

Platone
Gorgia



Edizione Acrobat
a cura di
Patrizio Sanasi
(patsa@tin.it)

Platone
GORGIA

CALLICLE:(1) Si dice, o Socrate, che questo è il modo di prendere parte ad una guerra e ad una battaglia!

SOCRATE: Ma allora, come dice il proverbio, arriviamo alla fine di una festa e ormai in ritardo?

CALLICLE: E alla fine di una festa davvero elegante: poco fa, per noi, Gorgia (2) ha fatto mostra di sé in molte e belle cose.

SOCRATE: Ma la colpa di questo, Callicle, è del nostro Cherefonte,(3) che ci ha fatto perdere tempo in piazza.

CHEREFONTE: Non importa, o Socrate: vi porrò io rimedio.

Gorgia, infatti, è amico mio, sicché si esibirà apposta per noi, adesso, se ti pare il caso, oppure, se vuoi, un'altra volta.

CALLICLE: Che hai detto, o Cherefonte? Socrate desidera ascoltare Gorgia?

CHEREFONTE: Proprio per questo siamo qui!

CALLICLE: Allora questo accadrà quando vorrete venire a casa mia, perché Gorgia alloggia da me, e certo si esibirà per voi.

SOCRATE: Hai ragione, Callicle! Ma accetterà anche di discutere con noi?

Infatti, io voglio sapere da lui quale sia la funzione della sua arte e che cosa sia ciò che egli professa di insegnare. Quell'altra esibizione di cui tu parli, ce la farà un'altra volta.

CALLICLE: Nulla vale quanto chiederlo a lui, Socrate. Anche questo, infatti, era parte della sua esibizione: proprio ora, invitava chi volesse fra quelli che erano in casa a domandargli qualsiasi cosa, e sosteneva che ad ogni domanda egli avrebbe dato risposta.

SOCRATE: Questo è parlare! O Cherefonte, interrogalo!

CHEREFONTE: E che dovrei domandargli?

SOCRATE: Domandagli chi è.

CHEREFONTE: Che intendi dire?

SOCRATE: Intendo dire che, se per sorte egli fosse fabbricante di scarpe, senz'altro ti risponderebbe che è calzolaio. Non capisci cosa intendo dire?

CHEREFONTE: Capisco, glielo chiederò. Dimmi, Gorgia, è vero quello che dice il nostro Callicle, che tu professi di rispondere a qualsiasi cosa uno ti domandi?

GORGIA: È la verità, Cherefonte. È proprio quello che ho professato poco fa, e dichiaro che nessuno mi ha mai chiesto nulla di nuovo da molti anni.

CHEREFONTE: Allora certo mi risponderai con facilità, o Gorgia.

GORGIA: Sta a te, Cherefonte, farne la prova.

POLO:(4) Sì, per Zeus! Anzi, se vuoi, o Cherefonte, metti pure me alla prova. Mi pare infatti che Gorgia sia stanco, visto che ha appena tenuto una lunga esposizione.

CHEREFONTE: Che intendi dire, Polo? Credi di poter rispondere meglio di Gorgia?

POLO: Che te ne importa, purché io sappia risponderti in modo esauriente?

CHEREFONTE: Nulla. Ma, visto che ci tieni, rispondimi tu.

POLO: Chiedi pure.

CHEREFONTE: Ebbene, ecco la mia domanda: se per sorte Gorgia fosse esperto nell'arte in cui lo è suo fratello Erodico, (5) quale nome dovremmo giustamente dargli? Non lo dovremmo chiamare precisamente col nome con cui chiamiamo quell'altro?

POLO: Certamente.

CHEREFONTE: Dunque, faremmo bene a dire che egli è medico.

POLO: Sì.

CHEREFONTE: E se, invece, fosse esperto nell'arte in cui lo è Aristofonte figlio di Aglaofonte, o suo fratello, (6) con che nome dovremmo propriamente chiamarlo?

POLO: Pittore, è chiaro!

CHEREFONTE: Ora, dopo aver stabilito di quale arte sia esperto, con quale nome dovremmo propriamente chiamarlo?

POLO: Cherefonte, ci sono molte arti fra gli uomini trovate in seguito a esperienze e per via di esperienza. L'esperienza, infatti, porta avanti la nostra vita conforme ad arte, l'inesperienza, invece, la porta avanti a caso. Di tutte queste arti, poi, si attinge chi all'una e chi all'altra, chi in un modo e chi nell'altro, e i migliori attingono alle arti migliori. Di costoro, appunto, fa parte anche il nostro Gorgia, e attinge alla più bella delle arti.

SOCRATE: A quanto pare, o Gorgia, Polo è ben preparato a fare discorsi!

Non fa, però, ciò che ha promesso a Cherefonte.

GORGIA: E perché, o Socrate?

SOCRATE: Non mi pare affatto che stia rispondendo a quanto gli viene chiesto.

GORGIA: Allora interrogalo tu, se vuoi.

SOCRATE: No. Se però hai voglia di rispondere tu, sarei ben più felice di interrogare te: mi è chiaro, infatti, anche da quanto ha detto, che Polo ha più pratica della cosiddetta retorica che di dialettica.

POLO: E perché, o Socrate?

SOCRATE: Perché, alla domanda di Cherefonte di che arte Gorgia sia esperto, tu elogi la sua arte, come se qualcuno ne parlasse male, ma non hai risposto di che arte si tratti.

POLO: Non ho forse risposto che è la più bella?

SOCRATE: Eccome! Ma nessuno ti chiede di che qualità sia l'arte di Gorgia, bensì di che arte si tratti e con che nome si debba chiamare Gorgia.

