> e, viceversa, di “follia” (ἀλογία τῆς

---

*Thucydides on the Nature of Power*, pp. 159-160. Non mi soffermo qui sul problema della “necessità” o dell’“occasionalità” dell’aggressione ateniese, se cioè essa sia stata effettivamente progettata e deliberata in quanto frutto di una libera scelta, o se, invece, sia stata l’inevitabile conseguenza della politica imperialistica ateniese, che aveva condotto Atene a dover consolidare o estendere sempre più il proprio potere, paradossalmente per evitare il suo crollo (cfr. la discussione su ἀνάγκη e καιρός come “motori” e motivi dell’azione secondo la Sofistica in SOMMER, *Techne und Geschichte*, pp. 47-55 e 115-126, in cui l’autrice, peraltro, non nega agli Ateniesi la facoltà di agire liberamente in politica estera, anche in condizioni di apparente necessità).

<sup>40</sup> Cfr. HORNBLOWER, *A Commentary on Thucydides*, vol. III, p. 238.

<sup>41</sup> Cfr. PLATONE, *Repubblica* II, 359c ss.

<sup>42</sup> Ovvero, le persone considerate tali.

<sup>43</sup> Cfr. PLATONE, *Repubblica* II, 359a-b.

<sup>44</sup> Ovvero, ciò che egli o la società (la *communis opinio*) considerano tali.

<sup>45</sup> Cfr. PLATONE, *Repubblica* II, 359a-360e.

<sup>46</sup> Cfr. *ibi* 360d-361a.

<sup>47</sup> Anche nell’asserzione di Eufemo in VI, 85, 1 (cfr. anche VIANINO, *Un contrasto politico epocale*, p. 71).

διανοίᾳς, cap. 111, 2) attribuita alla condotta dei Meli, che, in preda a vane speranze e a un'illusoria ricerca di giustizia, perdono di vista la loro stessa sopravvivenza (cioè il loro utile), nel tentativo di raggiungere ciò che non è alla loro portata.

#### 2.4. Una “giustizia” divina?

Un ultimo aspetto di rilievo nel dialogo consiste nel rapporto con la divinità, anche in questo caso ambivalente, a seconda dell'approccio rispettivamente dei Meli e degli Ateniesi, e che – come vedremo – avrà una chiara ripresa nel discorso platonico. Nel cap. 104 i Meli sembrano esprimere la tradizionale e rassicurante visione secondo cui gli dei guarderebbero con simpatia alla condotta etica e politica “giusta” e avvantaggerebbero coloro che si ispirano a un tale comportamento. Pertanto, i Meli, che si considerano persone “pie” (ῥῆστοι) e che osteggiano l'“ingiusto” operato ateniese in sede politica (οὐ δικαίους), non possono che ritenere che gli dei stiano dalla loro parte, poiché sarebbe impensabile che essi si pongano a difesa della sopraffazione<sup>48</sup>. E ciò – sostengono i Meli – sarebbe dimostrato dalla sopravvivenza e dalla libertà che la Sorte e gli dei hanno fino a quel momento garantito all'isola (cap. 112, 2). L'argomentazione melia si basa dunque sulla prevedibile (e certo non del tutto irragionevole, οὐ παντάπασιν οὕτως ἀλόγως, cap. 104) contrapposizione giustizia-ingiustizia<sup>49</sup>, la cui “ingenuità”, tuttavia, non tiene conto né delle caratteristiche che la tradizione attribuiva abitualmente agli dei (ben illustrate invece nelle parole degli Ateniesi e, successivamente, in quelle di Glaucone e di Adimanto, nel testo platonico), cioè il loro rapporto con le offerte e con i sacrifici, né della separazione tra l'ambito etico e quello politico. Credendo di poter attribuire all'operato degli Ateniesi una qualifica – quella di ingiustizia – che richiederebbe invece di essere discussa e che, soprattutto, pertiene alla sfera dell'etica e non a quella della politica, i Meli si sentono “rassicurati” dal sostegno che gli dei avrebbero “logicamente” dato loro. Diversamente (cap. 105), l'approccio degli Ateniesi rivela il loro spirito pragmatico anche in materia religiosa: infatti, essi affermano che il loro comportamento non si discosta in nulla dalla *communis opinio* degli uomini sulle divinità, cioè dalle caratteristiche che la tradizione greca attribuiva a queste ultime. Se confrontato con la presentazione di Platone<sup>50</sup>, ciò

<sup>48</sup> Su questo cfr. anche GOMME - ANDREWES - DOVER, *A Historical Commentary on Thucydides*, vol. IV, p. 172.

<sup>49</sup> Daccapo, su ciò che i Meli intendono con questi due termini.

<sup>50</sup> Cfr. *Repubblica* II, 365b-366b.



dovrebbe probabilmente significare che gli Ateniesi non mancavano di celebrare feste e di fare offerte e sacrifici agli dei, i quali, dunque, non potevano che mostrare gratitudine nei confronti di cittadini formalmente e ufficialmente così “devoti”. Pertanto, gli Ateniesi confutano le parole dei Meli sostenendo di non trascurare in nulla i doveri rituali dei buoni credenti e, indirettamente, facendo loro notare la diversità tra l’oggetto specifico dell’etica e quello della politica, il che impedirebbe di qualificare l’operato politico ateniese come “ingiusto”<sup>51</sup>.

## 2.5. Il giudizio di Tucidide

A questo punto, è opportuno trarre alcune conclusioni sul passo. L’aspetto più sorprendente e significativo per il nostro discorso è senz’altro la scelta di Tucidide di porre in sistematica contrapposizione – con un dialogo a “botta e risposta” – il pragmatico approccio alla realtà e la cinica tecnica argomentativa degli Ateniesi, e l’ingenua *Weltanschauung* dei Meli, che credono di poter applicare il metro della giustizia – cioè dell’etica – a tutti gli ambiti della realtà, oltretutto senza entrare nel merito della discussione<sup>52</sup>. La debolezza della posizione dei Meli e la loro infondata convinzione nell’aiuto divino vengono drammaticamente smascherate con la sconfitta e la tragica fine degli abitanti dell’isola, un evento che sembra tristemente richiamare il principio “*contra factum non valet argumentum*”. Potrebbe essere di qualche aiuto una sintesi schematica delle contrapposizioni presenti nel passo, come segue<sup>53</sup>:

---

<sup>51</sup> Condivido WASSERMANN, *The Melian Dialogue*, p. 31: “There is no denial of the existence of the gods, but they do not interfere with the laws of nature as expressed in the political sphere by the rule of the strong. It is Thucydides’ belief that power itself is neither good nor bad, and when used in accordance with the universally recognized rules of the political game, does not upset the natural (that is to say, also the moral) order. Both Euripidean tragedy and Platonic philosophy face the same problem; how to combine the traditional belief in a world directed by the gods with the strong appeal made by the new scientific approach to the impersonal and apparently inflexible forces in nature and society”.

<sup>52</sup> Tenuto conto dello scontro che il relativismo protagoreo e il nichilismo gorgiano avevano causato nella teoria della conoscenza, con gravi conseguenze anche nella definizione dell’ordine morale, che richiedeva dunque di essere quantomeno ridiscusso: cfr., ad esempio, SOMMER, *Techne und Geschichte*, pp. 40-43; UNTERSTEINER, *I sofisti*, Milano 1996, pp. 35-114 (su Protagora), 201-276 (sul pensiero ontologico, gnoseologico ed etico di Gorgia); ROWE - SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, pp. 89-101.

<sup>53</sup> Utili alcuni riferimenti in DE ROMILLY, *Thucydide et l’impérialisme athénien*, p. 246, n. 2, che qui ampliamo e completiamo.

SFERA DELLA POLITICA	SFERA DELL'ETICA
- Natura	- Diritto del più debole alla libertà e all'indipendenza (ἐλευθερία, αὐτονομία)
- Necessità	- <i>Idem</i> come sopra
- "Evidente" e "logico" dominio del più forte (potere della φύσις)	- Rifiuto del dominio del più forte e appello alla giustizia (δίκαιον)
- Razionalità; lucido calcolo	- Congiecture (ὑπόνοιαι) e speranze (ἐλπίς, vane, secondo gli Ateniesi)
- Saggezza	- Speranza (vana) e follia (ἄλογία τῆς διανοίας, ἄνοια), secondo gli Ateniesi
- Perseguimento dell'utile (συμφέρον ο χρήσιμον generale, secondo gli Ateniesi; particolare, secondo i Meli)	- Perseguimento del giusto (δίκαιον), del bene comune (κοινὸν ἀγαθόν) e, conseguentemente, del vantaggio generale
- Potere o Impero (ἀρχή)	- Libertà
- Legittimità formale dell'impero e del potere detenuti (in quanto derivati dalla vittoria sul Persiano) e loro accordo con la natura delle cose (φύσις)	- Ingiustizia sostanziale nell'operato in politica estera; opposizione fra χρήσιμον e δίκαιον
- Attenzione al presente (τὰ παρόντα)	- Speranza nel futuro (τὰ μέλλοντα)
- Stabilità (ἀσφάλεια)	- Pericolo (κίνδυνος) e incertezza (secondo gli Ateniesi)
- Sopravvivenza (σωτηρία, dell'impero) e mantenimento (del potere)	- Sopravvivenza e difesa della propria autonomia, sovranità e libertà
- Schiavitù (δουλεία, a danno del più debole, i Meli; dal punto di vista dei Meli)	- Libertà
- Formale rispetto dei doveri verso le divinità (feste, offerte, sacrifici)	- (Presunto) sostegno da parte delle divinità, che stanno dalla parte dei "giusti" (eticamente)

Si è discusso a lungo sulla posizione che Tucidide terrebbe apparentemente nel corso del dialogo e, in particolare, sulla possibilità che esso voglia rappresentare una sorta di “denuncia” critica nei confronti dell’imperialismo ateniese. Ebbene, lasciando aperta la discussione dal punto di vista storico, in una prospettiva squisitamente filosofica il cinismo degli Ateniesi e la crudezza dell’esposizione tucididea non sembrerebbero legittimare una conclusione di questo tipo<sup>54</sup>, che presupporrebbe che l’autore fosse schierato dalla parte dei Meli, i quali invece, pur giustamente e strenuamente impegnati a difendere fino all’ultimo la loro isola, in termini prettamente filosofici manifestano una certa ingenuità e inadeguatezza argomentativa.

Nel constatare una realtà di fatto, cioè l’esistenza in natura di alcuni soggetti dotati della forza necessaria per comandare e di altri in condizione di debolezza, Tucidide sembra piuttosto affermare la scissione fra etica e politica e, al contempo, il diritto a esistere dell’utile nell’ambito della politica stessa, che si occupa solo o principalmente di ciò che arreca vantaggio ai singoli stati o alla comunità in generale. Dunque, per quanto non si neghi lo spazio a precise norme di giustizia (quali che siano) – sembra dire l’autore –, esse non possono travalicare il loro ambito di applicazione specifico, cioè la morale, pretendendo di valere anche nella gestione delle relazioni sociali, politiche e internazionali.

