

---

# Violenza, diritto e dialogo

RICCARDO DOTTORI

---

**ABSTRACT:** This text shows how the tension between violence and brutality, on one side, and dialogue and persuasion, on the other, has always been the fundamental engine of Platonic thought. It will also show how this contrast intrinsically belongs to humankind, as it contains both animal and god. For Plato it is very problematic to find and follow a way in which the will to dialogue overcomes and unifies these opposite sides, all the most because dialogue itself and the will to persuasion can be infiltrated by exploitation and injustice. In conclusion, it is the strength of the myth of virtue and the will to elevate oneself towards the divine that allow the philosopher to find a way of defeating violence with the power of the law, thus indicating a path to humankind.

**KEY WORDS:** violence, dialogue, Plato, relativism, truth

## I. Violenza e giustizia

Ieri sono sceso al Pireo con Glaucone, figlio di Aristone, per rivolgere una prece alla dea e nello stesso tempo perché desideravo vedere come avrebbero celebrato la festa, dato che è la prima volta che la fanno. Veramente bella mi parve anche la processione dei nativi, ma certo non meno decorosa mi sembrò quella dei Traci.

Fatte dunque le nostre preghiere e contemplato lo spettacolo, ritornavamo in città, quando Polemarco figlio di Cefalo, avendo visto da lontano che ci dirigevamo verso casa, mandò di corsa il ragazzo a dirci che aspettassimo. Il ragazzo, afferratomi dietro per il mantello:

– Polemarco vuole che aspettiate, disse. Io mi volsi e gli chiesi dove fosse

– Eccolo qui dietro che viene: aspettate.

– Bene, fece Glaucone, aspetteremo.

Poco dopo giunsero Polemarco, Adimanto, fratello di Glaucone, Nicerato di Nicia e alcuni altri: certo lasciavano la festa.

– Socrate, disse Polemarco, mi pare che vi dirigiate in città e vogliate andarsene.

– Hai proprio ragione, risposi io

- Vedi dunque, fece, quanti siamo?
- Come no?
- Allora, disse, o avrete più forza di costoro o rimarrete qui.
- Non resta, feci io, ancora una alternativa, cioè che riusciamo a convincervi che bisogna che ci lasciate andare?
- Forse che potreste, disse lui, convincere chi non ascolta?
- In nessun modo, disse Glaucone.
- Bene, fate conto che non ascolteremo<sup>1</sup>.

Così inizia *La Repubblica* di Platone, quella colossale opera d'arte e di filosofia che mai ci stancheremo di ammirare e anche di capire, chiedendoci invano se si tratti di un'opera di critica politica o di educazione civile, di indagine filosofica o di progetto utopico di una società futura. In tutti questi modi è stata interpretata e ancora in altri può essere letta e interpretata. Una cosa è certa: questa *ouverture* suona come una anticipazione del presupposto fondamentale di ogni convivenza civile e quindi di quello stato ideale che è oggetto del dialogo; ad esso si ricongiunge la fine stessa del dialogo, che indica come compito della vita mortale la via che tende verso l'alto (verso la vita immortale o il viaggio millenario), che consiste nel praticare giustizia con saggezza: *dikaiosyne meta phroneseos* (*Resp.*, 621c2-d3). Platone mette bene in chiaro che non c'è altra alternativa alla convivenza civile basata sulla mutua persuasione, e quindi sul dialogo, che la violenza. E contro questa violenza di chi si rifiuta di ascoltare l'altro, che rifiuta quindi il dialogo, Socrate, il maestro del dialogo, non può fare nulla. Egli può soltanto invitare gli altri alla persuasione, piuttosto che alla violenza.

Proprio il momento in cui cessa il dialogo, perché l'altro non ha più argomenti da contrapporre, inizia la violenza, o la guerra. Non per nulla sui fusti di cannone era stata impressa, sotto il blasone reale, la scritta «*ultima ratio regis*»; von Clausewitz definisce appunto la guerra in questo modo: «La guerra è un atto di forza che costringe l'avversario a sottomettersi alla sua volontà»<sup>2</sup>.

Ovvero la guerra è, sempre secondo von Clausewitz, la prosecuzione della politica, della vita della *polis*, con mezzi non giuridici, non retti cioè dalle regole del vivere comune che guidano l'economia e le scelte sociali, e che hanno come scopo la concordia e la pace. La guerra sembra dunque essere la via alternativa al diritto, anche se potremmo dire che v'è una certa continuità tra diritto e guerra, perché esistono nella guerra dei limiti che vengo-

<sup>1</sup> Platone, *Repubblica*, I, 327a-c, tr. it. a cura di Francesco Gabrieli, Sansoni, Firenze, 1950, pp. 1-2.

<sup>2</sup> K. von Clausewitz, *Della guerra* (*Vom Kriege*, 1832), tr. it. a cura di A. Bollati e E. Carnevari, Milano, Mondadori, 1970, p. 19.

no tracciati dal diritto, ad esempio per quanto riguarda le tregue, le trattative, il trattamento e lo scambio dei prigionieri, le ambascerie ed infine i trattati che si stipulano per far cessare le attività belliche, i quali sono comunque un frutto della vittoria militare o quanto meno della supremazia di una parte sull'altra. Quando il diritto all'interno della guerra o il diritto bellico non viene rispettato, allora, sempre secondo von Clausewitz, è l'odio primordiale (la base prima della guerra) ad avere la meglio sugli altri due elementi, la classe dei militari e quella politica, oltre che sul diritto. La guerra non è comunque un gioco e «in questioni così pericolose come la guerra, sono gli errori risultanti dalla bontà d'animo quelli maggiormente perniciosi»<sup>3</sup>. Non rientra nello scopo della guerra il disarmare o abbattere l'avversario senza infliggergli troppe ferite. D'altra parte, «se i popoli civili non uccidono i prigionieri, distruggono città o villaggi, ciò deriva dal fatto che l'intelligenza ha in essi parte maggiore nella condotta della guerra e ha loro rivelato l'esistenza di mezzi d'impiego della forza più efficaci di quelli derivanti dalle manifestazioni brutali dell'animo»<sup>4</sup>.

La guerra risponde dunque, in fondo, alle regole dell'intelligenza, e non può non risponderci: ma le regole dell'intelligenza sono quelle che fanno prevalere sul semplice uso della violenza le regole e le ragioni del diritto, che ripristinano le norme del vivere civile nella *polis*. È infatti nel primo Libro dei *Nomoi*, o *Leggi*, l'ultimo suo grande dialogo, che Platone critica radicalmente lo spirito della guerra, e vede che il fine ultimo del diritto, delle leggi appunto, è un fine contrario alla guerra (628a6-7). Nel dialogo tra l'Ateniense, il cretese Clinia, e lo spartano Megillo sulla migliore costituzione della città, l'Ateniense chiede a Clinia il senso di alcuni usi cretesi, come i pasti in comune ed i ginnasi, i luoghi cioè degli esercizi fisici comuni, e si sente rispondere apertamente che il loro motivo è dovuto alla guerra ed è sorto in base alle esigenze difensive del territorio. Così il legislatore intese condannare l'ignoranza di quanti non capiscono che c'è sempre la guerra per tutte le città contro tutte le città, senza interruzione, per quanto duri la vita umana (625e5-8). Quella infatti che la maggior parte degli uomini chiama pace, è tale solo per il nome, quanto alla cosa invece c'è sempre per natura (*kata physin*) una guerra non dichiarata di tutte le città contro tutte le città (626a1-5). Di qui il *bellum omnium contra omnes* di Hobbes, e la conclusione che il legiferare dovrà essere fatto proprio in vista dell'esistenza di questa guerra di tutti contro tutti.