E come hai risposto bene e brevemente ai casi che prima Cherefonte ti sottoponeva, così anche ora rispondi di che arte si tratti e che nome dobbiamo dare a Gorgia. O piuttosto, dicci tu stesso, o Gorgia, che nome dobbiamo darti e di quale arte dobbiamo considerarti esperto.

GORGIA: Della retorica, o Socrate.

SOCRATE: Retore, allora, bisogna chiamarti?

GORGIA: Anzi, buon retore, o Socrate, se vuoi chiamarmi, per usare le parole di Omero, per quello che mi vanto di essere.(7) SOCRATE: Eccome se voglio!

GORGIA: E allora chiamami pure così !

SOCRATE: E dobbiamo dire che sei capace di rendere tali anche altri?

GORGIA: Ne ho fatto, anzi, la mia professione, e non solo qui, ma anche altrove.

SOCRATE: Vorresti, dunque, o Gorgia, continuare a discutere come facciamo ora, facendo una domanda e dandovi risposta, e rimettere a un'altra occasione questi lunghi discorsi, del genere di quelli che anche Polo aveva cominciato a fare? Non mancare in ciò che hai promesso, e acconsenti a dare brevi risposte a ciò che ti viene domandato.

GORGIA: Vi sono, o Socrate, risposte che obbligano a fare lunghi discorsi; tuttavia, almeno tenterò di risponderti nel modo più breve possibile. Anche questa, infatti, è una delle cose che io sostengo, che nessuno, cioè, sa dire le medesime cose con meno parole di quelle che userei io!

SOCRATE: Ce n'è davvero bisogno, Gorgia! Dammi dunque un saggio di questo, vale a dire della tua capacità di esprimerti in poche parole; e del tuo parlar prolisso me ne darai prova un'altra volta!

GORGIA: Lo farò, e tu sarai costretto ad ammettere di non aver mai sentito alcuno che fosse più conciso, nel parlare, di me.

SOCRATE: Ebbene, dimmi: tu sostieni di essere esperto di arte retorica e di sapere rendere retore anche un altro. Ma di che cosa si occupa la retorica? L'arte del tessere, ad esempio, si occupa della fabbricazione di tessuti. Non è vero?

GORGIA: Sì.

SOCRATE: E la musica, non si occupa della creazione di melodie?

GORGIA: Sì.

SOCRATE: Per Era, o Gorgia! Ammiro le tue risposte, perché davvero rispondi nei termini più brevi possibili!

GORGIA: E credo, o Socrate, di dare risposte perfettamente appropriate.

SOCRATE: Hai ragione. Via, allora, rispondimi in questo modo anche a proposito della retorica: di che cosa essa è conoscenza?

GORGIA: Dei discorsi.

SOCRATE: Di quali discorsi, O Gorgia? Forse dei discorsi che mostrano ai malati come, sottoponendosi a una certa cura, potrebbero guarire?

GORGIA: No!

SOCRATE: Allora, non di tutti i discorsi si occupa la retorica.

GORGIA: No di certo!

SOCRATE: Però rende capaci di parlare.

GORGIA: Sì.

SOCRATE: E su quelle cose di cui rende capaci di parlare, rende forse anche capaci di pensare?

GORGIA: E come no?

SOCRATE: E quell'arte di cui si diceva poco fa, vale a dire la medicina, rende allora capaci di parlare e di pensare sui malati?

GORGIA: Necessariamente.

SOCRATE: Anche la medicina, allora, si occupa, a quanto pare, di discorsi.

GORGIA: Sì.

SOCRATE: Discorsi sulle malattie?

GORGIA: Certamente.

SOCRATE: E la ginnastica, non si occupa forse anch'essa di discorsi, quei discorsi, cioè, che riguardano la buona e la cattiva salute dei corpi?

GORGIA: Proprio così.

SOCRATE: E anche le altre arti, Gorgia, si trovano in questa situazione: ciascuna di esse si occupa di quei discorsi che trattano della cosa di cui essa è arte.

GORGIA: Così pare.

SOCRATE: Perché mai, allora, non chiami "retoriche" anche le altre arti che hanno a che fare con discorsi, se chiami retorica quest'arte, che, a tuo dire, si occuperebbe, appunto, di discorsi?

GORGIA: Perché, Socrate, la conoscenza delle altre arti riguarda quasi per intero opere manuali e simili azioni, mentre non c'è parte della retorica che consista in tali opere manuali, e tutta la sua azione ed esecuzione si realizza

mediante discorsi. Per queste ragioni credo che la retorica sia arte dei discorsi, dando di essa, con questo, una corretta definizione, come io sostengo.

SOCRATE: Forse non capisco che genere di definizione tu intenda dare di essa, ma presto lo comprenderò con più chiarezza. Ma tu rispondimi: noi abbiamo delle arti. Non è così?

GORGIA: Sì.

SOCRATE: Ebbene, considerando l'insieme delle arti, in alcune la pratica costituisce la parte maggiore ed esse hanno bisogno di pochi discorsi; altre poi non ne hanno affatto bisogno, ma potrebbero portare a termine ciò che è proprio di quella data arte addirittura in silenzio, come ad esempio la pittura, la scultura e molte altre.

E mi pare che siano queste le arti con cui tu dici che la retorica non ha nulla a che fare. O no?

GORGIA: Capisci davvero bene, o Socrate.