La separazione fra etica e politica poggia su una differenza non soltanto di oggetto e di scopi, ma, alla luce del pensiero sofisticato, anche di metodo, cioè di tecnica. Una volta trasformata la virtù (la giustizia, in questo caso) in un sapere tecnico, cioè in un insieme di conoscenze finalizzate a uno scopo pratico ben preciso, Tucidide non poté che constatare la divergenza fra etica e politica in termini di procedure, di contenuti e di finalità. Ciò che distingue la tecnica politica dalla giustizia intesa come tecnica, potremmo dire, sono sia le “regole del gioco”, sia la natura del gioco stesso<sup>55</sup>.

Pertanto, l’errore dei Meli consiste essenzialmente nella confusione tra questi due precisi ambiti, ovvero nella pretesa di applicare i criteri della morale e della giustizia alla sfera delle relazioni fra gli stati, in sostanza di sovrapporre i confini del giusto a quelli dell’utile. Altrimenti detto, i Meli agiscono politicamente come se si trovassero in condizioni di *ἴση ἀνάγκη*

<sup>54</sup> Nonostante DE ROMILLY, *Thucydide et l’impérialisme athénien*, pp. 243-244 e WOODHEAD, *Thucydides on the Nature of Power*, p. 158 (quest’ultimo più condivisibile nella misura in cui riconosce che, per Tucidide, l’atteggiamento ateniese sarebbe valido in termini argomentativi, meno invece in termini pratici).

<sup>55</sup> Su questo può essere di aiuto SOMMER, *Techne und Geschichte*, pp. 18-24 (e relativa bibliografia).

con gli Ateniesi, come se tali condizioni fossero la norma e non, invece, l'eccezione, che rappresenterebbe peraltro l'unico caso in cui etica e politica operano con le stesse regole. In termini insiemistici si potrebbe dire che l'intersezione fra l'insieme  $P$  (quello della politica) e l'insieme  $E$  (quello dell'etica) è un insieme  $K$ , in cui sono contenuti i rari casi, comuni a  $P$  e a  $E$ , di relazioni politiche fra soggetti di uguale potenza e con uguale capacità di coercizione. Lo stesso si otterrebbe sostituendo l'insieme  $E$ , quello dell'etica, con un altro insieme che chiameremmo  $G$ , quello della giustizia. Come detto in precedenza, l'errore politico dei Meli che Tucidide sembra mettere in luce troverebbe conferma proprio nella tragica conclusione della vicenda, la quale testimonia dunque l'adeguato e vincente approccio degli Ateniesi, abili a perseguire il proprio vantaggio (non più quello dei Meli, brutalmente sconfitti), e l'errore di valutazione degli isolani. Piuttosto, se – come è legittimo – si vuole trovare un elemento di critica da parte dell'autore nei confronti della propria città, esso dovrà pure essere valutato in termini di vantaggio politico. Gli Ateniesi, cioè, sembrano non rendersi conto che il tipo di politica che stavano conducendo ormai da tempo avrebbe alla fine danneggiato anche loro stessi, scatenando una reazione generale che sarebbe andata a scapito del loro stesso utile<sup>56</sup>. In tal senso, la critica tucididea all'impero e alla politica ateniese, quale emergerebbe dal dialogo in questione, va ben al di là del biasimo morale per una presunta aggressione “ingiusta”, perché ciò richiederebbe di discutere dell'essenza della giustizia, cosa che non viene fatta, e dell'eventuale, quanto improbabile, applicazione dei criteri etici all'ambito politico, che Tucidide stesso non sembra accogliere nel passo. L'autore sembra forse incline a un approccio alle relazioni internazionali che, senza perdere di vista l'utile, che resta lo scopo primario, non calpesti però palesemente i più elementari principi di giustizia; questo non per ragioni morali, ma perché ciò finirebbe per mettere in pericolo lo stesso perseguimento del vantaggio individuale e comune. In sostanza, chi vuole perseguire pienamente i propri fini politici deve tener conto in qualche caso di alcune leggi morali<sup>57</sup>, senza le quali – così sembrano attestare i fatti, cioè l'esempio ateniese – anche l'utile è minacciato. Forse è proprio questo (limitato e parziale) equilibrio che può essere legittimamente chiamato – con le parole degli stessi Ateniesi – “saggezza politica”.

---

<sup>56</sup> Come sembra far notare anche Diodoto, in un contesto diverso, ma analogo (cfr. TUCIDIDE III, 44 e 47, 4). Cfr. anche SOMMER, *Techne und Geschichte*, pp. 134-137 e CANFORA, *Tucidide e l'Impero*, p. 85, n. 47.

<sup>57</sup> Quali che siano, per quanto dotate di un ampio o generale consenso.

### 3. Platone: la φύσις, la πλεονεξία e il potere

#### 3.1. La coerenza delle tesi di Trasimaco

Nei primi due libri della *Repubblica* Platone porta in scena quattro tesi centrali sul tema della giustizia e dell'ingiustizia, per bocca rispettivamente di Trasimaco (le prime due, nel I libro)<sup>58</sup>, di Glaucone e di Adimanto (nel II libro)<sup>59</sup>. In questa sede non prendo in considerazione le proposte di definizione della giustizia avanzate da Cefalo e da Polemarco, all'inizio del I libro<sup>60</sup>, poiché la loro relazione con il dialogo tucidideo è meno evidente.

Comincio invece con Trasimaco, il cui discorso, richiamandosi più volte all'esigenza di "rigore metodologico" e "definitorio" assente nelle parole dei Meli<sup>61</sup>, ruota attorno a due tesi principali: una secondo cui "il giusto è l'utile del più forte (τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον, cfr. I, 338c)", l'altra secondo cui "la giustizia e il giusto sono un bene altrui – l'utile di chi è più forte e detiene il potere –, ma il danno proprio di chi obbedisce ed è asservito (τὸ δίκαιον ἀλλότριον ἀγαθὸν τῶ ὄντι, τοῦ κρείττονός τε καὶ ἄρχοντος συμφέρον, οἰκεία δὲ τοῦ πειθομένου τε καὶ ὑπηρετοῦτος βλάβη, cfr. I, 343c)"<sup>62</sup>. Benché siano stati sollevati dubbi sulla coerenza di queste due affermazioni<sup>63</sup>, a quanto pare

<sup>58</sup> Cfr. I, 338c, 343c.

<sup>59</sup> Cfr. in particolare II, 358e-362c (Glaucone); 365b-366b (Adimanto).

<sup>60</sup> Cfr. I, 331c; 332b-334b.

<sup>61</sup> Se i Meli – come abbiamo visto – riconoscevano implicitamente la loro incapacità di formulare un'argomentazione precisa e convincente (cioè la loro scarsità o mancanza di ἀκρίβεια, cap. 90), Trasimaco sostiene ripetutamente invece l'estremo rigore (ἀκρίβεια; cfr., ad esempio, I 340e, 341b, 341c) che la definizione di giustizia richiede, a cui il suo discorso intende dare risposta. Non è escluso che Platone avesse qui in mente questo limite della posizione melia.

<sup>62</sup> La traduzione è tratta, con modifiche, da VEGETTI (a cura di), *Platone, La Repubblica*.

<sup>63</sup> Cfr. le diverse posizioni, più o meno "conciliariste", di M. VEGETTI, [I] *Trasimaco*, in Id. (a cura di), *Platone, La Repubblica* [commentario], vol. I, pp. 233-256; SCHÜTRUMPF, *Konventionelle Vorstellungen über Gerechtigkeit*, pp. 39-40; ANNAS, *An introduction to Plato's Republic*, pp. 34-58; J.P. MAGUIRE, *Thrasymachus... or Plato?*, «Phronesis», 16 (1971), pp. 142-163; G.B. KERFERD, *The Doctrine of Thrasymachus in Plato's «Republic»*, in C.J. CLASSEN (a cura di), *Sophistik*, Darmstadt 1976, pp. 545-563; Id., *Thrasymachus and Justice: a Reply*, «Phronesis», 9 (1964), pp. 12-16; G.F. HOURANI, *Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's Republic*, «Phronesis», 7 (1962), pp. 110-120; E.L. HARRISON, *Plato's Manipulation of Thrasymachus*, «Phoenix», 21 (1967), pp. 27-39; A. NESCHKE-HENTSCHE, *Thrasymachos' sogenannte Definition des Gerechten in Plato's 'Politeia'*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 29 (1985), pp. 9-25; P.P. NICHOLSON, *Unravelling Thrasymachus Arguments in «The Republic»*, «Phronesis», 19 (1974), pp. 210-232; T.D.J. CHAPPELL, *The Virtues of Thrasymachus*, «Phronesis», 38 (1993), pp. 1-17,

Trasimaco intendeva proporle in continuità, come sembrerebbero dimostrare: 1) il fatto che l'enunciazione della seconda tesi (I, 343c) è immediatamente preceduta, nello stesso periodo grammaticale, da una ripresa della prima, il che potrebbe spingere a credere che, in realtà, si tratti di un'unica tesi con due sfaccettature o da due prospettive diverse, ma correlate; 2) il richiamo di Trasimaco, nel corso dell'argomentazione della seconda tesi (I, 344c), a ciò che egli aveva "sostenuto fin da principio", cioè che "il giusto consiste precisamente nell'utile del più forte, l'ingiusto in ciò che giova ed è utile a se stessi"; 3) il fatto che, per bocca di Glaucone (II, 358b-c), l'intera *Repubblica* sembra essere una risposta alla sfida lanciata dallo stesso Trasimaco, il che spingerebbe a escludere che la sua visione della giustizia sia debole, confusa o contraddittoria, poiché ciò screditerebbe la stessa impostazione dell'opera e, per certi versi, lo stesso pensiero di Platone<sup>64</sup>. Invece, se osservata dalla prospettiva di chi subisce il potere, cioè dei sudditi, l'idea che la giustizia implichi il danno proprio e il bene altrui potrebbe non essere in contraddizione con la tesi dell'utile del più forte, cioè dei detentori del potere. Il danno proprio (del suddito) e il bene altrui (di chi gestisce il potere) sembrerebbero due facce della stessa medaglia, che presuppone in entrambi i casi il vantaggio del dominante a scapito del dominato. Piuttosto, si tratterà di discutere di come Trasimaco riesca a conciliare l'idea che utile del più forte sia il giusto, con la tesi dell'ingiustizia di chi detiene il potere (I, 343c ss.).