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, p. 20; su questo rapporto tra guerra e diritto cfr. il recente libro di Renato Federici, *Guerra o diritto? Il diritto umanitario e i conflitti armati tra ordinamenti giuridici*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2009, dal quale ho attinto molte informazioni.

<sup>4</sup> Cfr. *ivi*, p. 21.

L'Ateniense però fa subito notare che se questa è la condizione umana universale, vi dovrebbe essere allora guerra anche del villaggio contro il villaggio, e poi della famiglia contro la famiglia, e dell'uomo contro l'uomo all'interno di questa, anzi tutto questo varrebbe alla fine anche per lo stesso singolo uomo, che sarebbe un nemico a se stesso (*auto de pros auton poteron os polemio pros polemion*, 626d1-2); e poiché l'Ateniense sembra meravigliarsi per tutto questo, Clinia risponde semplicemente che vincere se stesso è la prima e la migliore di tutte le vittorie, mentre l'essere vinto da se stesso è la cosa peggiore e più vergognosa di tutte. Ma proprio questo dà all'Ateniense la possibilità di concludere che la stessa vittoria su di sé dovrebbe avvenire anche all'interno delle famiglie e delle città; e allora migliori dovrebbero essere, secondo Clinia, quelle città in cui i migliori hanno vinto i peggiori e li tengono sottomessi; ma potrebbe anche darsi il caso, prospettato dall'Ateniense, in cui i peggiori, essendo i più, potrebbero sottomettere i migliori, che sono la minoranza, come avviene nelle famiglie tra fratelli, e la conseguenza, sottintesa, sarebbe che le leggi di tale città, date dai peggiori e proprio in funzione della guerra e della lotta intestina, non sarebbero le migliori; cosa che ci ricorda molto bene la critica di Nietzsche al Cristianesimo e la sua genealogia della morale del gregge: questa è sorta e si è imposta proprio per l'assoggettamento dei più forti da parte dei più deboli, che erano molto più numerosi. A questo punto però troviamo nel dialogo un forte inciso dell'Ateniense: «Noi non stiamo cercando le cose presenti soltanto per amore delle parole, se sono proprie e precise o se sono improprie e imprecise rispetto al comune parlare, ma delle leggi stesse, se siano giuste o sbagliate (*orthotetos te kai amartias*) per quanto riguarda la loro natura (*etis potestin physei*)» (627d1-4.) E questo non è certamente un problema di facile soluzione.

Ora, in quanto si parla di leggi, è impossibile non supporre un legislatore, cioè un giudice che, come accade nel caso dei fratelli migliori e peggiori nella famiglia, o condannerà a morte i peggiori perché restino e vivano in pace solo i migliori, o sarà quel giudice che farà sì che i migliori assoggettino, e comandino, i peggiori, oppure sarà un terzo giudice che per la sua virtù non ucciderà nessuno, ma metterà pace per il tempo futuro, e darà leggi e farà in modo che essi siano amici fra di loro; nel caso che questo valga nella città come nella famiglia, bisognerà ammettere che le leggi che egli darà saranno date in vista della pace, e non della guerra. Ma la guerra peggiore non è quella rivolta verso l'esterno, bensì la guerra interna alla famiglia e alla *polis* che si chiama rivolta (*stasis*), che nessuno vorrebbe che sorgesse nella propria città, e una volta sorta, vorrebbe al più presto liberarsene. Perciò la pace preferibile non è quella nata dalla rivolta mediante la distruzione di una parte e

la vittoria dall'altra, ma la pace e amicizia sorta dalla riconciliazione (*philiai te kai eirenes hypo diallagon genomene*), così che in secondo luogo si possa poi pensare ai nemici che vengono dall'esterno (628b5-10). E la conclusione è dunque che non vi sarà mai un legislatore acuto se non ordinerà le cose della guerra in vista della pace, piuttosto che le cose della pace in vista della guerra (628d7-e1). Il che, giustamente interpretato, significa chiaramente che il senso del diritto dello stato è anzitutto quello di far cessare la violenza al suo interno e risolvere i conflitti sulla base del dialogo.

A questo punto l'Ateniese si sente in dovere di ridiscutere il valore della sentenza di Tirteo, sommo poeta di Creta, ma molto apprezzato poi anche a Sparta, secondo la quale il valore dell'uomo si vede nella guerra (dove si intende la guerra esterna), per portare invece come esempio la sentenza di Teognide, che «Un uomo fedele vale ricchezze d'oro e d'argento, o Cirno, nel giorno della rivolta». In quest'uomo sono comprese secondo l'Ateniese le tre virtù cardinali, cioè la giustizia (*dikaiosyne*), la temperanza (*sophrosyne*) e la saggezza (*phronesis*), e perciò egli vale tanto di più quanto queste tre virtù prese insieme valgono più del coraggio (*andreia*) preso da solo; la quarta virtù infatti, che è il coraggio dimostrato in battaglia contro i nemici esterni, ha valore solo se presa insieme alle prime tre. E soltanto colui che possiede l'intera virtù, e non il coraggio in battaglia di fronte alla morte, sarà fedele a se stesso, fidato (*pistos*) e immune dal male (*ygies*) perché questo coraggio, che hanno anche i mercenari, rende poi insolenti, ingiusti, prepotenti e insensati. Il senso di tutto questo discorso, conclude infine l'Ateniese, è che il legislatore deve guardare, nel fare le sue leggi, alla massima virtù dell'uomo (*megiste arete*), e questa è detta qui risiedere soprattutto nella piena affidabilità nei momenti più difficili (*aute pistotes en tois deinois*), perché in essa consiste la perfetta giustizia, *telea dikaiosyne* (630c3-6); ed è in questa affidabilità, nella piena fiducia che si è dimostrata tale nelle difficoltà, e che viene pertanto riconosciuta e stimata dagli altri, che consiste quella che possiamo chiamare con un motto nietzscheano "la piena legittimazione di se stesso".

Tirando dunque le somme da questo inizio del grande dialogo sulle leggi e sulla giustizia, la lezione è ancora una volta quella stessa della *Repubblica*: soltanto quella fidezza che proviene dal nostro equilibrio interiore, dalla comunione delle nostre facoltà sensibili ed intellettuali, è la base di tutte le virtù civili; e questo significa essere esenti dalla violenza, eliminandola insieme al concetto di valore guerriero. Quel che resta di esso è semplicemente il quarto momento della virtù, il coraggio, subordinato al terzo, la giustizia, così come questo lo è all'esercizio dell'anima nei confronti di se stessa, la temperanza, e questa di nuovo al primo dei beni egemoni, l'intelligenza. E così come le cose sono poste per natura, così pure anche il legislatore deve

porle nella città; ma il significato dell'essere posto per natura è da ultimo quello di rimandare all'ordine divino, il quale è esso stesso sottomesso al *nous*, e in questo *nous* è dunque il Bene supremo, principio di ogni nostro agire e di ogni legislazione.