SOCRATE: Vi sono poi altre arti che realizzano per intero il loro scopo mediante il discorso, e che di attività pratica non hanno per così dire alcun bisogno, o un bisogno del tutto marginale, come ad esempio l'aritmetica, la scienza del calcolo, la geometria, la scienza del gioco della scacchiera e molte altre arti, alcune delle quali hanno la parte teorica pressoché equivalente a quella pratica, mentre la maggior parte di esse prevede più discorsi che attività pratica, e la loro azione e la loro efficacia si realizza interamente per mezzo di discorsi. Mi pare che tu stia dicendo che la retorica è una di queste.

GORGIA: Dici il vero.

SOCRATE: Però non credo che tu voglia chiamare "retorica" nessuna di queste, benché, stando alle tue parole, tu abbia detto proprio così, che "retorica", cioè, è quell'arte che realizza la propria efficacia per mezzo del discorso; e se uno volesse cavillare sulle tue parole, potrebbe ribattere: «Chiami dunque retorica l'aritmetica, Gorgia?».

Ma io non credo che tu chiami retorica né l'aritmetica né la geometria.

GORGIA: E pensi bene, o Socrate; tu sì che capisci in modo giusto!

SOCRATE: Via, allora, finisci anche tu di rispondere alla domanda che ti ho posto. Poiché accade che la retorica sia una di quelle arti che si servono per la maggior parte di discorsi, e poiché si dà il caso che vi siano anche altre arti con questa caratteristica, cerca di definire su che cosa vertono i discorsi in cui la retorica ha la sua efficacia. Se uno, ad esempio, a proposito di una qualsiasi delle arti di cui parlavo poco fa, mi chiedesse: «Socrate, che arte è l'aritmetica?», io gli potrei rispondere, come hai appena fatto tu, che essa è una di quelle arti che realizzano la loro efficacia attraverso discorsi. E se tornasse a domandarmi: «Discorsi su che cosa?», potrei dirgli che essa si realizza attraverso discorsi sul pari e sul dispari, su quale sia la grandezza dell'uno e dell'altro considerati singolarmente. Se poi, invece, mi domandasse: «Come definisci l'arte di fare calcoli?», gli potrei rispondere che anch'essa appartiene a quelle arti che si realizzano interamente attraverso discorsi. E se tornasse a chiedermi: «Riguardo a che cosa?», potrei dirgli, usando le parole di coloro che nell'assemblea mettono per iscritto i pareri, che «per il resto l'arte del calcolo è come l'aritmetica»,⁽⁸⁾ poiché si occupa del medesimo oggetto, cioè del pari e del dispari, ma che da essa si distingue nel fatto di considerare il pari e il dispari nei loro rapporti di grandezza, sia rispetto a sé medesimi sia considerati reciprocamente.

E se uno mi interrogasse sull'astronomia, e, alla mia risposta che anch'essa realizza tutta la sua efficacia attraverso il discorso, mi domandasse: «E i discorsi dell'astronomia, o Socrate, che cosa riguardano?», io gli potrei rispondere che riguardano il moto degli astri, del sole e della luna, considerando in che rapporto di velocità stiano gli uni rispetto agli altri.

GORGIA: E daresti la risposta giusta, o Socrate!

SOCRATE: Ebbene, Gorgia, rispondi anche tu. Infatti, si dà il caso che la retorica sia una di quelle arti che realizzano ed eseguono il loro scopo interamente attraverso discorsi. Non è così?

GORGIA: è così.

SOCRATE: Dimmi, dunque: discorsi su cosa? Nell'insieme delle cose esistenti, qual è l'oggetto dei discorsi di cui si serve la retorica?

GORGIA: Si tratta, o Socrate, delle più grandi e delle migliori fra le umane faccende.

SOCRATE: Ma, o Gorgia, è controversa anche questa tua affermazione, e non è affatto chiara. Immagino, infatti, che tu abbia già avuto occasione di sentir cantare nei banchetti quello scolio in cui si enumerano i beni, cantando che essere sani è il primo bene, secondo viene l'essere belli, e il terzo, come dice l'autore dello scolio, è l'essere ricchi senza frode.⁽⁹⁾ GORGIA: L'ho già sentito. Ma a che proposito dici questo?

SOCRATE: Supponiamo che in questo istante ti si parassero dinanzi gli artefici di questi beni che l'autore dello scolio elogiava, cioè il medico, il maestro di ginnastica e l'uomo d'affari, e che per primo il medico dicesse: «O Socrate, Gorgia t'inganna: non è la sua arte ad occuparsi del bene più grande per gli uomini, ma la mia».

Se io allora gli domandassi: «E chi sei tu per dire questo?», egli certamente mi risponderebbe che è medico. «Ebbene, cosa hai detto? è forse opera della tua arte il bene più grande?» «E come potrebbe non esserlo», probabilmente di rebbe, «Socrate, visto che si tratta della salute? Che cosa è bene più grande per gli uomini della salute?». Se poi, dopo di lui, a sua volta, il maestro di ginnastica dicesse: «Resterei stupito anch'io, Socrate, se Gorgia sapesse dimostrarti che il bene che è frutto della sua arte è maggiore di quanto io saprei dimostrare che lo è il bene prodotto dalla mia arte», io, a mia volta, potrei dire anche a costui: «E tu chi sei, o uomo, e qual è il tuo mestiere?». «Sono maestro di ginnastica», risponderebbe, «e il mio mestiere è di rendere gli uomini belli e forti nel corpo».

Dopo il maestro di ginnastica, sarebbe l'uomo d'affari a dire, con fare, credo, assai sprezzante per tutti: «Ebbene, pensaci su, Socrate, se ti pare che esista bene più grande della ricchezza, sia presso Gorgia sia presso chiunque altro».