### 3.2. Il conflitto sanato: la φύσις come "nuova" morale

Il primo aspetto di rilievo è che – a differenza del dialogo tucidideo – le due tesi rivolgono la loro attenzione direttamente al concetto di giustizia, che invece – come si è visto – era rimasto in secondo piano nelle parole degli Ateniesi. Lo spostamento del discorso sul tema del δίκαιον non è affatto in contraddizione con Tucidide, sia perché i Meli, seppur in modo ingenuo, avevano già posto il problema, sia perché il richiamo alla giustizia di chi detiene il potere ha lo scopo di consolidare le ragioni del più forte in rapporto non solo all'utile (cioè all'ambito politico), ma anche alla rettitudine morale. Va inoltre rilevata la somiglianza terminologica fra i due brani (συμφέρον, χρήσιμον,

---

che fornisce un'utile sintesi delle diverse posizioni in merito; R. WEISS, *Wise Guys and Smart Alecks in Republic 1 and 2*, p. 93; ALGRA, *Observations on Plato's Thrasymachus*, pp. 55-59.

<sup>64</sup> ANNAS, *An introduction to Plato's Republic*, pp. 35-38, discute la possibilità che Platone abbia voluto far apparire Trasimaco come una persona sciocca o superficiale, anche se questa ipotesi mi pare improbabile, data la complessità e la rilevanza della *Repubblica* come risposta alle tesi di Trasimaco, Glaucone e Adimanto.

δίκαιον, κρείστων, νόμος, ma anche πλεονεξία, che è pure termine tucidideo), peraltro in linea con il dibattito etico-politico del V e del IV secolo.

Il punto di partenza della prima tesi di Trasimaco<sup>65</sup> consiste nella presupposizione, comune al mondo greco, secondo cui la giustizia consisterebbe nel rispetto delle leggi costituite<sup>66</sup>. La convergenza fra δίκαιον e νόμιμον, tragicamente incarnata dalla morte di Socrate in carcere in ossequio alle leggi della sua città, impone di riconoscere come moralmente giuste (tutte) le leggi promulgate da chi esercita il governo<sup>67</sup>. In caso con-

---

<sup>65</sup> M. Vegetti (cfr. *Platone, La Repubblica*, p. 290, n. 19) osserva che, nel riformulare la prima tesi di Trasimaco, poche righe dopo Socrate ne invertirebbe il soggetto e il predicato. In tal modo, da “il giusto è l’utile del più forte” si passerebbe a “l’utile del più forte è giusto” (così anche nella traduzione di Vegetti). In effetti, nelle due frasi συμφέρον e δίκαιον sono invertiti, e ciò potrebbe implicare anche una differenza di significato. Tuttavia, per il nostro contesto politico tale inversione non è così significativa, poiché nel primo caso l’essenza della giustizia viene fatta coincidere con l’utilità del più forte, mentre nel secondo caso l’utilità del più forte è una cosa giusta, cioè è un esempio di realizzazione della giustizia (Vegetti sembra invece intendere il secondo caso come una “universalizzazione impropria e paradossale”). In ogni caso, sia che l’utilità del più forte esaurisca l’essenza della giustizia, sia che ne rappresenti solo una delle esemplificazioni, il perseguimento dell’utile da parte del più forte è una cosa giusta. Pertanto, se *G* è l’insieme della giustizia, l’insieme *U* (quello dell’utilità) è un insieme coincidente con *G*, oppure un sottoinsieme di *G*.

<sup>66</sup> Questa posizione di Trasimaco è spesso chiamata “convenzionalismo” o “legalismo” (cfr., ad esempio, ANNAS, *An introduction to Plato’s Republic*, pp. 36, 40; HOURANI, *Thrasymachus’ Definition of Justice in Plato’s Republic*, p. 110).

<sup>67</sup> Si è discusso se “i più forti” vadano identificati sempre con i legislatori (cfr., ad esempio, ANNAS, *An introduction to Plato’s Republic*, pp. 39-42; MAGUIRE, *Thrasymachus... or Plato?*, pp. 145-150). Ritengo che per “forte” Trasimaco intenda chi è in grado di esercitare “un” o “il” potere su qualcun altro, cioè chi è in grado di “dettare legge” (a prescindere dal fatto di perseguire il proprio vantaggio, che, almeno in un primo momento, non è necessariamente implicato dalla sua forza, anche se è logico che ne consegua). Questo vale a qualunque livello naturale e sociale: pastore-gregge; medico-malato; legislatore-suddito... Il piano politico è quello in cui l’esercizio del potere è più visibile; in questo caso coloro che sono in grado più di tutti di dettare legge sono appunto i legislatori, le leggi promulgate dai quali valgono in tutto lo stato, cioè per tutti. In tal senso, essi sono i “forti” per eccellenza, in senso universale. Annas (cfr. *An introduction to Plato’s Republic*, p. 40) e Schütrumpf (cfr. *Konventionelle Vorstellungen über Gerechtigkeit*, p. 40) osservano giustamente che, così facendo, Trasimaco sposta l’asse della discussione da un livello prettamente individuale, in cui era rimasto confinato con le tesi di Cefalo e di Polemarco, a uno politico. Tuttavia, la dimensione individuale delle tesi di Cefalo e di Polemarco non esclude affatto il risvolto sociale, che caratterizza per definizione la giustizia. Viceversa, la dimensione individuale è presupposta anche nelle tesi “politiche” di Trasimaco. La “sorpresa” di P.P. Nicholson (cfr. *Unravelling Thrasymachus Arguments in «The Republic»*, pp. 211-212), secondo il quale, a questo punto dell’opera, non si spiegherebbe un passaggio al piano politico, mi pare poco giustificata, perché la dimensione politica include anche quella individuale (discussa senza successo in precedenza) e perché è per eccellenza l’ambito

trario, si tratterebbe di decidere quali leggi sono “moralmente giuste” e quali no, il che renderebbe necessaria l’individuazione di un criterio etico di riferimento e di valutazione per le leggi stesse, con il conseguente spostamento del problema a monte. Il riconoscimento del νόμιμον come δίκαιον deve altresì valere in qualsiasi contesto politico, a prescindere dalla forma di governo che promulga le leggi; in caso contrario, daccapo, si tratterebbe di decidere con quali forme di governo e in quali condizioni le leggi possono dirsi “giuste” o meno. Pertanto, i detentori del potere politico (τὸ ἄρχον), che in ogni contesto costituzionale rappresentano “i più forti”, hanno il potere di scegliere quali leggi promulgare e, dunque, di decidere della natura della giustizia. Com’è logico, ciascuna forma di governo – ovvero, coloro che, nei diversi contesti, detengono il potere – stabilisce delle leggi che vadano a favore del mantenimento, del consolidamento o dell’ampliamento del potere costituito, sia esso democratico, aristocratico o tirannico. La giustizia così sancita consisterà dunque nel rispetto delle leggi promulgate dal più forte a proprio vantaggio (τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς συμφέρον, l’utile del potere costituito, cfr. I, 339a). In tal modo, la giustizia viene fatta coincidere con il perseguimento dell’utile da parte di chi è più forte, o, se si preferisce, il perseguimento dell’utile da parte di chi è più forte è cosa giusta. In sostanza, utilità politica e giustizia morale tendono a convergere o addirittura a coincidere. È appena il caso di rilevare l’influsso che il relativismo protagoreo deve aver giocato su questa definizione della giustizia, che, lungi dall’esprimere un concetto univoco, si presta a legittimare i comportamenti più svariati a seconda del contesto, a patto che sia garantito il vantaggio del più forte.

---

di applicazione della giustizia. Infatti, dopo la sfida di Trasimaco e di Glaucone, Socrate procede a indagare la natura della giustizia proprio dal punto di vista dello stato, poiché “la giustizia nell’ambito più grande sarà di maggiori dimensioni e più facile da apprendere” (II, 369a). Pertanto la giustizia politica ha il vantaggio di essere maggiormente visibile, perché applicata su più vasta scala rispetto a quella individuale, e, al contempo, di mantenere le caratteristiche di quest’ultima, perché le parti partecipano dell’essenza del Tutto (“poi la ricercheremo [*scil.* la giustizia] nello stesso modo anche nel singolo individuo, cercando la somiglianza con il maggiore che è inerente nella forma del minore”, *ibidem*). A mio avviso, non si pone la questione (sollevata dalla stessa Annas a p. 41) di un governo “debole”, incapace di legiferare, che contrasterebbe con la supposta “forza” dei legislatori. Infatti, un governo si definisce “debole” solo in presenza di un altro potere “più forte”, che interviene sulla sostanza delle leggi promulgate dal governo. In tal caso, allora, il vero “forte” non sarà più il governo, ma questo altro potere a monte, che afferma di fatto il proprio volere, ponendosi come legislatore “nascosto”. Del resto, Trasimaco stesso osserva (I, 340e-341a) che il più forte non può commettere errori – cioè, non può essere debole –, poiché altrimenti non sarebbe il più forte.



Con la prima tesi di Trasimaco si assiste dunque all'autentica e non più "ingenua"<sup>68</sup> identificazione tra φύσις, συμφέρον e (su un nuovo e più profondo livello) δίκαιον, nel senso che la natura delle cose consente al più forte di perseguire il proprio vantaggio secondo un principio di razionalità e di giustizia; tale comportamento trova dunque legittimazione in una condizione non solo di "essere" (= si constata che nella realtà delle cose il più forte persegue il proprio vantaggio), ma anche di "dover essere" (= è necessario ed è bene che il più forte persegua il proprio vantaggio, perché ciò contribuisce a mantenere un equilibrio "naturale" fra gli individui altrimenti stravolto). Il discorso di Trasimaco rappresenta dunque un completamento di quello ateniese in Tucidide e un sostanziale capovolgimento della prospettiva melia. Trasimaco fa così emergere il vero pensiero inespresso degli Ateniesi, cioè l'identificazione tra la legge di natura, che sancisce il dominio del più forte sul più debole, e la sua giustizia. Tale identificazione consente a Platone, da un lato, di ricomporre la frattura fra etica e politica e, dall'altro, di conferire alla tesi del "più forte" un'efficacia maggiore rispetto a Tucidide, che si era "limitato" a fondare il diritto degli Ateniesi sulla separazione fra etica e politica e, dunque, sull'illegittimità di un'ingerenza della prima nella seconda. Mentre gli Ateniesi sostengono il proprio diritto di perseguire l'utile esortando i Meli a riconoscere l'inevitabile legge del più forte, separando poi la tecnica politica dalla morale ed estromettendo quest'ultima dal contesto delle relazioni internazionali in quanto estranea alle norme della φύσις, Trasimaco fa notare che il comportamento del più forte, che mira a consolidare e a rafforzare il proprio potere, è giustificato rispetto sia alla realtà dei fatti, sia alla conservazione della φύσις, che altrimenti ne risulterebbe sconvolta. In tal senso, Trasimaco sembra assimilare i valori etici della giustizia ai principi normativi della Natura: ciò che egli chiama "giustizia" sembra piuttosto la constatazione di un dato di fatto universale – il predominio dell'esemplare più forte in tutte le specie viventi – che, secondo lui, dovrebbe razionalmente essere perpetuato, poiché ciò garantirebbe il mantenimento degli equilibri naturali e, al contempo, risponderebbe all'intrinseco impulso di ogni essere vivente, la πλεονεξία. Così facendo, Trasimaco sembra applicare all'uomo le medesime regole del rimanente mondo naturale, "snaturando" invece l'essenza specifica dell'essere umano.