Commettere ingiustizia è andare oltre quest'ordine: è quanto fa ogni tipo di violenza; conseguentemente anche la vittoria su se stessi non deve essere intesa come una violenza su se stessi ma come temperanza raggiunta con l'esercizio; per questo Platone afferma che non si può essere fidati cittadini se non si è fedeli a se stessi, e in questa originaria fidezza o affidabilità, in cui consiste la base del giusto rapporto tra cittadini, ovvero del diritto e della pace, consiste anche la legittimazione del diritto e dello stato. La stessa vittoria di una famiglia sulle altre infatti, o di un villaggio sull'altro, o dei migliori sui peggiori non deve essere intesa come violenza, ma come quella composizione dei conflitti che deve essere raggiunta tramite il dialogo, affinché lo stesso diritto dello stato risulti così legittimato. Questo esclude che si possa pensare al diritto dello stato come scaturente dalla vittoria dei peggiori sui migliori, perché questa non porterebbe ad altro che alla continua rivolta all'interno dello stato, o alla guerra civile. Lo stato non può essere fondato sulla vittoria di nessuna parte, ma solo sull'accordo delle parti, sull'armonia raggiunta attraverso il dialogo, che è appunto la base del diritto, della giustizia delle giuste leggi.

E qui Platone introduce in un passo straordinario (644d7-645c6), l'immagine dell'uomo come una macchina meravigliosa fatta dalla mano di un dio per suo svago o per un suo particolare scopo; in questa macchina meravigliosa le nostre passioni, come fossero nervi e fili, contrapposti tra loro, ci portano ad azioni contrarie, di cui dobbiamo distinguere quelle che ci portano verso la virtù o verso il vizio. Ed è il Logos che ci indica quali di questi stimoli dobbiamo seguire, senza mai abbandonarli, e a quali dobbiamo resistere; questa regola d'oro e sacra del ragionamento (*ten tou logismou agogen khrysen kai ieran*) è la stessa legge comune dello stato (*tes poleos koinon nomos*), ed è questa preziosa guida della legge che sempre dobbiamo seguire. Il ragionamento è bello, e quindi *non violento*, ma ha bisogno di collaboratori che ci aiutino a seguirlo, affinché l'oro che è in noi vinca sugli altri stimoli. Ma come può vincere e di quali collaboratori ha bisogno? Platone ci dice ancora una parola, o meglio ci fornisce una immagine, un segno, come dice Eraclito di Apollo a Delfi, che non parla e non nasconde, ma indica: il mito della virtù (*o mythos aretes*). Il mito è più che semplice parola, è una immagine che indica, un segno, così come è una immagine o un segno la parte aurea che è in noi. Il mito della virtù ci indica, ci rende chiaro in qualche modo (*tropon tina phaneron*) che cosa significa per questa macchina meravigliosa

essere inferiore o superiore a se stesso, e colui che conosce questo, sia il privato cittadino, sia la città stessa, deve vivere seguendo il vero Logos. Su questo *mito della virtù* si regge quindi e si conosce il discorso vero che è la base della legge che la città pone (*nomon themenen*) a se stessa e nei suoi rapporti con le altre città, avendo udito questa legge da un qualche dio o da un qualche uomo che la abbia a sua volta conosciuta.

Sappiamo già dalla Repubblica che le parole (*lexeis*) o anche i Logoi sono più deboli dei fatti (*erga*); la virtù non è semplicemente un Logos, ovvero, perché non resti un Logos deve diventare un mito, oggi diremmo un valore, che è la base degli *erga*, dei fatti o delle azioni. Ma in che modo sorge e come può concretizzarsi questo mito? Per quali altre oscure forze di questa macchina meravigliosa? Quali sono i segreti che essa porta ancora con sé?

## **2. «Non commettere ingiustizia nel dialogare»: Protagora e il relativismo contemporaneo**

La fine della violenza e l'inizio del diritto possono dunque essere raggiunti attraverso la persuasione. La persuasione è l'ultima possibilità di prevenire la violenza, che mina le basi della convivenza civile nella città e tra le città o tra gli stati, e quindi anche l'ultima arma contro la violenza.

Non vogliamo trattare qui delle effettive *chances* che la volontà di dialogo possa avere su chi tale volontà non ha affatto e non la cerca neanche; troppi sono gli esempi, durante tutta la storia dell'umanità, della prevaricazione della violenza sulla volontà di dialogo o sulla forza della persuasione; possiamo dire che la storia dell'umanità sia la storia stessa della violenza. Pensare questo ci porterebbe ad ammettere che l'uomo non può essere migliorato, o non migliora, e quindi alla disperazione, cosa a cui sembra giungere ad un certo punto Platone, ma per volgere poi lo sguardo ad un'altra dimensione, o al suo viaggio millenario, che possiamo anche intendere, sulla base della dottrina pitagorica della metempsicosi presente nella *Repubblica*, come il viaggio stesso dell'umanità verso la sua perfettibilità ed anche come il viaggio verso il divino, che è anche il mondo delle idee.

Ciò di cui vogliamo occuparci però ora, restando fermi all'attualità di Platone nella discussione contemporanea su questi temi, è una serie di questioni che riguardano il dialogo stesso, proprio in relazione all'umana natura e alla sua intima volontà di sopraffazione, che emerge dentro la volontà stessa di dialogo. Nel *Teeteto*, rivoltando su Socrate le sue stesse accuse, Platone lascia ammonire Socrate da Protagora di «non commettere ingiustizia nell'interrogare» (*Teeteto*, 167d). Pertanto ciò che è da appurare è se siano la stessa cosa la volontà di persuasione e la volontà di dialogo, il che vuol dire quale



sia l'autentica apertura dialogica; potrebbe infatti darsi la possibilità di una certa forma molto velata di violenza nel dialogo stesso, quella di chi pretende di essere nel giusto e nel vero, e di dover per questo persuadere l'altro con tutti i mezzi dell'arte discorso, ovvero con le possibilità che offre la retorica (Gorgia e Protagora). L'autentica apertura dialogica, al contrario, sembrerebbe comportare il dover mettere in discussione se stessi, e cioè la propria presunzione di essere nel vero e nel giusto. Gadamer non si è mai stancato di ripetere che per dialogare autenticamente «dobbiamo imparare ad avere torto». Questo potrebbe significare però la rinuncia stessa ad un concetto assoluto di verità, e quindi un ripiegamento su di un concetto di “vero per me” o vero relativo (se pur si può ancora chiamare vero). E non è questo l'intento della retorica e di chi professa quest'arte, e cioè relativizzare ogni punto di vista, in modo che la “verità” venga ricondotta al punto di vista di chi vuole persuadere?

Prescindiamo per ora dalla retorica, e rivolgiamoci invece direttamente a Protagora, quel Protagora che conosciamo dal *Teeteto*, più che dal dialogo omonimo. Alla fine di questo discorso ritorneremo anche al primo punto. Sembra infatti che il cosiddetto relativismo di Protagora possa essere facilmente interpretato non solo come la base autentica di ogni democrazia, senza la quale non prospera la retorica, ma come il principio di una autentica società pluralista. Questo porterebbe però d'altra parte a rinchiudersi nel proprio punto di vista, sia quello del singolo cittadino o del singolo gruppo sociale o religioso, così come si rinchiude in se stesso chi non vuole ascoltare le ragioni degli altri e opta per la via della violenza. Nel relativismo, non si tratta certo di questo, ma al contrario della massima tolleranza: ma ciò non toglie che questo possa allentare, piuttosto che rafforzare, i vincoli della convivenza civile.