Ed io allora gli direi: «E allora? Ne sei forse l'artefice?». Egli affermerebbe di esserlo. «E chi sei tu?» «Un uomo d'affari». «E allora? Pensi forse che il bene più grande per gli uomini sia la ricchezza?», diremo noi. «E come no?», risponderà.

«Eppure il nostro Gorgia sostiene che l'arte in suo potere sia causa di un bene maggiore che non la tua», potremmo dire noi. Ovviamente, dopo questa affermazione, egli domanderebbe: «E qual è questo bene?»

Sia Gorgia a rispondere!».

Su dunque, Gorgia! Immagina di essere interrogato e da costoro e da me, e rispondi che cos'è questo che tu sostieni essere il bene più grande per gli uomini, e del quale ti definisci artefice.

GORGIA: Quello, o Socrate, che è veramente il bene più grande, che è fonte, per quelli stessi uomini, di libertà, e che al tempo stesso conferisce, a ciascuno nella propria città, potere sugli altri.

SOCRATE: Ebbene, che cos'è questo di cui parli?

GORGIA: Per me, è l'essere capaci di persuadere con i discorsi i giudici in tribunale, i consiglieri nel Consiglio,(10) i membri dell'assemblea nell'Assemblea, (11) e lo stesso in ogni altra riunione, che sia riunione di cittadini. E certo, con questo potere nelle tue mani, avrai tuo schiavo il medico, e tuo schiavo il maestro di ginnastica.

Quest'uomo d'affari, poi, si rivelerà accumulare ricchezze non per sé ma per un altro, ossia per te, che hai il potere di parlare e di persuadere le masse.

SOCRATE: Ora mi sembra, o Gorgia, che tu abbia mostrato molto da vicino che arte ritieni essere la retorica, e, se io capisco qualcosa, tu sostieni che la retorica è artefice di persuasione, e che tutta la sua attività e il suo scopo si riducono a questo. O puoi dire che la retorica abbia altri poteri oltre a quello di produrre persuasione nell'anima di coloro che ascoltano?

GORGIA: Niente affatto, o Socrate. Mi pare che la tua definizione sia adeguata: è veramente questo il suo scopo.

SOCRATE: Sta a sentire ora, o Gorgia. Sappi bene che, per quel che mi riguarda, sono convinto che, se c'è qualcuno che discuta con altri con la volontà di conoscere proprio la cosa di cui si discute, io sono uno di questi. E penso che anche tu lo sia.

GORGIA: Ebbene, che c'entra questo, o Socrate?

SOCRATE: Te lo dirò adesso. Quale mai sia, poi, la persuasione esercitata dalla retorica, di cui tu parli, e su quali cose sia persuasione, sappi bene che io non ne ho una chiara conoscenza; tuttavia ho una certa idea di quale sia, secondo me, la persuasione a cui tu ti riferisci e su quali cose si eserciti. Nondimeno chiederò a te quale dici che sia questa persuasione esercitata dalla retorica e su quali cose si eserciti.

Ora, per quale ragione, pur avendone per conto mio un qualche sospetto, vengo a chiederlo a te, e non lo dico io stesso? Ebbene, non lo faccio per te, ma nell'interesse del ragionamento, affinché esso si sviluppi in modo da rendere più chiaro possibile ciò di cui si parla. Infatti, bada bene, se ti pare che le mie domande siano poste con giusta ragione.

Ad esempio, se mi accadesse di chiederti che tipo di pittore è Zeusi, (12) e tu mi rispondessi che è un pittore di cose vive, non avrei forse ragione di domandarti che genere di cose vive dipinga e dove?

GORGIA: Certamente.

SOCRATE: E avrei ragione di farlo forse per questo motivo, ossia perché esistono anche altri pittori che dipingono molti altri soggetti vivi?

GORGIA: Sì.

SOCRATE: Se, invece, nessun altro che Zeusi dipingesse, avresti risposto bene, allora?

GORGIA: E come no?

SOCRATE: Su, via, anche a proposito della retorica, dimmi: ti sembra che la retorica sia la sola arte ad esercitare persuasione, o che anche altre arti lo facciano? Intendo dire: chiunque insegna una qualsiasi cosa, persuade della cosa che insegna, oppure no?

GORGIA: Anzi, o Socrate, soprattutto di persuasione si tratta!

SOCRATE: Ora, torniamo a considerare le arti di cui si diceva poco fa. L'aritmetica non ci insegna tutto ciò che ha a che vedere col numero, e così l'uomo che si intende di aritmetica?

GORGIA: Certamente.

SOCRATE: E non esercita forse anche persuasione?

GORGIA: Sì.

SOCRATE: Non è anche l'aritmetica, allora, artefice di persuasione?

GORGIA: Così sembra.

SOCRATE: Se qualcuno, dunque, ci chiedesse di che genere di persuasione essa sia artefice e a proposito di che cosa essa sia persuasiva, gli risponderemmo che si tratta di quella persuasione che insegna del pari e del dispari, ossia della grandezza dell'uno e dell'altro. E sapremo così dimostrare che anche le altre arti di cui si diceva poco fa, sono tutte artefici di persuasione, di che tipo di persuasione si tratti e su che cosa si eserciti. O no?

GORGIA: Sì.

SOCRATE: Dunque, la retorica non è la sola ad essere artefice di persuasione.

GORGIA: Dici il vero.

SOCRATE: Ebbene, visto che essa non è la sola arte che porti a termine quest'opera, ma ce ne sono delle altre che lo fanno, con giusta ragione, come nel caso del pittore di soggetti vivi, potremmo fare al nostro interlocutore quest'altra domanda: «Di che genere di persuasione è arte la retorica, e a proposito di che cosa lo è?». O non ti sembra giusto fare quest'altra domanda?