In altri termini, il discorso di Trasimaco sviluppa due livelli di pensiero, uno dei quali descrive la *communis opinio* greca – presupponendo l'i-

---

<sup>68</sup> Come invece nel caso dei Meli (cfr. qui di seguito).

dentità di δίκαιον e νόμιμον<sup>69</sup> – e le sue conseguenze (ignote ai più), mentre l'altro intende far emergere l'autentica e profonda natura delle cose, che sta a monte. Egli constata che ciò che gli uomini chiamano "giustizia", cioè il rispetto delle leggi, arreca il solo vantaggio del più forte. In un'ottica che fonda le ragioni della giustizia su quelle della natura universale (in cui l'uomo, però, è degradato al livello degli altri viventi), tutto ciò è perfettamente razionale e giustificabile, poiché il mantenimento del primato del più forte è in pieno accordo con i principi della φύσις. In tal modo, il diritto del più forte riceve una fondazione più solida, poiché si basa non su un'estromissione dell'etica dal contesto politico, ma proprio sul consenso che la φύσις, divenuta una sorta di "nuova" morale (cioè di nuova norma di comportamento), ha ormai dato alla condotta del κρείσσων. Il perseguimento dell'utile da parte di chi sta al potere non è solo qualcosa di razionale poiché in accordo con la natura delle cose, ma è anche qualcosa di giustificabile; pertanto, il dominante "deve" perseguire il proprio utile, perché in tal modo egli realizza l'intrinseca natura delle cose e di se stesso (in definitiva, la πλεονεξία)<sup>70</sup>, e, al contempo, ne trae vantaggio. Il valore della Natura sembra così passare da un semplice ruolo "impulsivo", che si constata presente nei viventi, a uno "regolativo". Potremmo forse dire che il perseguimento dell'utile diviene una sorta di "comandamento" ("vivi secondo Natura", nei termini indicati), il che conferisce alla condotta del più forte un fondamento e una giustificazione maggiori rispetto a quanto asserivano gli Ateniesi, che si limitavano a porre il problema su un piano prettamente politico<sup>71</sup>. La Natura diviene così norma di comportamento

<sup>69</sup> Secondo Hourani (cfr. *Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's Republic*, pp. 110-120) questa sarebbe l'autentica posizione di Trasimaco. Tuttavia, come cercheremo di illustrare, l'identità fra δίκαιον e νόμιμον e, dunque, la giustizia come rispetto della legge (altrimenti detto, "convenzionalismo" o "legalismo"), è solo uno dei due piani del discorso di Trasimaco, che consiste in una mera constatazione di ciò che accade fra gli uomini.

<sup>70</sup> Cfr. anche VEGETTI, *Anthropologies of 'Pleonexia' in Plato*, pp. 316-322; ALGRA, *Observations on Plato's Thrasymachus*, pp. 51-59; interessante anche WOODHEAD, *Thucydides on the Nature of Power*, pp. 42-43, per un confronto con Tucidide sulla πλεονεξία.

<sup>71</sup> L'accostamento fra Tucidide e Platone è stato ovviamente proposto da diversi interpreti. Tuttavia, per quanto possano avere alcuni aspetti in comune con il discorso degli Ateniesi, le parole di Trasimaco non sono perfettamente sovrapponibili, nel senso che non sembra esserci solo una scala di differenza, come mostrano pure giustamente di credere alcuni (cfr., ad esempio, DE ROMILLY, *Thucydide et l'impérialisme athénien*, p. 251; WOODHEAD, *Thucydides on the Nature of Power*, pp. 157-158), ma anche qualche differenza di prospettiva. Concordo con M. VEGETTI, [I] *Trasimaco*, pp. 240 e 244-245, secondo cui per il "positivismo" di Trasimaco il potere è un fatto neutro. Rispetto a quanto abbiamo qui detto, aggiungerei che, per continuare ad essere tale e per mantenere gli equilibri naturali tra forti e deboli, è necessario che il potere agisca con le proprie regole e, dunque, realizzi e consolidi il dominio del più forte. Ciò è intrinseco alla natura del potere stesso e

comune e assurge al ruolo di nuovo orizzonte morale, sia per il più forte, che manifesta così il proprio potere, sia per il più debole, che, nel devoto ma sprovveduto rispetto delle leggi, consolida l'ordine costituito.

D'altro canto, la tesi di Trasimaco costituisce un capovolgimento della posizione melia, con cui sussiste una somiglianza solo apparente. Anche i Meli – come si è visto – associavano l'idea di giustizia (e di bene comune) a quella di utilità, ma in modo ben diverso. A partire dalla constatazione dell'impossibilità che due condizioni opposte, il dominio ateniese e la schiavitù melia, conducessero al medesimo effetto – l'utile di entrambe le parti –, i Meli osservavano che solo dal bene comune e dall'autentica giustizia può scaturire l'utile generale, non solo di una parte. Nel contesto in questione l'autentica giustizia è la conservazione dell'*ἀὐτονομία* e dell'*ἐλευθερία* di tutte le *poleis*, le più forti e le più deboli. Questa visione delle cose – secondo cui la vera utilità si genera solo dalla vera giustizia ed è in accordo con essa – potrebbe richiamare alcuni aspetti dell'insegnamento socratico, e sembra invece in sostanziale disaccordo con la tesi del Trasimaco platonico: nel caso dei Meli, dal bene comune scaturisce l'utilità di tutti; nel caso di Trasimaco, l'utilità di pochi risponde alla Natura e coincide con ciò che i sudditi chiamano ingenuamente “giustizia”, cioè il rispetto delle leggi, e che, invece, è la legge della φύσις<sup>72</sup>.

La seconda tesi di Trasimaco afferma che la giustizia e il giusto sono un bene altrui, di chi comanda, ma il danno proprio, di chi obbedisce. Nel ragionamento sembra esserci un passaggio indebito dall'idea di giustizia del più forte che persegue il proprio vantaggio, alla qualifica del più forte come ingiusto (I, 343c). Questo slittamento dalla giustizia all'ingiustizia del più forte compare in diverse circostanze: “l'ingiustizia comanda sulla vera dabbennaggine dei giusti” (I, 343c); “l'uomo giusto ha sempre la peggio di fronte all'ingiusto” (I, 343d); “osserva dunque costui (*scil.* il più forte), se vuoi giudicare

---

in accordo con gli equilibri della φύσις universale. In tal senso, secondo Trasimaco, il potere, per quanto neutro, deve operare come tale, divenendo una sorta di “nuova morale” e “autentica giustizia”. Sul “positivismo” di Trasimaco, inteso però come riconoscimento del solo diritto positivo, senza alcun orizzonte teorico a monte (e, dunque, nessuna teoria del diritto naturale), cfr. NESCHKE-HENTSCHKE, *Platonisme politique et théorie du droit naturel*, vol. I, pp. 83-85.

<sup>72</sup> Cioè la “legge della giungla”, che riduce l'uomo ad animale, se è vero che lo stesso Trasimaco viene dipinto (336b) come una “belva (θηρίον)” pronta a “sbranare (διαρπασόμενος)” i suoi avversari, dopo aver lanciato il suo urlo di battaglia (φλεγξόμενος). Cfr. anche ALGRA, *Observations on Plato's Thrasymachus*, pp. 53-54. Anche HARRISON, *Plato's Manipulation of Thrasymachus*, pp. 32-33, riconosce che l'argomentazione di Trasimaco sottende il riferimento alla φύσις, che viene espresso con più chiarezza nel discorso di Glaucone (il quale, aggiungerei, intende essere la prosecuzione e il completamento di quello di Trasimaco, cfr. II, 358b-c).

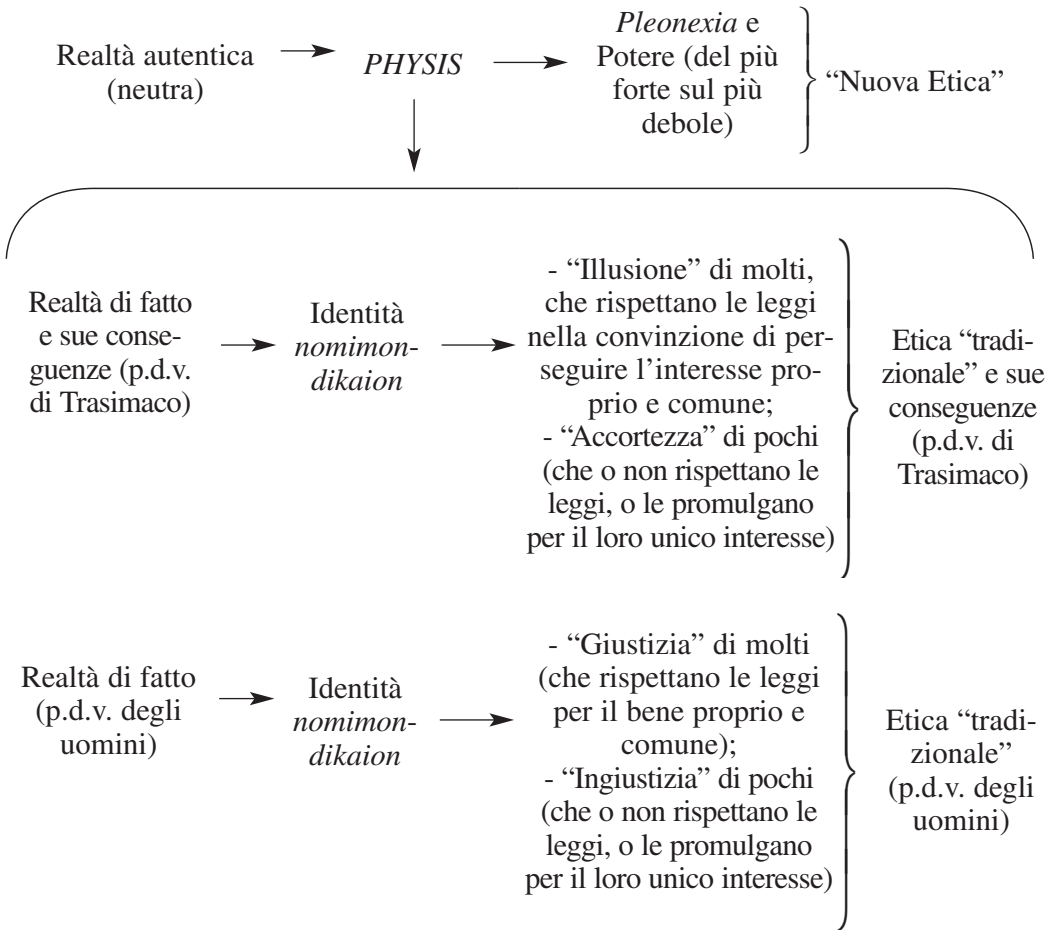
quanto più gli convenga privatamente l'esser ingiusto piuttosto che giusto" (I, 344a); "l'ingiustizia – portata a un livello adeguato – è più forte, più degna di un uomo libero e di un padrone, della giustizia [...]" (I, 344c). Nonostante l'apparente distanza che intercorre fra queste affermazioni e la prima tesi, non credo che ciò rappresenti un cambiamento della posizione iniziale di Trasimaco, che, definendo la giustizia come l'utile del più forte e il danno proprio, mette in luce i due punti di osservazione dell'unico fenomeno della φύσις, rispettivamente quello di chi domina e quello di chi è dominato.