Da questo punto di vista la volontà di dialogo, o la volontà di persuasione in nome di un vincolo sociale che ci possa effettivamente tenere uniti, o di norme condivise, può sembrare l'unica alternativa possibile alla violenza, da un lato, e alla pura frammentazione dei vincoli sociali che fanno seguito al relativismo, dall'altro, senza cadere di nuovo nel vicolo cieco del possesso della verità assoluta, che ci riporta vicini alla violenza. Infatti il voler tener fermo un concetto assoluto di verità sembra, ad alcuni, non solo aprire le porte all'intolleranza, ma darle addirittura la possibilità di una sua autolegittimazione: ne sono esempio quel che è accaduto l'11 Settembre a New York e tutti gli altri attentati di Al Qaeda, come pure tutte le guerre dovute alla intolleranza religiosa, che si appella appunto ad un possesso assoluto della verità in base al quale vengono giustificate le più orribili azioni criminose. Ma anche la via opposta ha i suoi pericoli, e il pericolo maggiore sembra



essere rappresentato dal puro e semplice utilitarismo a cui una tale posizione alla fine sembra ricorrere: un utilitarismo che ha di nuovo due volti, da una parte la ricaduta nel sapere tecnico o tecnocratico, dall'altra la volontà di persuasione che, seguendo il principio dell'utile, finisce per divenire un pacifico assoggettamento dell'altro ai propri scopi, una velata forma di violenza. Derrida è arrivato anche a vedere una forma di assoggettamento nella buona volontà del dialogo di Gadamer come "volontà buona" per i propri scopi, fossero anche quelli della semplice e pura ricerca della verità. Tutto questo è implicito nella discussione che Platone fa nel *Teeteto* della figura di Protagora.

Ciò che Platone qui svolge a proposito del suo principio dell'*homomensura*, che viene da lui arbitrariamente ricondotto al principio della *aisthesis*, intesa come sensazione, quale principio della conoscenza, e del presunto retroterra ontologico e gnoseologico di questa in Eraclito e Democrito, serve a relativizzare soprattutto il concetto stesso di misura, come criterio di giudizio. Quali infatti le cose a ciascuno sembrano sulla base della percezione (*dià aistheseos doxaze*), così esse sono in verità, e come a te sembrano, così anche esse sono; «vera è infatti la mia sensazione; infatti ella è sempre un particolare momento del mio essere. E così io, come dice Protagora, sono giudice di ciò che è per me, come è, di ciò che non è, come non è» (160c7-10). Da questo principio della misura Protagora trae le sue conseguenze pratico-politiche.

In questa difesa di Protagora si cerca di mostrare come in realtà il criterio autentico della misura consiste in ciò che ci permette, nel confrontare tra loro le percezioni dell'uomo sano e dell'uomo malato, di trovare migliori quelle dell'uomo sano; così si deve mutare una cattiva abitudine in una migliore, non perché questa sia più vera, ma perché è uno stato migliore (*ameion*); così ci sono opinioni e comportamenti diversi, non perché le une siano più vere delle altre, ma perché sono migliori (*beltion*); e le leggi della città sembrano e sono giuste finché i cittadini le ritengono tali, ma come il sapiente insegna a preferire le percezioni utili e salutari piuttosto che quelle cattive e dannose, così il buon retore fa apparire giuste alla città quelle che sono più utili (*khresta*) invece di quelle dannose (167c3-4).

Quel che è importante in questo passo è il parallelismo che viene istituito tra ciò che i medici e gli agricoltori fanno con i corpi e le piante e ciò che i saggi ed i retori (in una parola i sofisti) fanno con le città. Il che farebbe pensare a una concezione naturalistica più che convenzionalista dell'opera dei sofisti. Si tratta però solo di apparenza, perché questo fa invece risaltare ancora di più la loro concezione convenzionalista del vero, del giusto e del bene. Infatti ciò che viene desunto da questa affermazione è quel che segue, e cioè che «quelle cose che a ogni città sembrano giuste e belle, quelle lo sono anche

per essa, finché vengano credute tali; e il sapiente, o sofista, che è capace di educare a queste cose, è naturalmente degno di possedere molte ricchezze. Così naturalmente alcuni sono più sapienti degli altri, ma di nessuno può dirsi che opini il falso; e anche tu, che lo voglia o no, devi piegarti ad ammettere di portare in te la misura delle cose. E così, con questi argomenti, si salva questa mia dottrina (*sozethai o logos outos*)» (167c4-d4). Tutto ciò è puro e semplice convenzionalismo, che ha un risvolto pragmatico ben esplicitato, al quale ancor oggi si attengono i neo-pragmatisti à la Rorty.

Dobbiamo forse dire che il falso viene assolutamente escluso, o che la volontà di Platone in questa apparente autodifesa di Protagora sia proprio quella di scoprire in che cosa consista il falso? Perché nell'affermare che alcuni sono più sapienti di altri Protagora può al tempo stesso affermare che nessuno opina il falso? Tutto dipende davvero dal porre la misura nell'utile, così da sostenere che ogni scelta sia fatta in base alla misurazione dell'utile, e del più o meno utile? Ciò non vuol dire evidentemente che ogni misurazione fatta in base al criterio dell'utile abbia lo stesso valore, perché allora nessuno sarebbe più sapiente di un altro. Ciò vuol dire soltanto che chi nelle proprie scelte, e quindi nella propria misurazione dell'utile, saprà scegliere e promuovere le sensazioni più gradevoli invece di quelle più onerose, ovvero chi le avrà poste come criterio delle proprie scelte perché promuovono la salute più che la malattia, sarà più sapiente; chi ne avrà posta una diversa, non opererà per questo il falso, ma soltanto ciò che è meno utile. Perciò esiste il sapere dell'utile, che può più o meno approssimarvisi, ma non esiste il falso.

Così ci si nasconde dunque il falso nella dottrina di Protagora. Nella sua volontà di mettersi dal suo punto di vista, Platone vuole farne vedere tutta la forza intrinseca e persuasiva; così egli sembra trovare in quello che oggi chiamiamo il relativismo di Protagora la massima apertura dialogica, quella che forma anche la piattaforma comune della sua posizione con quella socratica, come ora gli viene fatto esplicitamente dire:

Perciò tu puoi continuare a disputare contro di essa, se vuoi, opponendole una argomentazione contraria; se vuoi invece porre domande, poni pure domande, che questo non è certo da fuggire, ma da preferire a ogni cosa, per chi abbia senno. Una cosa però non devi fare, e cioè non commettere ingiustizia (*me adikei*) nell'interrogare; sarebbe infatti una grave contraddizione (*alogia*) che chi parla continuamente di virtù commettesse poi ingiustizia coi propri

<sup>5</sup> Così M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Freiburger Vorlesung, Wintersemester 1931-1932, hrsg. von H. Mörchen, Frankfurt, Klostermann, 1988, p. 248 (tr. it. a cura di F. Volpi, *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul "Teeteto" di Platone*, Milano, Adelphi, 1997).

discorsi. E si commette ingiustizia nell'interrogare quando si disputa con animo di contendente (*agonizomenos*), piuttosto che con animo di dialogante (*dialegomenos*): nell'un caso chi interroga ama solo prendere in fallo l'avversario, nell'altro disputa invece con serietà, mirando piuttosto a correggere e raddrizzare le opinioni altrui (I67c4-I68a2).