GORGIA: A me sì .

SOCRATE: Allora rispondi, Gorgia, visto che anche tu la pensi così .

GORGIA: Ebbene, Socrate, io dico che si tratta di quella persuasione che si esercita nei tribunali e nelle altre pubbliche adunanze, come dicevo appunto poco fa, e che essa ha per oggetto il giusto e l'ingiusto.

SOCRATE: Anch'io sospettavo che tu parlassi di questo genere di persuasione e che ti riferissi a queste cose, Gorgia. Ma perché tu non ti sorprenda, se anche fra poco tornerò a farti una domanda simile, che pure sembra essere ovvia - e tornerò tuttavia a fartela -, sappi che, come ti dicevo, ti interrogo nell'interesse che il ragionamento si svolga con ordine, non per te, ma perché non prendiamo il vizio di anticipare l'uno le affermazioni dell'altro, facendo supposizioni, e perché tu possa sviluppare i tuoi ragionamenti come tu preferisca, in modo conforme alla premessa.

GORGIA: E mi pare che tu faccia bene, Socrate.

SOCRATE: Su, allora! esaminiamo anche questo: esiste qualcosa che tu chiami "conoscere"?

GORGIA: Esiste.

SOCRATE: Ed esiste, poi, qualcosa che tu chiami "credere"?

GORGIA: Sì.

SOCRATE: Ebbene, ti pare che siano la stessa cosa il conoscere e il credere, la conoscenza e la credenza, o cose diverse?

GORGIA: Penso, Socrate, che siano cose diverse.

SOCRATE: E pensi bene. E potresti capirlo da quanto segue. Se infatti qualcuno ti chiedesse: «Esiste, o Gorgia, una credenza falsa e una credenza vera?», tu risponderesti di sì, credo.

GORGIA: Sì.

SOCRATE: Ed esiste, poi, una conoscenza falsa e una conoscenza vera?

GORGIA: Niente affatto!

SOCRATE: Allora è chiaro che si tratta di cose diverse.

GORGIA: Quello che dici è vero.

SOCRATE: Nondimeno, coloro che conoscono sono persuasi, e persuasi sono pure coloro che credono.

GORGIA: è così .

SOCRATE: Secondo te, allora, dovremmo porre due forme di persuasione: l'una che produce credenza senza conoscenza, l'altra, invece, che produce conoscenza?

GORGIA: Certamente.

SOCRATE: Ebbene, quale di queste due forme di persuasione produce la retorica nei tribunali e nelle altre pubbliche adunanze in cui si tratti del giusto e dell'ingiusto? Quella persuasione da cui deriva il credere senza conoscere, o quella da cui deriva il conoscere?

GORGIA: E senz'altro evidente, Socrate, che si tratta di quella persuasione da cui deriva il credere.

SOCRATE: La retorica, dunque, a quanto pare, è artefice di quella persuasione che induce a credere ma che non insegna nulla intorno al giusto e all'ingiusto.

GORGIA: Sì.

SOCRATE: Il retore, allora, non è uno che impartisce qualche insegnamento nei tribunali e nelle altre pubbliche adunanze circa il giusto e l'ingiusto, ma è uno che porta solo credenza. Infatti, non potrebbe certo insegnare a una folla tanto numerosa, in così poco tempo, cose tanto importanti.

GORGIA: No di certo.

SOCRATE: Su, allora! vediamo che valore mai abbia ciò che noi affermiamo sulla retorica. Per quel che mi riguarda, infatti, non riesco, neppure io, a capire il senso delle mie affermazioni.

Quando in città si tenga un consiglio sulla scelta dei medici, o dei costruttori di navi o di qualche altra categoria di artigiani, in quell'occasione sarà forse l'esperto di retorica a dare il suo parere?

Infatti è evidente che, in occasione di ogni scelta, si deve scegliere il più esperto. E l'esperto di retorica non verrà consultato neppure quando si tenga consiglio sulla costruzione di mura, o sulla costruzione di porti o di arsenali, ma saranno, invece, gli architetti a venir consultati. E neppure quando si tenga consiglio sulla scelta degli strateghi, o sullo schieramento da adottare contro i nemici o sulla presa di postazioni: in queste occasioni, saranno gli esperti d'arte militare a dare il loro parere, e non i retori.

Che ne dici, Gorgia, di queste cose? Visto che sostieni di essere retore tu stesso e di saper fare anche di altri degli esperti di retorica, conviene venire da te ad informarsi circa le cose che riguardano la tua arte. E mettiti bene in mente che io mi sto dando da fare anche nel tuo interesse! Infatti, è probabile che fra i presenti ci sia qualcuno che vuole farsi tuo discepolo, come certi di cui io mi accorgo, e forse anche numerosi, che probabilmente si vergognerebbero a farti domande. Quand'io ti interrogo, dunque, fa' conto di essere interrogato anche da costoro: «Che ce ne verrà, o Gorgia, se ci faremo tuoi discepoli?»

Su quali questioni saremo capaci di dare consigli alla città? Solo sul giusto e sull'ingiusto, oppure anche sulle questioni di cui Socrate or ora parlava?». Ebbene, cerca di rispondere a costoro.

GORGIA: Cercherò, o Socrate, di svelarti in modo chiaro tutto il potere della retorica. Tu stesso mi hai preparato bene la strada.

Tu certamente sai, infatti, che questi arsenali e le mura di Atene, e così la costruzione dei porti nacquero su consiglio di Temistocle,⁽¹³⁾ e alcuni anche su consiglio di Pericle, ⁽¹⁴⁾ e non su consiglio degli specialisti in materia.