In verità, la giustizia di chi rispetta le leggi a proprio danno e l'ingiustizia di chi le promulga per il proprio interesse sono due categorie interne e subordinate all'essenza della φύσις, che di per sé è un dato di fatto oggettivo. Il potere, come espressione della Natura nei termini di dominio del più forte sul più debole, non è connotato né positivamente né negativamente, ma è un puro dato di fatto. Tuttavia, agli occhi della tradizionale identificazione fra νόμιμον e δίκαιον (cioè agli occhi del comune modo di sentire greco), il potere implica la giustizia di molti – che rispettano le leggi nell'illusoria convinzione di perseguire il bene comune e, dunque, anche il proprio – e l'ingiustizia di alcuni – che promulgano le leggi nella certezza di fare il proprio unico interesse<sup>73</sup>, non diversamente dai pastori e dai bovani nei confronti delle loro greggi (cfr. I, 343b). Nella connotazione di neutralità conferita al potere, Trasimaco si avvicina alla posizione ateniese, dalla quale era tuttavia estromessa la dimensione morale<sup>74</sup>. L'efficacia della

<sup>73</sup> Così anche in I, 344c: "Il giusto consiste precisamente nell'utile del più forte, l'ingiusto in ciò che giova ed è utile a se stessi".

<sup>74</sup> Sono stati proposti accostamenti tra le tesi di Trasimaco e quelle di Callicle nel *Gorgia* di Platone, con le quali sussistono effettivamente dei punti di contatto, per quanto le posizioni non siano sovrapponibili. Diversi interpreti insistono sulla somiglianza tra le posizioni dei due sofisti (cfr., ad esempio, VEGETTI, *Anthropologies of 'Pleonexia' in Plato*, pp. 315-327, secondo cui Callicle, Trasimaco e Glaucone sosterebbero un unico paradigma, sebbene con sfaccettature molto diverse; ANNAS, *An introduction to Plato's Republic*, pp. 48-49; SCHÜTRUMPF, *Konventionelle Vorstellungen über Gerechtigkeit*, pp. 40-41; ALGRA, *Observations on Plato's Thrasymachus*, p. 52; HARRISON, *Plato's Manipulation of Thrasymachus*, p. 32), altri prevalentemente sulle differenze (cfr., ad esempio, WEISS, *Wise Guys and Smart Alecks in Republic 1 and 2*, pp. 93-96; HORNBLOWER, *A Commentary on Thucydides*, vol. III, p. 234; GOMME - ANDREWES - DOVER, *A Historical Commentary on Thucydides*, vol. IV, p. 164; si vedano anche le distinzioni proposte dallo stesso VEGETTI, [I] *Trasimaco*, in ID. [a cura di], *Platone, La Repubblica* [commentario], vol. I, pp. 245-247, a completamento del saggio sopra citato). Anche Callicle (cfr. PLATONE, *Gorgia* 484a) sembra distinguere due piani normativi, quello delle leggi positive e quello dell'unica legge valida, la Natura: egli parla infatti della necessità che il più forte abbatta νόμους τῶς παρὰ φύσιν ἀπαντας (letteralmente, "le leggi, tutte quelle che sono contro Natura" o "tutte quelle leggi che sono contro Natura"), dove la posticipazione dell'articolo τῶς sembra insistere sulle leggi contro Natura, rispetto a quelle secondo Natura, che si riassumono poi di fatto nella φύσις stessa.

posizione del Sofista sta invece nel fatto di far ricadere il discorso etico all'interno di quello sulla φύσις, della quale la morale tradizionale è una semplice sottocategoria. Pertanto, Trasimaco fa leva non tanto sul fatto che la politica – cioè, in definitiva, la φύσις – ha leggi proprie rispetto all'etica, ma sul fatto che l'etica è e va ridotta a φύσις, cioè – rispetto all'uomo – a legge animale. Per Trasimaco non esiste dunque uno specifico ambito di applicazione della morale, estraneo a quello politico o sovrapponibile ad esso nei soli casi di ἴση ἀνάγκη, come invece sembrano sostenere gli Ateniesi, perché la legge di Natura – cioè la legge della giungla – regola sia i principi politici, sia quelli morali. La φύσις è l'unica vera politica e, insieme, l'unica vera morale, al di sotto della quale vanno poste quelle che gli uomini chiamano illusoriamente giustizia e ingiustizia.



p.d.v. = punto di vista

### 3.3. Qualche precisazione sulle tesi di Trasimaco

In questa prospettiva mi pare che, nell'interpretare le parole di Trasimaco, andrebbero evitati due equivoci di fondo: a) che le due affermazioni di Trasimaco costituissero due definizioni "proprie" dell'essenza della giustizia; b) che esse rappresentino l'autentico e profondo messaggio di Trasimaco. La risposta a entrambe queste affermazioni dovrebbe essere negativa. Infatti:

a) affermare che "la giustizia è l'utile del più forte" e che "la giustizia è un bene altrui", per quanto si ricorra al verbo "essere", non significa "propriamente" definire l'essenza della giustizia, così come affermare che "l'automobile è uno *status symbol*" non significa "propriamente" definire l'essenza dell'automobile, ma, semmai, quella conseguenza che consiste nella visibilità sociale che scaturisce (necessariamente o meno) dal possesso di essa<sup>75</sup>. Piuttosto, Trasimaco sembra limitarsi a constatare due *conseguenze* – poco visibili ai più – di una definizione della giustizia che egli dà come presupposta; in ciò egli si mantiene su un piano prettamente "descrittivo" della moralità esistente e dei suoi effetti<sup>76</sup>: il rispetto della giustizia determina il vantaggio del più forte, ovvero il bene altrui e il danno proprio. La definizione che Trasimaco presuppone è evidentemente la *communis opinio* (CO) degli uomini sul concetto di giustizia, altrimenti detta "convenzionalismo" o "legalismo", cioè l'identità fra δίκαιον e νόμιμον<sup>77</sup>. Ciò significa: la giustizia come la intendono gli uomini, cioè il devoto rispetto

<sup>75</sup> NESCHKE-HENTSCHE, *Platonisme politique et théorie du droit naturel*, vol. I, p. 82, parla di "prétendu définition". Si vedano anche KERFERD, *Thrasymachus and Justice: a Reply*, pp. 12-16; HOURANI, *Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's Republic*, pp. 117-119; BOTER, *Thrasymachus and πλεονεξία*, pp. 264-267; cfr. anche NESCHKE-HENTSCHE, *Thrasymachos' sogennante Definition des Gerechten in Plato's 'Politeia'*, pp. 16-21; MAGUIRE, *Thrasymachus... or Plato?*, pp. 147-148.

<sup>76</sup> Condivisibile, fin qui, M.S. SHELLENS, *Der Gerechtigkeitsbegriff des Thrasymachus*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 7 (1953), pp. 481-493, in partic. pp. 484-485 ("Deskription, nicht Morallehre"), che però nega la dimensione del "dover essere" in Trasimaco ("Sein Objekt ist ein Sein, nicht ein Sollen"), la quale, invece, a mio avviso è parimenti implicata nel suo discorso, anzi ne è il fondamento. Un discorso simile sembra portato avanti da NESCHKE-HENTSCHE, *Platonisme politique et théorie du droit naturel*, vol. I, p. 83: "La théorie de Thrasymaque est donc purement empirique. A aucun moment elle ne recourt à un facteur explicatif a priori, par exemple à une 'nature de l'homme'", dove la giustizia viene fatta coincidere con la pura legalità (ma ciò dovrebbe valere solo dal punto di vista empirico descritto, non per l'autentico pensiero di Trasimaco). Cfr. anche la discussione in CHAPPELL, *The Virtues of Thrasymachus*, pp. 3-4, 10-13.

<sup>77</sup> Anche nel discorso di Glaucone (cfr. II, 358e ss.), del resto, la giustizia viene fatta consistere – secondo un procedimento "genealogico" – con l'istituzione delle leggi da parte dei più deboli (il "patto reciproco", cfr. II, 359a), e, di conseguenza, con il loro rispetto. Hanno ragione BOTER, *Thrasymachus and πλεονεξία*, pp. 266-267 e NESCHKE-HENTSCHE, *Platonisme politique et théorie du droit naturel*, vol. I, p. 85, a sostenere che

delle leggi, va a vantaggio solo del più forte (senza che gli uomini, i sudditi, se ne rendano conto). Ciò contribuisce a dimostrare che le tesi di Trasimaco non rappresentano due “definizioni” della giustizia: infatti, *dal punto di vista del “convenzionalismo”*, è giusto rispettare le leggi anche se (anzi, soprattutto se!) esse non vanno a vantaggio del più forte, esattamente come – per mantenere il confronto di cui si diceva –, anche se l’automobile non fosse uno *status symbol* (e spesso non lo è), la sua essenza di “mezzo di trasporto” rimarrebbe inalterata. Pertanto, dal punto di vista di chi è ligio ai propri doveri, che Trasimaco si limita a descrivere, l’utilità del più forte potrebbe non essere un tratto essenziale della giustizia, cioè del rispetto delle leggi; anzi, per alcuni aspetti è un tratto che vi si oppone, dato che i sudditi obbediscono alle leggi nella convinzione che esse arrechino un bene e un vantaggio comune (dunque anche dei sudditi stessi)<sup>78</sup>. Inoltre, a impedire di considerare le affermazioni di Trasimaco come due definizioni “proprie” è il loro valore relativo (cioè particolare, e non universale), dipendente dal punto di vista di ciascuno (dominante-dominato); infatti, la giustizia può essere un “bene altrui” solo dal punto di vista dei sudditi, non certo dei più forti<sup>79</sup>.

b1) Se si ammettesse che le due tesi di Trasimaco esprimano il suo pensiero di fondo<sup>80</sup>, non si potrebbe che concludere a sostegno della contraddittorietà della sua posizione. Infatti, se l’utile del più forte è (il) giusto,

---

il concetto di “giustizia” che Trasimaco ha qui in mente corrisponde, rispettivamente, a una sorta di ἰσότης o di ἰσονομία, del resto sottesa al principio di obbedienza alle leggi, le quali si suppongono fissate in vista del bene comune. Tuttavia, questo è solo il primo livello dell’argomentazione di Trasimaco, quello “descrittivo” della realtà esistente. A monte di ciò che gli uomini credono ἰσότης risiede però la πλεονεξία e il principio del potere del forte sul debole.