Il paragone con l'arte medica e l'arte dell'agricoltura serve dunque a mostrare la natura pragmatica del sapere sofisticato; del resto la teoria convenzionalista del giusto, del vero e del buono non significa negazione del sapere, quindi del vero, ma semmai riduzione del sapere al suo valore pragmatico, all'interno del sapere tecnico, il quale è sempre perfettibile, così come lo sono le leggi in uno stato democratico. Perciò si possono stabilire, dal punto di vista convenzionalista, i seguenti tre principi di giudizio sia teoretico, che pragmatico e politico:

1. vero è ciò che è retto (*orthos*), cioè corretto, all'interno del sapere tecnico per il raggiungimento dell'utile;
2. buono è ciò che è migliore, più utile all'uomo sia nel suo vivere privato, che sociale e pubblico;
3. giusto è ciò che viene comunemente, cioè pubblicamente stabilito come più utile all'interno della *polis*, dello stato.

Tali concetti non sono solo reversibili, ma basati fondamentalmente sul concetto pragmatico dell'utile. Il punto di vista pragmatico e quello convenzionalista non fanno che integrarsi compiutamente tra loro, sia dal punto di vista della conoscenza, sia dell'agire pratico-politico. Ma se non c'è più spazio, all'interno di un tale concetto pragmatista della scienza, per il concetto di falso, si apre invece uno spazio per il concetto di *ingiusto*: esso non è semplicemente ciò che è dannoso, nocivo, per il singolo, ma ciò che, sul piano della città, e cioè politico e sociale, nega la possibilità stessa del discorso, della comunicazione, e quindi mina alla base le fondamenta del vivere comune, della *polis*. È qui che il cosiddetto relativismo di Protagora può essere superato, ma questo sarà solo il primo passo; ponendo la vera forza della posizione di Protagora sul piano della comunicazione e del discorso, che lascia ad ogni opinione la propria ragione, è la ragione stessa, il *logos* su cui essa poggia, ad essere problematizzato; ma così la misura, o il criterio della Verità di Protagora, invece che essere vista nella semplice sensazione, o percezione, od opinione dell'utile, viene ad essere inevitabilmente posta nel Logos, tramite cui soltanto abbiamo accesso ad esse, e quindi anche come il luogo ove decidere della forza delle diverse opinioni.

### 3. La replica di Socrate a Protagora: confutazione del relativismo?

È chiaro comunque che Socrate con questa difesa ha già impostato il principio protagoreo della misura in modo tale che esso non potesse più concordare con la dottrina della sensazione di Democrito, appunto perché ha risolto l'unità di sensazione e di fenomeno in qualcosa di radicalmente altro, cioè nel concetto di *giudizio*, la *dianoia*, del quale aveva trovato anche il *criterio*, l'utile. La *doxa* ci appare di conseguenza come una facoltà di giudizio, ovvero come *phronesis*. In realtà il concetto della *phronesis* appare testualmente nell'esame che Socrate fa in seconda istanza della dottrina di Protagora, in 169d2-8, e precisamente nella questione se veramente l'uomo sia *autarkes*, autosufficiente, per quanto riguarda la sua *phronesis*. Quindi è della *phronesis* che si tratta, e non della *aisthesis*, che in quanto tale non può essere né vera, né falsa; è la *phronesis* che decide del valore delle sensazioni nelle proprie scelte dirette all'utile, non le sensazioni stesse. Ciò viene specificato ulteriormente nella domanda se Protagora stesso sia d'accordo che nella conoscenza del meglio e del peggio gli uni differiscano dagli altri, e se quindi coloro che hanno *phronesis* non debbano essere chiamati sapienti. In questo modo Socrate, invece di venire in aiuto di Protagora, ha reso attaccabile il suo principio che, qualora basato sulla sensazione, in quanto *apseudes*, sarebbe risultato inattaccabile; questo attacco a Protagora, il secondo, viene articolato su tre diversi momenti, che vengono dedotti l'uno dall'altro e portano alla critica radicale della sua posizione.

3.1. Su ciò che è giovevole e su ciò che è dannoso Protagora stesso deve ammettere che ci sono diverse opinioni, e che ci sono alcuni più saggi di altri, altrimenti non si farebbe pagare per insegnare la sua sapienza; ma allora non vale semplicemente il principio: quali le cose a me appaiono, tali sono, ma ci sono opinioni vere e false, e il sapere (*sophia*) sarà il pensiero (*dianoia*) vero, ignoranza l'opinione falsa: cosa che va contro il principio di Protagora che ogni opinione sia vera in quanto l'uomo è la misura di tutte le cose (169d3-170d2). Il che vuol dire: non la semplice sensazione piacevole è il criterio di misura, ma l'utile, e quindi il giudizio, che misura quali sensazioni piacevoli siano utili o meno per la crescita sana delle piante, degli animali e degli uomini. Ma se ci sono giudizi veri e giudizi falsi, misurazioni e quindi valutazioni giuste e errate, questo vuol dire che è nella sua misurazione delle sensazioni in rapporto alla natura delle piante, degli animali e degli uomini che consiste il vero utile, che non dipende quindi semplicemente dall'uomo, ma dal suo sapersi rapportare alle realtà tramite il criterio di misurazione o di giudizio (l'utile) da lui posto. Socrate contrappone infatti la *alethe dianoia* alla

*pseude doxa* (170b8-9) cioè il vero ragionamento alla falsa opinione, come causa della conoscenza in un caso, e dell'ignoranza nell'altro. Ma ha con ciò Socrate confutato veramente Protagora?

Protagora potrebbe rispondere che si tratta in entrambi i casi soltanto di *doxa*. La *pseude doxa* non è il frutto dell'ignoranza (*amathia*), come qui Socrate sostiene, ma è soltanto un certo grado o modo del sapere, o se vogliamo una certa misurazione *meno preferibile* ad altri perché meno utile e piacevole. Il detto di Protagora «come le cose a me sembrano, così esse sono» non va banalizzato, come veniva avvertito nella prima autodifesa di Protagora, nel senso che, come per la sensazione del caldo e del freddo, ognuno abbia la propria misura dell'utile. *C'è infatti una sola misura dell'utile, ed è l'utile stesso*. Così non possiamo dire che ciò che è utile sia soltanto *opinabile*, o che è “vero per me” che sia utile, ma dobbiamo dire invece che ciò che è utile è *preferibile*, e l'arte di Protagora, la retorica, sta nel mostrare che, come lo stato di salute in cui il vino ci appare dolce è preferibile perché è una sensazione più piacevole, così in generale ciò che è più utile è preferibile a ciò che lo è di meno o che non lo è.

Infine perché si possa parlare di utile, dobbiamo sempre chiederci “utile a che cosa?”, cioè “a quale scopo?” Non c'è quindi un *mio* sapere dell'utile, ma un sapere di ciò che è *più utile*, o più giovevole, una volta che sia stato stabilito a quale scopo una qualche cosa sia utile. Il sapere di cui parla Protagora, ciò per cui si vanta, è infatti da un lato il sapere tecnico, il “sapere come” si fanno le cose (*knowing how*), che gli viene riconosciuto dagli altri con pagamento di denaro, dall'altro il sapere sugli scopi, che sono ciò in base a cui va fissata la misura, o il criterio di misurazione dell'utile. Il problema è però per Platone se questo criterio possa essere semplicemente l'utile, o se non si debba ritenere che sia piuttosto il giusto ed il bene. Ma se le città nel porre il loro concetto del giusto guardano fondamentalmente all'utile, e se il giusto è tale finché la città lo riconosca tale, allora il giusto ed il santo sono una funzione dell'utile, ed in questo senso, pur essendoci un utile oggettivo, od una oggettività dell'utile, questo utile sarà sempre determinato in funzione dell'uomo, e per questo l'uomo è la misura di tutte le cose, e Socrate come vedremo dovrà compiere ancora un lungo percorso argomentativo per confutare il principio dell'*homomensura*.