SOCRATE: Questo, o Gorgia, è quanto si dice di Temistocle. Quanto a Pericle, poi, l'ho udito io stesso, quando ci

consigliava il muro di mezzo.(15) GORGIA: Dunque, anche quando si tratti di fare una scelta circa le questioni di cui poco fa parlavi, Socrate, vedi bene che sono i retori quelli che danno consigli e che fanno prevalere i loro pareri su tali questioni.

SOCRATE: è proprio perché mi stupisco di questo, o Gorgia, che da un pezzo ti sto chiedendo quale mai sia il potere della retorica.

Infatti, quando la considero sotto questo aspetto, mi appare come una sorta di potere di grandezza divina.

GORGIA: Se tu sapessi tutto, Socrate, sapresti che essa, per così dire, raccoglie e tiene a sé sottomessi tutti i poteri. Te ne darò una considerevole prova. Spesso, ormai, mi sono recato con mio fratello (16) e con altri medici da qualche ammalato che non voleva bere medicine o mettersi in mano al medico lasciando che questi praticasse tagli o cauterizzazioni, e, mentre il medico non riusciva a persuaderlo, io lo persuasi con non altra arte che la retorica.

Sostengo, anzi, che, se un retore e un medico arrivassero in una città qualsiasi, e se si trovassero a dover competere a parole nell'assemblea o in un'altra pubblica adunanza su quale dei due vada scelto come medico, il medico non avrebbe alcuna possibilità di uscirne vincitore, ma la scelta cadrebbe su quello capace di parlare, ammesso che costui lo volesse. E se si trovasse a competere con qualsiasi altro specialista, il retore saprebbe persuadere a scegliere sé piuttosto che chiunque altro. Non c'è infatti argomento di cui il retore, di fronte alla folla, non sappia parlare in modo più persuasivo di qualsiasi altro specialista.

Ebbene, tanto grande e di tale natura è il potere di quest'arte!

Eppure, Socrate, bisogna servirsi della retorica come ci si serve di ogni altra forma di lotta. Anche delle altre forme di lotta, infatti, non bisogna servirsi contro tutti gli uomini, e perché uno ha imparato il pugilato, il pancrazio (17) e la lotta con le armi in modo da essere più forte degli amici come dei nemici, non per questo egli deve percuotere gli amici, né ferirli né ucciderli. E neppure, per Zeus, se uno, frequentando una palestra, ha guadagnato salute nel corpo ed è diventato pugile, e poi percuote il padre, la madre o qualsiasi altro familiare o amico, non per questo bisogna avere in odio e cacciare dalle città i maestri di ginnastica e quelli che insegnano a lottare con le armi. Costoro, infatti, trasmisero la loro arte a quelli, perché se ne servissero in modo giusto contro i nemici e contro gli offensori, per difendersi, e non per aggredire per primi. Sono quegli altri, invece, che, stravolgendone l'uso, si servono in modo non corretto della forza e dell'arte. Non sono dunque malvagi coloro che insegnano, né per questo è colpevole e malvagia l'arte, bensì lo sono, secondo me, coloro che non se ne servono in modo corretto. Ebbene, lo stesso discorso vale anche per la retorica. Anche il retore, infatti, sa parlare contro tutti e di tutto, in modo da essere più persuasivo di altri, di fronte alla folla, in una parola su qualsiasi argomento voglia.

Tuttavia, non per questo, cioè per la sola ragione che avrebbe il potere di farlo, deve diffamare i medici né gli altri specialisti, ma deve servirsi con giustizia anche della retorica, come di ogni altra forma di lotta. E se poi qualcuno, io penso, divenuto retore, servendosi di questo potere e di quest'arte commetta ingiustizie, non bisogna avere in odio e cacciare dalle città chi gliel'abbia insegnata, perché costui gli trasmise l'arte perché se ne servisse con giustizia, ed è l'altro a servirsene in modo opposto. Perciò è giusto avere in odio, scacciare e uccidere chi se ne serva in modo non corretto, non chi gliel'abbia insegnata.

SOCRATE: Credo, Gorgia, che anche tu sia pratico di molte discussioni e che, nel corso di queste, abbia notato questo: non accade facilmente che si possa sciogliere la disputa dopo aver dato, l'uno all'altro, le proprie definizioni circa gli argomenti di cui ci si è messi a discutere, imparando ed insegnandosi cose vicendevolmente.

Accade invece che, quando ci si trovi in disaccordo su qualche punto, e quando l'uno non riconosca che l'altro parli bene e con chiarezza, ci si infuria, e ciascuno pensa che l'altro parli per invidia nei propri confronti, facendo a gara per avere la meglio e rinunciando alla ricerca sull'argomento proposto nella discussione. E certuni, addirittura, finiscono col separarsi nel modo più disonorevole, dopo essersi insultati e aver detto e udito, su di sé, cose tali che anche i presenti si pentono di aver creduto che sarebbe valsa la pena venire a sentire gente del genere. Ebbene, perché dico queste cose? Perché mi pare che tu, ora, dica cose non del tutto congruenti né consone alle tue affermazioni iniziali sulla retorica. E allora ho paura, a confutarti, che tu possa sospettare che io parli misurandomi in una gara non contro la cosa discussa, per costringerla a venire allo scoperto, ma contro di te. E allora, se anche tu sei di quel genere di uomini a cui anch'io appartengo, ti interrogarei volentieri, altrimenti, lascerei perdere.