<sup>78</sup> Dall’autentico punto di vista di Trasimaco, invece, l’utile del più forte è connotato alla giustizia, ma ciò è dovuto al fatto che, a monte del “convenzionalismo”, Trasimaco concepisce e “smaschera” la φύσις su cui esso si fonda. Faccio notare un ulteriore aspetto solo apparentemente contraddittorio: dal punto di vista della *CO* (cioè del “convenzionalismo”), che Trasimaco constata, i più forti possono essere definiti “ingiusti” non perché non obbediscono alle leggi (giacché, promulgandole essi stessi, si suppone che le rispettino), ma perché tali leggi vanno a loro unico vantaggio e a danno della comunità, cioè dei sudditi. Pertanto, dal punto di vista della *CO*, così come la descrive Trasimaco, sembrano darsi due tipi di ingiustizia: quella di chi non rispetta le leggi (nel caso dei sudditi) e quella di chi promulga delle leggi per il suo unico interesse (benché, come è logico, le rispetti). In questa seconda accezione rientra l’affermazione di Trasimaco, secondo cui “l’ingiusto consiste in ciò che giova ed è utile a se stessi” (cfr. I, 344c), dal punto di vista dei dominanti.

<sup>79</sup> Come rilevato da NICHOLSON, *Unravelling Thrasymachus Arguments in «The Republic»*, pp. 212-213.

<sup>80</sup> Come sembra ammettere HOURANI, *Thrasymachus’ Definition of Justice in Plato’s Republic*, pp. 110-120, in merito al “legalismo” di Trasimaco; ma si veda la critica di KERFERD, *Thrasymachus and Justice: a Reply*, pp. 12-16.

l'atteggiamento della persona forte che persegue il proprio utile deve essere coerentemente definito "giusto". Ma questo contrasta con le numerose connotazioni di ingiustizia che Trasimaco attribuisce al più forte. Dunque, paradossalmente: dall'ingiustizia del più forte scaturisce la (sua) giustizia.

b2) Trasimaco sta invece traendo le coerenti conseguenze della *CO* sulla giustizia: se essa viene fatta consistere nel rispetto delle leggi, i deboli – cioè i sudditi –, che sono giusti nell'obbedienza a chi detiene il potere, poiché sono convinti che, rispettando le leggi, essi perseguono il bene comune, hanno sempre la peggio e contribuiscono solo all'interesse del più forte. Viceversa, dalla sola prospettiva della *CO*, il più forte può essere definito "ingiusto", poiché – osserva Trasimaco – egli bada unicamente a "ciò che giova ed è utile a se stesso" (cfr. I, 344c). Sinteticamente, dal punto di vista della *CO*: il più forte, nella sua ingiustizia, promulga delle leggi che vanno a suo unico vantaggio; il più debole, nel suo senso di giustizia, obbedisce a tali leggi, facendo così l'utile di chi detiene il potere, ma il danno proprio.

b3) Viceversa, se si ritenesse che Trasimaco stia esprimendo il suo autentico pensiero sull'essenza della giustizia, ne scaturirebbe un'insanabile contraddizione: non tra "la giustizia è l'utile del più forte" e "la giustizia è un bene altrui, ma un danno proprio", poiché queste affermazioni sono due conseguenze del medesimo atteggiamento (l'ingenuo rispetto delle leggi), dai due opposti punti di osservazione (dominante-dominato)<sup>81</sup>; bensì tra la giustizia come utilità del più forte e l'ingiustizia del più forte: la giustizia consisterebbe nell'ingiustizia del più forte, che è assurdo. Bisogna invece ritenere che Trasimaco stia facendo coincidere l'autentica giustizia con la φύσις, cioè con un dato di fatto oggettivo e neutrale, il potere del più forte sul più debole. In quanto inscritto nella Natura delle cose, il dominio del più forte è inevitabile e, in quanto tale, è razionale e "giusti-ficabile"<sup>82</sup>. In tal senso, esso può essere definito "giusto", ma nella prospettiva della nuova morale della φύσις, cioè della necessaria legge naturale. In questa prospettiva, ciò che gli uomini (la *CO*) chiamano "giustizia" e "ingiustizia" (identità di δίκαιον e νόμιμον, con conseguente vantaggio del più forte e danno del più debole) sono semplici sottocategorie incluse in quella superiore della φύσις, per cui diviene "giusto" (cioè logico e razionale, in quanto inevitabile) che il più forte pensi al suo unico interesse (e, dunque, dal punto di vista comune, sia ingiusto)<sup>83</sup>. In questi termini dovrebbe essere interpretata

<sup>81</sup> Come emerge da I, 343c2-7; cfr. anche MAGUIRE, *Thrasymachus... or Plato?*, pp. 150-151.

<sup>82</sup> Con CHAPPELL, *The Virtues of Thrasymachus*, p. 3, potremmo chiamare questo secondo livello "prescrittivo".

<sup>83</sup> J.F.M. ARENDS, *Die Einheit der Polis. Eine Studie über Platons Staat*, Leiden 1988, pp. 108-131, in partic. pp. 110-111, 124-125, discute del rapporto tra ingiustizia,



l'affermazione di Trasimaco, secondo cui gli ingiusti sono “intelligenti e buoni” (I, 348d), altrimenti contraddittoria e inspiegabile. Infatti, è “buono” chi reca “compiutamente” (τελέως) ingiustizia, poiché possiede appieno la tecnica adeguata, che gli consente di raggiungere i propri scopi (il proprio utile) e, al contempo, di realizzare autenticamente i principi della Natura. In sostanza, come illustrato nel precedente schema, Trasimaco opera secondo due livelli di argomentazione, uno che rispecchia il pensiero comune (che egli descrive e di cui egli si limita a trarre le conseguenze), l'altro il suo proprio, che sta a fondamento del primo.

### 3.4. Il rapporto φύσις-νόμος

Nel discorso platonico si assiste così all'immanentizzazione del concetto di δίκη e al suo appiattimento sull'idea di φύσις, con la conseguente legittimazione sia del diritto naturale – che tutela immediatamente l'interesse del più forte –, sia del diritto positivo, che, essendo stabilito comunque dal più forte, raggiunge il medesimo obiettivo – l'utile di quest'ultimo –, seppur con la mediazione della legge. Pertanto – constata Trasimaco –, il diritto naturale e quello positivo tendono a convergere, sia perché fondati o sanciti sul medesimo principio – il dominio del più forte –, sia perché finalizzati al medesimo scopo – l'utile di chi detiene il potere. Di più: in Platone la legge positiva (νόμος) non è tanto un fardello di cui il più forte vorrebbe liberarsi, ma piuttosto una garanzia del suo potere, che, ben protetto dietro un manto di legalità ufficiale, può presentarsi ai sudditi con il volto di una presunta giustizia<sup>84</sup>. In tal modo Trasimaco riesce a recuperare il ruolo del

---

πλεονεξία e felicità nei primi due libri della *Repubblica*. Benché nelle tesi di Trasimaco i concetti di ingiustizia e di πλεονεξία siano fra di loro correlati, in base a quanto ho sostenuto essi non possono essere fatti coincidere. Infatti, se la πλεονεξία è l'essenza della natura umana e l'impulso originario di ogni essere vivente, essa non può essere “ingiusta” in termini assoluti, poiché rispecchia la φύσις. Lo sarà invece nei termini della giustizia umana “tradizionale”, che considera illegittimo il diritto del più forte. Pertanto, la πλεονεξία, in quanto espressione della Natura umana e universale, secondo l'autentico pensiero di Trasimaco è legittimata e sta a fondamento del comportamento del più forte, che gli uomini – dal loro punto di vista – chiamano “ingiusto”.

<sup>84</sup> In questo il pensiero di Trasimaco e di Glaucone differisce da quello di Callicle nel *Gorgia* (cfr. 483d-484b), secondo il quale il più forte dovrebbe abbattere tutte le leggi positive, poiché contrarie alla Natura. L'atteggiamento di Trasimaco e di Glaucone, invece, riconosce al più forte la possibilità di insinuarsi nel potere costituito e, conseguita una posizione di comando, di perseguire il proprio utile in accordo e grazie alle leggi positive. Pertanto, la soluzione prospettata (o, meglio, descritta) da Trasimaco e da Glaucone è più pericolosa di quella di Callicle, in quanto più subdola e meno “brutale” del sovvertimento dell'ordine esistente. Per Callicle le leggi positive sono contrarie alla Natura e vanno dunque abbattute, mentre per Trasimaco e per Glaucone esse possono essere proficuamente

vόμος transeunte, concepito non più solo come mezzo di protezione dei deboli e come impaccio all'azione politica dei forti, ma anche come strumento operativo di chi detiene il potere in vista di un suo consolidamento divenuto legittimo alla luce sia della φύσις, sia della legge positiva. Il valore del νόμος viene così reintrodotta, in quanto assimilato o asservito all'idea di φύσις. Questo discorso resta parzialmente valido anche con Glaucone, secondo il quale l'ingiusto, che pure avrebbe comodità ad agire in vista del proprio utile senza i legacci dei νόμοι, può trarre profitto dagli onori che la società e la legge positiva gli garantiscono, in quanto egli avrà l'accortezza di presentarsi ai loro occhi come giusto. Egli godrà dunque di tutti i vantaggi guadagnati con la sua ingiustizia e da quelli derivatigli dalla sua conquistata "onorabilità" pubblica<sup>85</sup>. In questo caso, la legge positiva contribuisce pure ad accrescere l'utile del più forte, in termini di consolidamento del potere (come con Trasimaco) e in termini di guadagno (ancora maggiore rispetto allo stesso Trasimaco)<sup>86</sup>.

### 3.5. Utilità propria e danno comune

Le due tesi di Trasimaco mettono in luce anche una nuova dinamica fra utilità e danno rispetto alla posizione "conciliarista" ateniese, secondo la quale

---

asservite al potere della φύσις, cioè del più forte. Il più forte potrà quindi proteggersi dietro di esse, senza essere riconosciuto come "ingiusto".

<sup>85</sup> Cioè soprattutto i μισθοί (compensi in denaro) e le δόξαι (buona reputazione) menzionati a II, 367d. Sulla tripartizione dei beni proposta da Glaucone all'inizio del II libro (357b-358a) si può vedere C. KIRWAN, *Glaucon's Challenge*, «Phronesis», 10 (1965), pp. 162-173.