3.2. Se sulle stesse cose ci sono opinioni diverse, e la tua opinione è diversa dalla mia e da quelle di migliaia di altri, io e gli altri abbiamo il diritto di giudicare se la tua opinione, la quale è frutto di un giudizio (*krisis*), sia vera o falsa. Allora, o Protagora stesso non ha mai pensato che la sua opinione che l'uomo sia la misura di tutte le cose sia vera, come non lo ritiene la maggior

parte degli uomini, e quindi non c'è mai stata quella verità che egli ha scritto; oppure lo ha pensato, ma allora, dato che è maggiore il numero degli uomini a cui non sembra vera di quello a cui sembra, quanto maggiore questo sarà, tanto più la sua non sarà verità (170d4-171a5).

Che cosa significa qui “non sarà”? Se significa “non si darà” è chiaro che l'argomentazione si pone dal punto di vista fattuale. Infatti dal punto di vista controfattuale si può sostenere, quanto al secondo corno del dilemma, che se anche il solo Protagora pensi che la propria dottrina sia vera, questa può essere vera; ma questo vale anche per quanto riguarda il primo corno del dilemma: se nessuno ha mai pensato la Verità di Protagora, questa potrebbe essere comunque vera. Quindi che *ouk estai* significhi soltanto “non sarà”, “non sarà reale”, significa mettersi sul piano fattuale, nel quale “essere” significa essere-vero, e “non-essere” significa essere falso; non per nulla invece Aristotele, parlando dei quattro significati dell'essere, tratterà appunto l'“essere reale” (*dynamei-energeia*) e l'“essere vero” come due distinti significati. Ora il problema della identità tra il “non-essere” ed il falso comporta il problema, che Platone deve qui ancora risolvere, del non poter pensare il falso, in quanto non si può pensare il non-essere; questo fa sì che, anche se Socrate pone la sua obiezione sul piano fattuale, Protagora può sempre sostenere che non si può pensare il falso perché non si può pensare il non essere; allora l'argomentazione che ora viene rivolta contro di lui non è valida nel senso del vero e del falso, ma è soltanto questione di maggioranza o di minoranza.

3.3. Viene infine presentato l'argomento cosiddetto “più grazioso”, che in tutta la storia della filosofia occidentale verrà sempre ripetuto contro ogni relativismo; esso suona così: colui che pensa che tutte le opinioni sono vere dovrà ammettere come vera anche la opinione contraria alla sua; ma questa, essendo vera, negherà che la opinione contraria di Protagora sia altrettanto vera, ed egli dovrà ammettere che la sua opinione è, in forza del suo stesso argomento, falsa; perciò nessun uomo, né cinocefalo, né cane è mai stato misura di tutte le cose (171a6-c 4).

Qui si pone dunque il problema della *peritrope*, ovvero del fatto che la stessa argomentazione si può rivolgere contro se stessa, come sarà poi chiamato da Sesto Empirico: ma si può osservare, come farà Sesto Empirico che, dal punto di vista scettico, questo *ergo* è illegittimo. Infatti il giudizio “tutte le opinioni sono vere” si presenta semplicemente come *opinione*, cioè come principio operativo del vaglio di utilità di tutte le opinioni, e non come asserzione di una verità; infatti all'inizio lo stesso Socrate, esponendo il pensiero di Protagora, usa quasi sempre le espressioni relative “vero per me”, “vero per te”. Per Protagora è quindi vero che tutte le opinioni sono



vere, ma per molti altri, anzi per una moltitudine infinita, non è vero che “tutte le opinioni sono vere”, e solo se Protagora ammette che queste opinioni sono vere oggettivamente si avrebbe la *peritrope*, ovvero la sua verità sarebbe palesemente contraddittoria e si distruggerebbe da sola. Ma Protagora ammette soltanto che “per lui” tutte le opinioni sono vere, e che “per gli altri” le loro opinioni sono vere in quanto loro opinioni, e non semplicemente che sia vero il giudizio “tutte le opinioni sono vere”.

Vlastos critica infatti Platone perché non sempre usa le espressioni relative nell'espone il pensiero di Protagora<sup>6</sup>; la forza della proposizione di Protagora infatti non è una forza assertoria, essa pone se stessa e la sua opinione contraria semplicemente sullo stesso piano dell'opinione. Perciò le due affermazioni contrapposte hanno ugual valore e quindi lo scettico sospende semplicemente il giudizio. Questo è in realtà quanto anche Platone vede come risultato finale della discussione su Protagora, e il suo ultimo giudizio su di lui sul piano teoretico: «Da tutto ciò risulta dunque, a cominciare da Protagora, che tutto sarà in dubbio e soprattutto quand'egli concederà a chi sostiene una opinione contraria alla sua che egli opini il vero, allora Protagora stesso dovrà concedere che né cane, né uomo sono misura di cosa alcuna, né di quello che hanno appreso» (171b9-c3).

Tutto dunque rimarrà in dubbio, indeciso, come vuole lo scetticismo, se ciascuno potrà restare della sua opinione. Che Platone stesso non pensasse di aver concluso il discorso su Protagora con questa argomentazione ci è provato dal fatto che Socrate stesso immagina che egli, di ritorno dall'oltretomba, sbucando dal sottosuolo fino al collo, avrebbe ancora molte cose da dire in proposito (171d1-3)<sup>7</sup>. Infatti la vera confutazione va posta, come vedremo, su di un piano diverso da quello veritativo, e cioè su quello etico e politico; la stessa sensazione non può essere presa come il criterio del sapere, ma il

<sup>6</sup> Cfr. J. McDowell, *Plato. Theaetetus*, Oxford, Oxford University Press, 1973. McDowell annota nel suo commento tutti i passi in cui Platone usa o non usa le espressioni relative. Cfr. per la sua interpretazione di Protagora G. Vlastos, *The Unity of Virtues in the Protagoras*, in *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press, 1973, pp. 221-269.

<sup>7</sup> Secondo E.N. Lee il principio dell'*homomensura* ridurrebbe l'uomo ad un semplice essere senziente, sullo stesso piano quindi degli animali e delle piante. Perciò l'ultima apparizione di Protagora nel dialogo è quella di colui che tornando da morto sbuca da sottoterra fino al collo (171d), una immagine che lo renderebbe simile ad una zucca e richiamerebbe anche la confutazione aristotelica di coloro che rifiutano il principio di contraddizione come coloro che non sono diversi dalle piante. A parte la consistenza di questa identificazione dell'immagine di Protagora redivivo, su cui troppo insiste il Lee, tutto questo varrebbe soltanto nel caso in cui si identifichi il principio dello *homomensura* con la dottrina della conoscenza di Teeteto-Democrito qui in discussione. Cfr. E.N. Lee, “Host with His own Petard”: *Ironic and Comic Elements in Plato's Critique of Protagoras (Theaet. 167-171)*, in *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, a cura di E.N. Lee, A.P.D. Mourelatos, R.M. Rorty, Assen, Van Gorcum, 1973, p. 240.



giudizio sull'utile, in quanto unito alla sensazione e quindi al presente, non può essere la misura o il criterio dell'agire che miri al futuro.