Ma a che genere di uomini appartengo? A quel genere di uomini che provano piacere ad essere confutati, se mi accade di dire cosa non vera, e che provano piacere a confutare, se qualcuno dica cosa non vera, e che, tuttavia, non sono meno contenti, quando sono confutati, di quando confutano. Ritengo, infatti, che questo sia un bene maggiore, nel senso che l'essere liberati dal male maggiore è un bene maggiore che non il liberarne altri. Niente, infatti, credo, è per l'uomo un male tanto grande quanto una falsa opinione sulle questioni di cui ora stiamo discutendo. Se, dunque, anche tu sostieni di essere un uomo di questo genere, discutiamo pure; se, invece, ti pare il caso di lasciar perdere, lasciamo perdere e chiudiamo il discorso.

GORGIA: Ebbene, per quel che mi riguarda, o Socrate, sostengo di essere anch'io tale e quale il tipo di uomo che tu hai descritto.

Forse, tuttavia, bisogna tenere conto anche dell'interesse dei presenti: è infatti da un pezzo, prima ancora che voi arrivaste, che io ho esposto ai presenti molti concetti, e ora, forse, ci dilungheremmo troppo se continuassimo a discutere. Bisogna, dunque, considerare anche la loro opinione, per non rischiare di trattenere alcuni di loro che volessero fare qualcos'altro.

CHEREFONTE: Sentite anche voi, o Gorgia e Socrate, la clamorosa approvazione di questa gente, che vuole ascoltarvi, purché diciate qualcosa. Per quel che mi riguarda, poi, mi auguro di non essere mai tanto indaffarato da

dovermi allontanare da discorsi di questo genere e sviluppati in questo modo, per attendere a qualche altra cosa più urgente.

CALLICLE: Sì per gli dèi, o Cherefonte! E anch'io, che pure fui presente a ormai molte discussioni, dubito di essermi mai divertito come ora. Di modo che, almeno a me, farete un piacere, se vorrete discutere anche tutto il giorno.

SOCRATE: Ma Callicle, per quel che mi riguarda, nulla me lo impedisce, purché Gorgia accetti.

GORGIA: Del resto, Socrate, sarebbe disdicevole che proprio io non accettassi, dopo aver richiesto di farmi qualsiasi domanda uno volesse.

E se costoro la pensano così, discuti pure e domandami quello che vuoi.

SOCRATE: Ebbene, sta a sentire, o Gorgia, che cosa mi stupisce nelle tue affermazioni, perché forse, anche se tu hai detto bene, sono io a non capirti come dovrei. Tu sostieni di essere in grado di rendere retore chiunque voglia imparare da te.

GORGIA: Sì.

SOCRATE: Forse in modo che diventi, in mezzo alla gente, convincente in ogni campo, non insegnando ma esercitando persuasione?

GORGIA: Certamente.

SOCRATE: E poco fa dicevi che, anche in materia di salute, il retore sarà più persuasivo del medico.

GORGIA: Così dicevo infatti, almeno nel volgo.

SOCRATE: E questa tua espressione «nel volgo», non significa forse «fra gente che non sa»? perché, di certo, fra gente che sa non sarà più persuasivo del medico!

GORGIA: Dici il vero.

SOCRATE: E se sarà più persuasivo del medico, non sarà forse più persuasivo di colui che sa?

GORGIA: Certamente.

SOCRATE: E senza essere medico. Non è vero?

GORGIA: Sì.

SOCRATE: Colui che non è medico, però, certamente ignora le cose di cui il medico ha invece conoscenza.

GORGIA: è chiaro che è così.

SOCRATE: Allora, chi non sa, fra gente che non sa, risulterà più persuasivo di chi sa, se è vero che il retore è più persuasivo del medico. Se ne deduce questo, o la conseguenza è un'altra?

GORGIA: Se ne deduce questo, almeno in questo caso.

SOCRATE: Dunque, il retore e la retorica si trovano in questa posizione rispetto a tutte le altre arti: non c'è alcun bisogno che sappia come stiano le cose in sé, ma occorre solo che trovi qualche congegno di persuasione, in modo da dare l'impressione, a gente che non sa, di saperne di più di coloro che sanno.

GORGIA: Non è forse un bel progresso, o Socrate, senza aver imparato altre arti che questa soltanto, non essere, tuttavia, affatto inferiore agli specialisti di quelle singole arti?

SOCRATE: Se il retore sia o non sia inferiore agli altri grazie a questa sua situazione, lo vedremo tra poco, quando questo entri a proposito nel nostro ragionamento. Ora, invece, esaminiamo, prima, questo punto: la posizione del retore rispetto al giusto e all'ingiusto, al brutto e al bello, al buono e al cattivo, accade forse che sia la stessa in cui egli si trova su ciò che riguarda la salute e sulle altre cose che sono di competenza delle altre arti, ossia la posizione di non conoscere queste cose in sé, vale a dire che cosa sia bene e che cosa sia male, che cosa sia bello e che cosa sia brutto, che cosa sia giusto e che cosa sia ingiusto, ma di saper escogitare una persuasione, su queste cose, tale da dare l'impressione, fra gente che non sa, di saperne di più di chi sa, pur non sapendo? Oppure è necessario che egli sappia, e bisogna che chi viene da te con l'intenzione di imparare la retorica, abbia già conoscenza di queste cose? Altrimenti, tu, che sei maestro di retorica, non insegnerai nulla di tutto ciò a chi viene da te, perché questo non è affar tuo, ma farai sì che, agli occhi della gente, egli sembri sapere le cose di questo genere, benché non le sappia, e sembri essere buono, benché non lo sia? Oppure non sarai affatto capace di insegnargli la retorica, a meno che non sappia già la verità su queste cose? Come stanno le cose, Gorgia? E per Zeus, come poco fa hai detto, porta allo scoperto e dicci quale mai sia il potere della retorica!