<sup>86</sup> Il fatto che Trasimaco non discuta apertamente della necessità di dissimulazione da parte di chi sta al potere (un'assenza, questa, notata anche da WEISS, *Wise Guys and Smart Alecks in Republic 1 and 2*, pp. 101-102) non implica affatto che il suo discorso la escluda. Anzi, in I, 344a egli afferma che al più forte conviene "essere privatamente (ιδίῳ) ingiusto, piuttosto che giusto", cioè che gli convenga badare al suo unico interesse, pur dando a vedere il contrario, il che potrebbe andare nella direzione delle parole di Glaucone, il quale ricorre infatti alla medesima espressione (cfr. II, 360d1). Sul necessario requisito dell'"apparenza" cfr. anche VEGETTI, [A] *Glaucone*, in ID. (a cura di), *Platone, La Repubblica* [commentario], vol. II, pp. 154-155. A pp. 161-162 Vegetti sottolinea giustamente il conflitto tra φύσις e νόμος che, nella posizione di Glaucone, caratterizzerebbe lo stato di natura: l'ingiusto avrebbe interesse a compiere ingiustizia senza i legacci della legge, la quale viene istituita dai più deboli come strumento di difesa. Va tuttavia osservato che, essendo l'ingiusto un "sagace professionista" in grado di rettificare i suoi errori (cfr. II, 360e-361a), egli saprà bene come recare ugualmente ingiustizia, sfruttando altresì il manto di onorabilità pubblica che le leggi gli conferiscono. Pertanto, la sua "potenza" consente all'ingiusto di trasformare in un duplice vantaggio (frutti della sua ingiustizia e dell'onorabilità "di facciata") un apparente svantaggio iniziale (l'istituzione delle leggi).

l'utile del più forte<sup>87</sup> avrebbe di per sé garantito anche il vantaggio del più debole, quantomeno in termini di sopravvivenza o di minor esposizione a eventuali altri pericoli. Per gli Ateniesi, il naturale e inevitabile predominio del più forte non aveva ragioni per essere biasimato in termini di “tornaconto” individuale delle due parti e, dunque, “valeva la pena” di essere mantenuto. Pur essendo in grado di assoggettare i Meli con il puro e immediato impiego della forza, gli Ateniesi si pongono il problema del vantaggio degli isolani, nel tentativo di persuaderli a una resa incruenta. L'operazione di convincimento ruota attorno all'idea che anche il più debole ha di che guadagnare dalla posizione di sottomissione al più forte. In sostanza, la natura sembra aver predisposto tutto in modo razionale, affinché, per quanto il più forte domini sul più debole, tutti possano trarre vantaggio dalla situazione e l'equilibrio generale sia mantenuto, senza bisogno di aggressioni o di ribellioni. I due piani del discorso, cioè la preoccupazione ateniese (a scopo di persuasione) per l'utile dei Meli e la possibilità di perseguire l'utile di entrambe le parti, sono sostanzialmente capovolti nelle parole di Trasimaco, il quale dimostra così di avere una visione ancor più lucida e disincantata della gestione del potere. La connotazione della giustizia dei sudditi come un “bene altrui” e come il “danno proprio”, rivela innanzitutto l'avvenuta scissione fra i due poli del potere, quello di chi lo detiene e quello di chi vi è sottomesso. In politica il rispetto del proprio ruolo conduce al vantaggio di chi promulga le leggi – il più forte – e al danno di chi le rispetta – il più debole. Pertanto, in presenza delle leggi e dell'obbedienza nei loro confronti, l'utile generale non è affatto garantito, ma, anzi, risulta compromesso. A parità di condizioni – la φύσις ἀναγκαία, secondo cui il più forte domina sul più debole – Tucidide e Platone giungono dunque a conclusioni diverse: secondo gli Ateniesi l'utile generale può essere mantenuto (anzi, la φύσις ἀναγκαία è il solo modo per mantenerlo, poiché altrimenti si assisterebbe al sovvertimento della legge di natura con un danno generale); secondo Trasimaco esso resta precluso<sup>88</sup>. Tuttavia, per Platone ciò non scalfisce in nulla il legittimo diritto di chi detiene il potere di consolidare la propria posizione, preoccupandosi solo della “stabilità” della condizione dei sudditi, ma non del loro utile. È superfluo dire che le ragioni della differenza fra Platone e Tucidide risiedono nel diverso obiettivo degli interlocutori: un'indagine politica teorica da parte di Trasimaco, un tentativo di persuasione da parte degli Ateniesi, che in altro e più generico contesto avrebbero forse condiviso la posizione del Sofista.

---

<sup>87</sup> Nel caso degli Ateniesi, la sopravvivenza dell'impero (la σωτηρία di cui si è parlato), il suo consolidamento o rafforzamento.

<sup>88</sup> Cfr. anche NESCHKE-HENTSCHKE, *Platonisme politique et théorie du droit naturel*, vol. I, pp. 82-83.

### 3.6. Dominanti e dominati

Nel testo platonico si nota un ulteriore sviluppo rispetto alla posizione tucididea, in merito alla polarità dominante-dominato. L'attenzione che i dominanti devono prestare verso i sudditi emerge particolarmente nel discorso di Glaucone sull'ingiustizia, dal quale si evince che il vero ingiusto "agisce alla maniera dei sagaci professionisti" (360e), ovvero, perfezionandosi continuamente, si sforzerà di sembrare giusto, senza esserlo, il che gli consentirà di esercitare stabilmente il potere sullo stato (362b). Questo efficace paragone tra la vita sociale e la rappresentazione scenica esplicita quale deve essere (nell'ottica di Glaucone) o, se si preferisce, quale di fatto è il rapporto politico fra dominanti e dominati, gli uni astuti professionisti del camuffamento, gli altri ingenui spettatori di una messa in scena, di cui essi stessi sono le vittime. L'insistenza sulla necessità di limpidezza nel comportamento esteriore dell'ingiusto, a fronte delle sue losche trame sottobanco, rispecchia l'attenzione che il dominante deve prestare alla sua tecnica dissimulativa, cioè al suo modo di presentarsi e di porgersi al pubblico dei dominati. L'attenzione del potere verso i cittadini non ha dunque di mira il vantaggio o il bene di questi ultimi, come cercavano di far credere gli Ateniesi ai Meli (dato il diverso contesto di persuasione), ma ha l'unico scopo di creare le condizioni per il consolidamento o il rafforzamento del potere stesso, reso possibile solo dalla sopraggiunta – anche se illusoria – convinzione dei sudditi di vivere in uno stato "giusto" con leggi che operano per il loro bene. Pertanto, sia Tucidide che Platone rilevano l'importanza della tecnica di persuasione per chi sta al potere, con la differenza che gli Ateniesi appaiono più "limpidi" nel non negare la realtà della φύσις, mostrandone invece proditoriamente il suo aspetto "benevolo" anche per i dominati Meli, mentre Glaucone (e Trasimaco) cercano di nascondere il volto inquietante della legge naturale, convincendo i sudditi della bontà e della giustizia delle condizioni socio-politiche generali, per poter carpire subdolamente la loro fiducia in vista del solo vantaggio proprio<sup>89</sup>.

Questo differente approccio dei dominanti determina altresì l'opposta immagine di sé che essi creano agli occhi dei dominati: la crudezza del discorso ateniese, che, insistendo soltanto sulla dimensione politica, non nasconde l'implacabile legge di natura, comporta che i Meli identifichino immediatamente negli Ateniesi gli "ingiusti" per natura (cap. 104), mettendo così in atto un tenace sistema di protezione contro di essi. Platone ha

---

<sup>89</sup> NESCHKE-HENTSCHE, *Platonisme politique et théorie du droit naturel*, vol. I, p. 84 definisce "ipocrita" la teoria di Trasimaco, che chiama "giusta" la legge solo per un vantaggio proprio.

ormai compreso che “svelare” l’autentica realtà delle cose (la φύσις) è controproducente per i più forti, poiché ciò risveglia e acuisce i sistemi di difesa e lo spirito di aggregazione e di corpo nei più deboli, i quali prenderebbero le precauzioni contro una realtà esterna che è loro ostile. La subdola tecnica dissimulativa di Glaucone (“sembrar giusti senza esserlo”, cfr. II, 361a) rivela che Platone ha intuito il pericolo di svelare il volto “cupo” della Natura, il quale, se messo a conoscenza di tutti, potrebbe minacciare il vantaggio del più forte. Per poter trovare compimento, la Natura deve rimanere nascosta ai più, cioè a chi ne è predestinata e inevitabile vittima.

### 3.7. La Giustizia divina

L’ultimo aspetto di rilievo nel testo platonico concerne il discorso di Adimanto sugli dei (365b-366b), che sembra una diretta risposta alla “pietà” ostentata dai Meli e una ripresa argomentata del pragmatismo religioso ateniese. Gli dei – sostiene in sintesi Adimanto – 1) o non esistono; 2) o esistono, ma non si curano degli uomini; 3) oppure esistono e si curano degli uomini, e allora sono tali quali la tradizione li tramanda. In queste tre ipotesi la posizione dei Meli non è contemplata, mentre l’atteggiamento ateniese rientra nel terzo caso. La fiducia degli isolani nella τύχη ἐκ τοῦ θείου presuppone l’esistenza di una o più divinità “buone”, cioè “giuste”, in grado di beneficiare chi vive secondo quell’idea di giustizia vagheggiata dai Meli.

La lucida argomentazione degli Ateniesi e di Adimanto, invece, presuppone coerentemente la razionalità del Tutto, cioè della φύσις, che regola i rapporti umani e divini. In tale prospettiva, le sole divinità esistenti sono quelle che la “tradizione” ha consegnato ai Greci, cioè divinità che si lasciano “corrompere” da offerte e sacrifici, considerando poi “buone” e “giuste” le persone che operano in quei termini<sup>90</sup>. Questa condizione – sembrano sottintendere gli Ateniesi e Adimanto – non è né giusta, né ingiusta, ma è un dato di fatto oggettivo che rispecchia razionalmente l’essenza della Natura (e, dunque, è “giusta” nel nuovo valore di cui si è detto). Vivere la religiosità in modo autentico significa pertanto trasformare il senso religioso nell’adempimento di alcuni doveri formali in accordo con la φύσις. Un diverso approccio al divino – per esempio, quello “moralistico” dei Meli – rovescerebbe i dati oggettivi della natura, cioè sconvolge-

<sup>90</sup> Cfr. anche SCHÜTRUMPF, *Konventionelle Vorstellungen über Gerechtigkeit*, pp. 51-52, che sottolinea giustamente la frattura, segnata da Adimanto, tra la “tradizionale” concezione della religiosità umana e quella – molto più pragmatica e “utilitaristica” – del vero “potente”.

rebbe il razionale ordine esistente. La constatazione dell'esistenza di una determinata legge naturale e di divinità che si adeguano ad essa impone logicamente e inevitabilmente di operare secondo la tradizione. E ciò sembrerebbe confermare il fatto che, nella prospettiva sofistica, non solo gli uomini, ma anche gli dei della tradizione sono asserviti alla Natura, che assurge a una sorta di nuova divinità<sup>91</sup>. Il senso "intimistico" della religione secondo i Meli contrasta invece con i dati naturali: se vale il principio sopra espresso "contra factum non valet argumentum", la sconfitta melia dovrebbe dimostrare, agli occhi di Tucidide e di Adimanto, o – tragicamente – l'assenza di divinità "giuste" a sostegno degli uomini di "buona volontà"<sup>92</sup>, oppure l'effettiva insensatezza e insostenibilità della posizione dei Meli, che contrasta con la realtà delle cose.