#### **4. Oltre il relativismo di Protagora: l'esistenza del male e la *omoiousia* con Dio**

Che sia indiscutibile dover ammettere che qualcuno sia più sapiente di un altro, sul piano sia del sapere tecnico sia del sapere pratico e politico, può dunque essere concesso dal punto di vista di Protagora, ma, una volta ammesso che il sapere tecnico è al servizio dell'utile, questo resta il criterio ultimo di giudizio e di valutazione, e quindi della legislazione o del giusto. L'utile però va sempre rapportato ad uno scopo (utile "a che cosa?"), e se c'è uno scopo dell'utile all'interno di ogni sapere tecnico (di ogni arte), c'è però il problema di decidere a quale scopo deve poi servire l'arte stessa, e questo non può di nuovo essere misurato o deciso dal sapere tecnico. Ma questo è appunto il problema di che cosa deve essere posto come giusto e santo, cioè come principio della legislazione.

Per quanto riguarda infatti il giusto e l'ingiusto, il bello ed il brutto, Protagora (172 a-b) può ribattere che ciò che ogni città *pone* (*tethe*) come giusto e bello e santo, quello è anche tale per essa, ed in questo non v'è chi sia più sapiente di un altro (*en toutois ouden sophoteron oute idiote idiotetou*, 172a4-5), che è quel che oggi chiamiamo "positivismo giuridico". Infatti la sapienza politica è competenza di tutti, e ognuno sa decidere su questo: si tratta del principio fondamentale della democrazia che è alla base del discorso di Protagora. Anche Protagora, quindi, non ammette che nel sapere pratico, che riguarda il *porre* ciò che è utile per la città, il sapere tecnico sia determinante, perché sulle ultime motivazioni della scelta di ciò che è utile per la città ognuno è sapiente, e non v'è chi sia più sapiente di un altro. È in questo che consiste il principio dello *homomensura*, una questione che è estremamente seria e importante anche oggi, perché rappresenta il principio fondamentale della democrazia. Chi è superiore in sapienza può meglio vedere e suggerire ciò che è più utile, ma non ciò che è più giusto. Non per nulla vediamo che Platone qui non confonde mai i due termini del problema.

Il sapere tecnico è quindi nettamente distinto dal sapere pratico, se vogliamo esporre la cosa in termini aristotelici. Quanto a questo sapere pratico, o *phronesis*, la *doxa* di ognuno è *autarkes*; ma per Protagora, poi, all'interno della città ognuno segue la *doxa* (il senso del giusto e dell'ingiusto) della città che ha stabilito il fine, cioè che cosa è giusto e santo. I contenuti di ciò che è giusto e santo non sono in discussione; questo non perché siano assolutamente

veri, ma poiché sono stati posti come tali in base alla comune opinione (consenso): solo su questa base essi divengono ciò che deve essere *veramente* ritenuto giusto e santo. Qui vale assolutamente il principio *thesei*, il consenso che costituisce il *nomos* della città. E quando i legislatori competenti trattano di ciò che in realtà possa essere più utile per la città, può darsi che qualcosa di ciò che viene ritenuto giusto e santo venga mutato, sempre sulla base dell'utile; ma ciò non inficia il giusto ed il santo, poiché è allora la volontà della città che per convenzione fa di nuovo essere santo e giusto ciò che è stato mutato.

D'altra parte questo principio può essere affermato da Protagora e dai suoi seguaci perché essi non credono che il giusto e l'ingiusto, il santo ed il non santo esistano per natura (*ouk esti physei auton oude ousia heautou*), ma solo nell'opinione che comunemente se ne ha, ed è questa che li fa diventare veri (cioè oggettivamente validi), e solo in quanto vengono opinati e per il tempo che vengono opinati come tali sono veri (172b4-6), o come noi diciamo, validi. È chiaro che questa comune opinione è quella della città che pone ciò che deve valere (*thesei*) come il giusto ed il santo: quindi, in quanto le leggi sono poste dalla città, sono vigenti, valgono come vere e sono vere. Non serve infatti che Protagora ribadisca, per bocca di Socrate, che nella conoscenza di ciò che è giovevole o non giovevole per la stessa città c'è una differenza tra consigliere e consigliere, tra città e città, nelle loro opinioni rispetto al vero, cioè a ciò che è veramente giovevole (172a5-b2), come nel caso del medico quando somministra i farmaci e con essi la salute; Socrate ribatte infatti che egli non può mai accontentarsi di questi discorsi di Protagora e dei suoi discepoli. Le strade di Socrate e Protagora effettivamente divergono perché Socrate non può ammettere che la misura dell'agire politico e legislativo sia semplicemente l'utile presente; per parlare dello stesso utile bisogna infatti guardare all'utile futuro, ovvero allo scopo non semplicemente presente, ma allo scopo ultimo dell'agire: è questo scopo che costituisce il criterio ultimo dell'agire, ed in quanto tale costituisce anche il giusto ed il santo per la città.

È qui che viene introdotta la differenza tra lo *einai te alehteia* di 172a3, e il *diapherein... pros aletheian* di 172a5-6, riferito alle diverse opinioni che le città hanno appunto in rapporto alla verità. Questo implica una differenza tra il semplice *esser vero* e *giusto* delle leggi *esistenti* (in virtù dell'essere esistente), che noi possiamo chiamare *fattuale*, e l'esser vero in virtù del guardare al futuro, che chiameremmo *controfattuale*, da cui potrebbe generarsi la loro ulteriore perfezionabilità. Il sofista può infatti insegnare come migliorare le leggi e la costituzione della città rispetto a ciò che è più utile e giovevole: ma, gli si chiede, in base a quale scopo?

A questo punto le vie di Socrate e di Protagora divergono; quando Socrate concluderà l'argomentazione contro Protagora (177c-178b), sostenendo che chi stabilisce le leggi della città non deve guardare solo al presente, ma anche al futuro, Protagora può pensare che questi tuttavia si rapporta sempre all'utile ed al migliore (*ophelimon peri to mellon*). Ed è solo questo che il sofista può insegnare o di cui può persuadere gli altri; ma se la persuasione ha a che fare con l'opinione, dobbiamo dire che anche qui, cioè al livello della *polis* e della sua costituzione, non c'è alcuna via d'uscita dalla semplice opinione, e che quindi Protagora non potrà mai essere confutato? Oppure dobbiamo dire che anche quando si tratta del giovevole (*to sympheron*), questo può essere veramente tale, cioè utile, solo in quanto è rapportato al *bene*, che non può essere giudicato sulla base del particolare, o del presente, ma soltanto del tutto, o del futuro?