#### 4. Conclusioni

I numerosi e significativi punti di contatto tra i due testi fanno pensare che, pur attingendo a un diffuso dibattito su utilità e giustizia a cavallo fra i due secoli, Platone intendesse richiamare alcuni principi del dialogo tucidideo, allo scopo o di confermarli, dandone una fondazione filosofica più rigorosa e coerente, oppure di rivederne l'impostazione, attribuendo ai detentori del potere una posizione più solida (ἀσφαλής). In tal senso, i "potenti" di Platone si distinguono da quelli tucididei per maggior efficacia argomentativa (ἀκρίβεια, con Trasimaco) e per maggior forza (κράτος), poiché il loro potere non è più minacciato – come invece per gli Ateniesi – dalla possibile ribellione dei sudditi; pertanto, non si pone più il problema della loro sopravvivenza (σωτηρία), poiché la loro πλεονεξία, comune anche agli Ateniesi, trova maggior compimento, tale da renderli veramente κρείττονας. Inoltre, il disinteresse per la condizione del più debole e del suo utile, che traspare nel testo platonico, rivela il disincanto a cui era ormai pervenuta la posizione politica della Sofistica, rispetto a un primo tentativo di conciliare il vantaggio del dominante e quello del dominato in vista di un equilibrio generale.

La separazione tucididea dell'ambito etico da quello politico e la successiva bipartizione di quello politico in presenza o assenza di ἴση

<sup>91</sup> Condivisibili GOMME - ANDREWES - DOVER, *A Historical Commentary on Thucydides*, vol. IV, pp. 173-174 (a proposito di Tucidide V, 105, 2): "Both gods and men [...] must obey this law of nature (*scil.* quella secondo cui chi è più forte deve comandare)".

<sup>92</sup> Inutile ripetere che anche in questo caso resterebbe da stabilire che cosa significa "divinità giuste" e "uomini giusti". Infatti, l'argomentazione melia si basa sul presupposto dell'ingiustizia degli Ateniesi. Di questo si è detto sopra.

ἀνάγκη (cioè in applicabilità o meno della giustizia, ovvero di intersezione o meno fra giustizia e politica) non è tuttavia in radicale contrasto con la posizione platonica, la quale insiste soprattutto sul rapporto fra dominanti e dominati, meno, invece, su quelli all'interno della cerchia dei forti. In realtà, vi sono due passi in cui Platone sembra indirettamente considerare il problema della relazione tra i più forti. Il primo passo consiste in uno degli ultimi tentativi attuati da Socrate per confutare Trasimaco (cfr. I, 351c, 352b-d), dove si sostiene che anche una banda di briganti deve possedere un concetto di "giustizia", poiché altrimenti, una volta fatto il colpo, i componenti della banda non saprebbero spartirselo equamente e la banda si scioglierebbe. Infatti – osserva Socrate –, “quando sosteniamo che alcuni, pur essendo ingiusti, hanno efficacemente compiuto qualche impresa comune, non diciamo affatto una cosa vera, perché non si sarebbero trattenuti dall'aggregarsi a vicenda se fossero stati davvero ingiusti: ma è chiaro che c'era in loro un certo grado di giustizia che impediva loro di recare ingiustizia insieme ai propri compagni e ai comuni avversari, ed è grazie a questa giustizia che hanno compiuto quel che hanno compiuto [...]”. Interpretato sofisticamente, in questo concetto socratico di “giustizia”, in verità non confutato da Trasimaco, risiede l'implicita ammissione della possibilità di una collaborazione fra i forti in vista del loro utile comune, nel qual caso il concetto di giustizia sembrerebbe coincidere con quella sorta di raro “equilibrio” di forze (la ἴση ἀνάγκη tucididea) che – unica circostanza – consente l'applicabilità di principi morali validi per tutti. Il secondo passo, di tono non dissimile, consiste negli ultimi sviluppi della tesi di Adimanto, a completamento di quella di Glaucone: Adimanto osserva che, per facilitare le losche trame dei più forti, visto che “non è sempre facile essere malvagio in segreto”, “per restar nascosti organizzeremo cospirazioni e società segrete, ed esistono maestri di persuasione che offrono la possibilità di parlare al popolo e nei tribunali – con tutto ciò useremo ora la persuasione, ora la violenza, in modo da poter sopraffare (πλεονεκτοῦντες) senza renderne giustizia (δίκην μὴ δίδοναι)” (II, 365c-d). In questo caso la collaborazione fra ingiusti viene coinvolta non nel senso di giustizia e di equità interna nella spartizione dell'utile conseguito (il bottino), ma, in una fase antecedente, nei termini di una segreta ma proficua cooperazione tra i forti in vista del mantenimento dei dati della φύσις, cioè la sottomissione dei deboli, con la forza o con l'inganno, in vista dell'interesse personale. Questi due passi potrebbero costituire un esempio platonico di applicazione dei casi di ἴση ἀνάγκη di cui parlavano gli Ateniesi, e ciò dovrebbe provare che, almeno in questo aspetto, il discorso tucidideo trova riscontro in quello platonico, dove pure il rapporto fra etica, politica e Natura è diverso, come si è visto.

Platone sembra fare un ulteriore passo avanti rispetto a Tucidide nel consolidamento del potere del più forte. Abbiamo visto in precedenza che nel dialogo fra gli Ateniesi e i Meli non sembra esserci una critica tucididea ai primi e una vicinanza ai secondi. Lungi da ogni ingiustificato moralismo, la sola critica possibile, che Tucidide forse lascia sottesa, ma che potrebbe affiorare in altri passi dell'opera<sup>93</sup>, è quella per cui l'“utilitarismo” ateniese, se incurante o sprezzante di qualsiasi norma morale, finirebbe con l'andare a danno degli stessi Ateniesi; in sostanza, la loro esasperata ricerca dell'utile potrebbe alla fine rivelarsi poco utile o dannosa (come in effetti è stato). La preoccupazione per la saldezza della condizione del più forte – ovvero, per il fatto che egli sia sempre in grado di mantenere il proprio potere e di perseguire il proprio utile – sembra invece superata nel testo platonico, nel quale il più forte ha ormai affinato la propria tecnica di esercizio del potere fino a renderla infallibile. Filosoficamente parlando, la progressiva ribellione degli alleati-sudditi della lega e la sconfitta patita al termine della guerra del Peloponneso dimostrerebbero che gli Ateniesi non avevano ancora perfezionato la loro tecnica dell'utile e, dunque, che non erano ancora degli autentici “professionisti”. Il professionista (δημιουργός) di cui parla Trasimaco (cfr. I, 340e-341a), invece, cioè l'esperto, non può commettere errori, perché, se commettesse errori, dimostrerebbe di non essere esperto. Chi possiede una tecnica, se la possiede veramente e appieno, non sbaglia, “sicché, professionista o sapiente o uomo di potere che sia, nessuno commette errori allorché sia al potere [...]”.

In questi termini, il potente di cui parla Trasimaco non è suscettibile di critica né dal punto di vista della nuova e “autentica” morale (che egli ripone nella φύσις), né dal punto di vista della morale “tradizionale”, poiché egli si preoccuperà di apparire giusto, pur essendo ingiusto (con Glaucone), né da quello dell'utile, poiché egli saprà fare bene i propri calcoli e non fallirà mai nel perseguimento del proprio utile, sia nel breve che nel lungo termine. Addirittura, la saldezza e la convenienza della sua condizione sarà confermata anche dopo la morte, poiché egli avrà saputo opportunamente conquistarsi le simpatie degli dei con le proprie offerte e con le proprie sembianze di uomo giusto e pio.

Ciò dimostra dunque come nel testo platonico il principio della φύσις si sia ormai consolidato e, con le sue regole, abbracci la totalità della vita umana, senza possibilità di sospensione (come invece accadeva nel discorso degli Ateniesi), di uscita o di errore. La ricerca di una via di uscita richiederà a Platone la messa in discussione dell'intera concezione di

<sup>93</sup> Cfr. i passi citati di TUCIDIDE III, 44 e 47, 4 (parla Diodoto).



Natura e, conseguentemente, di stato, di etica, di uomo e di anima, così come essi si erano costituiti (o come si trovavano ad essere) nel mondo greco; sarà cioè necessaria una “rifondazione”, a cui l’autore perverrà compiutamente solo alla conclusione della *Repubblica*<sup>94</sup>.

---

<sup>94</sup> Rispondendo così adeguatamente e compiutamente alla sfida lanciata da Trasimaco nel primo libro, come osserva Glaucone (II, 358b-c). Le opinioni degli interpreti sulla posizione di Socrate divergono: secondo alcuni (cfr., recentemente, CH. ROWE, *The Place of the Republic in Plato's Political Thought*, in FERRARY [ed.], *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, pp. 42-43; WEISS, *Wise Guys and Smart Alecks in Republic 1 and 2*, pp. 90-91) egli sarebbe già a conoscenza dell’esatta definizione della giustizia e ne sarebbe già persuaso; in tale prospettiva lo sviluppo della *Repubblica* andrebbe inteso come un tentativo di convincere i suoi interlocutori, particolarmente Glaucone e Adimanto, dell’erroneità della posizione trasimachea. Altri (cfr., ad esempio, M. VEGETTI, [A] *Katabasis*, in ID. [a cura di], *Platone, La Repubblica* [commentario], vol. I, pp. 93-104; ma anche HARRISON, *Plato's Manipulation of Thrasymachus*, pp. 27-39), invece, insistono – in modo più stimolante, forse – sull’acquisizione di una conoscenza da parte di Socrate per mezzo della *katabasis* (indicata dall’*incipit* del dialogo, κατήβην) di cui egli è protagonista. In tale prospettiva, la *Repubblica* andrebbe concepita come una sorta di *Bildungsroman*, cioè come un processo di formazione di un Socrate inizialmente ancora “ingenuo” sull’idea di giustizia, il quale – come raramente accade nei dialoghi platonici – viene messo in seria difficoltà dai suoi interlocutori (Trasimaco, ma anche Glaucone e Adimanto). Pertanto, solo al termine dell’opera Socrate perviene a un’esatta e consapevole definizione della giustizia. Questa seconda posizione potrebbe forse essere confermata dal fatto che, nel secondo libro, la richiesta di elogio della giustizia avanzata da Glaucone (cfr. II, 358d) non viene accolta da Socrate, il quale, dopo il discorso dello stesso Glaucone, non sembra nelle condizioni per fare un simile elogio.