Il problema è dunque in che cosa consista il porre la misura o il criterio di misura, in base a cui ogni scelta può essere misurata, o valutata. Ma questo problema è legato poi per Protagora ad un altro, ovvero se c'è una misura che l'uomo possiede in se stesso (*ti kriterion en auto*, 178b6-c2), e questa è per lui essenzialmente legata, o fa tutt'uno, con il suo percepire. Secondo Protagora, come abbiamo visto, questa misura è la percezione dell'utile, che significa anche la percezione di ciò che è salutare e di ciò che è nocivo, di ciò che è più difficile o faticoso (*poneron*) e di ciò che lo è di meno. Ma abbiamo anche visto che per Platone la semplice percezione del piacevole e dello spiacevole non può essere il criterio di giudizio, in quanto non può essere principio della giusta misurazione dell'utile, che è il giudizio dato dalla *phronesis*. Solo su questa base l'uomo ha il criterio con cui può misurare le proprie azioni, e questo criterio di misura è anzitutto ciò che riguarda il sapere tecnico, le *technai*, le arti; vengono citate infatti di nuovo, oltre la medicina e l'agricoltura, la musica, l'arte culinaria e la stessa retorica. Vi è però anche un altro tipo di sapere, il sapere pratico dato dalla *phronesis*, il quale non misurerà soltanto le azioni secondo la misura dell'utile interna ad ogni arte (il *telos* interno al loro agire), ma misurerà questo stesso utile secondo un *telos* superiore, in base al criterio di ciò che è giusto in sé, e cioè il bene per la città; per far questo bisognerà prendere come criterio di esame non soltanto ciò che è utile per il presente, ma anche ciò che è utile nel futuro (177e-178c); ed è proprio questo sguardo verso il futuro, che è poi uno sguardo verso gli scopi ultimi, che ci dà il concetto di ciò che realmente è il bene per la città<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Cfr. anche Platone, *Leggi*, IV, 714b3-c5; chi è contro questa concezione, si dice poi, non può che ricorrere a quella definizione del giusto criticata nel Libro I della *Repubblica*, che il giusto sia l'utile del più forte.

Questo ci induce a ritenere che Platone stia pensando qui effettivamente all'Idea del Bene, e che quindi resti anche in questo dialogo ancora fermo alla dottrina delle idee; è infatti sulla base della analogia allo sguardo verso il sole, in quanto immagine dell'idea del bene che illumina le cose senza che noi possiamo riuscire a rivolgere lo sguardo verso di lei, che viene tematizzata l'Idea del Bene nella *Repubblica*. Il Bene è quindi il vero *telos*, il vero criterio dell'utile, se si vuole guardare non solo al presente, ma alla vita futura della città, ed è rispetto a questo *telos* che si deve da ultimo giudicare l'utile, per stabilire che cosa sia giusto, o quali siano le giuste leggi. Ma il problema è come riesca questo guardare al futuro e a ciò che non è l'utile immediato, ma più generale per la città, a darci una misura del giusto che non sia semplicemente la misura dell'utile, e che è detto appunto il Bene (*tagatha*). Come stabilire dunque quale sia la *giusta misura* dell'utile per la città? Solo rispondendo a questa domanda si può trovare la differenza tra il filosofo ed il sofista.

Socrate afferma perciò che questo discorso ne tira dietro immediatamente un altro, quello della differenza tra il filosofo ed il sofista. È sulla base di questa fondamentale discussione che si inserisce qui la digressione (*parerga*) sulla retorica (172d-177c2). La differenza che emerge tra i due in questa discussione consiste nel fatto che il sofista cerca soltanto l'utile per se stesso, diversamente dal filosofo che cerca la verità e l'autentica libertà. Se dunque cerchiamo qui la risposta alla domanda quale sia il fondamento del giusto, o cosa sia il giusto per natura su cui si basa la città, la risposta che possiamo trovare in questa digressione è che esiste il male, quale contrario del bene, e che soltanto Dio è il rifugio dal male (176a5-7). E che Iddio in nessuna circostanza è ingiusto, ma al più alto grado giustissimo, e quindi per l'uomo l'unico modo di essere sommatamente giusto è divenire simile a lui; e soltanto la sua conoscenza è vera sapienza e virtù, e la sua ignoranza è malvagità (176c). Questo significa naturalmente che il giusto ed il santo non sono tali per convenzione umana, e che non risiedono soltanto nella legge (*nomos*) della città. Come dunque su ciò che è utile la misura non risiede in ognuno di noi, ma solo in chi è più sapiente, che è pertanto la vera misura (179b1-2), così possiamo indirettamente concludere da tutto l'*excursus* che la misura del giusto e del bene può risiedere solo in Dio e nella conoscenza di Dio che ci porta ad essere simili a lui. La *omoiousia theo* è quindi l'ultimo criterio che distingue il giusto ed il bene dall'utile.

Da qui deriva il rovesciamento del principio di Protagora: Dio è misura di tutte le cose, e massimamente del santo e del giusto, non l'uomo, la legge della città o la convenzione umana<sup>9</sup>. Non è infatti l'utile solo un fenomeno

<sup>9</sup> È quanto sarà affermato poi nelle *Leggi*, IV, 716c4-6: «il dio è misura di tutte le cose, e non piuttosto, come qualcuno dice, l'uomo».

secondario, solo indirettamente rivelatore del Bene? Il quale è oltre il semplice utile, poiché dipende, come il conveniente e il migliore, dal giusto, dal santo, in una parola dal bene. Non è il sofista, che cerca soltanto l'utile, solo l'ombra del filosofo? E non è quest'ombra un principio rivelatore della verità, se pur in negativo, così come il male viene ad essere qui un principio rivelatore dell'esistenza di Dio? Questo sembra infatti voler mostrare il lungo *excursus* sulla retorica, sull'avvocato ed il politico che cercano soltanto gli onori nella città, l'utile ed il conveniente, mentre il filosofo non cerca niente del genere e resta indifferente a quanto avviene attorno a lui, intento soltanto alla ricerca del giusto e del bene. Non si tratta quindi di confutare Protagora, ma di mostrare che egli segue un'altra via. La loro differenza sta, come dirà Aristotele, nella *proairesis tou biou*, nella loro scelta di vita.

È dunque la *omoiousia theo* – quella forza o quel nervo che si trova in quella macchina meravigliosa che è l'uomo – che rende capaci di comprendere e di seguire il mito della virtù come base della propria condotta di vita? È essa che vale tanto per l'uomo singolo quanto per la città, affinché la sua parte migliore non sia sottomessa alla peggiore, ma le comandi, senza tuttavia distruggerla o annientarla, ricercando quell'accordo che è fondamentale tanto per l'uomo nel rapporto con se stesso quanto per la famiglia nel rapporto tra i suoi diversi membri? Così come per la città, nei rapporti reciproci dei cittadini e delle diverse classi, e per le città nei loro reciproci rapporti, affinché nessuno sia distrutto ed offeso, ma la pace possa vincere sulla guerra, e la debolezza del Logos sulla violenza? Questo è quanto Platone ha sempre cercato e cercato di insegnare nella sua vita politica e nei suoi tre viaggi in Sicilia, rischiando la prigionia e la vita. Proprio nella *VII Lettera*, che riassume non solo la sua biografia, ma tutto il suo pensiero, troviamo il passo fondamentale che può chiudere il nostro discorso su violenza e dialogo:

se una sorte divina vi ha concesso anche soltanto un pò di retta opinione, sapiate che le discordie non cesseranno d'essere fonti di mali fino a che i vincitori, dopo le battaglie, gli esilii e le stragi, non oblieranno i loro sentimenti e, mettendo fine alle vendette, non daranno finalmente, vincendo se stessi, leggi uguali per tutti, altrettanto vantaggiose per i nemici che per se medesimi. Dovranno poi farle rispettare con due specie di costrizioni, il pudore e la paura: la paura, facendo temere l'uso della forza, essi che sono i più forti; il pudore, mostrando di volere e di poter obbedire più prontamente alle leggi, perché più capaci di dominare il desiderio dei piaceri<sup>10</sup>.

*dottori@uniromaz.it*

<sup>10</sup> Platone, *VII Lettera*, 336e2-337a8, tr. it. di A. Maddalena: Platone, *Opere*, vol. II, Roma-Bari, Laterza, 1974, pp. 1071-1072.