GORGIA: Ma io credo, o Socrate, che, qualora non sappia queste cose, le imparerà da me.

SOCRATE: Fermati qui! Dici bene infatti. Perché tu renda qualcuno retore, è necessario che costui conosca il giusto e l'ingiusto, o prima, o anche dopo, per averlo imparato da te.

GORGIA: Certamente.

SOCRATE: E allora? Chi ha imparato l'arte del costruire è costruttore o no?

GORGIA: Sì.

SOCRATE: E chi ha imparato la musica non è forse musicista?

GORGIA: Sì.

SOCRATE: E chi ha imparato la medicina è medico? E accade così anche negli altri casi, secondo lo stesso ragionamento, vale a dire che chi ha imparato una data arte, è tale quale la conoscenza di quell'arte lo rende?

GORGIA: Certamente.

SOCRATE: Dunque, in base a questo ragionamento, chi ha imparato la giustizia non è forse giusto?

GORGIA: è senz'altro così.

SOCRATE: E il giusto fa di certo cose giuste.

GORGIA: Sì SOCRATE: Non è dunque necessario che il retore sia giusto, e che il giusto voglia fare cose giuste?

GORGIA: Almeno così pare.

SOCRATE: Il giusto, allora, non vorrà mai commettere ingiustizia.

GORGIA: Necessariamente.

SOCRATE: E in base al nostro ragionamento, è necessario che il retore sia giusto.

GORGIA: Sì.

SOCRATE: Il retore, allora, non vorrà mai commettere ingiustizia.

GORGIA: Pare di no.

SOCRATE: Ebbene, ti ricordi di aver detto poco fa che non bisogna incolpare i maestri di ginnastica né cacciarli dalle città, qualora il pugile, profittando dell'arte del pugilato, se ne serva ingiustamente e si renda colpevole di ingiustizia; e che, allo stesso modo, anche quando il retore si serva della retorica ingiustamente, non bisogna farne colpa a chi gliel'ha insegnata né cacciarlo dalla città, bensì bisogna farlo con chi compie ingiustizia e si serve in modo non corretto della retorica? Si è detto questo o no?

GORGIA: Si è detto.

SOCRATE: Ora, però, pare che questo stesso individuo, vale a dire il retore, non commetta mai ingiustizia. O no?

GORGIA: Così pare.

SOCRATE: E all'inizio del nostro ragionamento, Gorgia, si diceva che la retorica ha a che fare coi discorsi, non quelli sul pari e sul dispari, bensì quelli sul giusto e l'ingiusto. Non è vero?

GORGIA: Sì.

SOCRATE: Io, a queste tue parole di allora, intesi che la retorica non potesse, in nessun caso, essere una cosa ingiusta, visto che i suoi discorsi riguardano sempre la giustizia. Ma quando, poco dopo, dicesti che il retore potrebbe anche servirsi ingiustamente della retorica, dal grande stupore e poiché pensavo che le cose che si erano affermate non concordassero tra di loro, feci quel discorso, dicendo che, se anche tu, come me, consideravi un guadagno essere confutati, allora valeva la pena discutere, e, altrimenti, era il caso di lasciar stare. Poi, andando avanti con la nostra indagine, vedi tu stesso che, di nuovo, ci troviamo d'accordo sul fatto che è impossibile che il retore si serva della retorica ingiustamente e che voglia commettere ingiustizia. Dunque, come stiano queste cose, corpo d'un cane, è affare, Gorgia, che non basta una discussione leggera ad esaminarlo come si deve.

POLO: Che dici, o Socrate? Anche tu pensi della retorica quello che ora stai dicendo? O pensi... Poiché Gorgia si è vergognato di riconoscere davanti a te che il retore non ha conoscenza né del giusto né del bello né del buono, e che, se andasse da lui uno che ignorasse queste cose, egli non glielo insegnerebbe, e poi, probabilmente in seguito a questa ammissione, è risultato contraddittorio il ragionamento..., ma questo ti riempie certo di soddisfazione, dal momento che sei tu a portare, di domanda in domanda, a tali deduzioni..., giacché, chi pensi negherebbe mai di conoscere il giusto e direbbe di rifiutarsi di insegnarlo ad altri?

Ma portare il ragionamento a tali deduzioni è gran villania!

SOCRATE: O lodevole Polo, ma apposta noi ci procuriamo amici e figli!

perché quando noi, divenuti più vecchi, cadiamo in errore, voi che siete più giovani, al nostro fianco, raddrizzate la nostra vita nelle opere e nelle parole. E ora, se io e Gorgia cadiamo in qualche errore nei ragionamenti, tu, che sei al nostro fianco, riportaci pure sul retto ragionamento: è giusto che sia tu a farlo. E io sono disposto, se ti pare che qualcuna delle cose approvate di comune accordo sia stata approvata senza giusta ragione, a rivedere qualsiasi cosa tu voglia, purché tu mi mantenga una cosa sola.

POLO: A che cosa ti riferisci?

SOCRATE: Che tu, Polo, metta un freno a quel tuo modo prolisso di parlare, che ti eri messo ad usare all'inizio.

POLO: Che c'è? Non mi sarà permesso di dire tutto quello che voglio?

SOCRATE: Subiresti una grave ingiustizia, carissimo, se, giunto ad Atene, dove esiste la maggior libertà di parola in Grecia, tu fossi il solo, poi, a cui essa venisse negata. Ma considera anche il caso opposto: se tu fai lunghi discorsi e non accetti di rispondere a quello che ti viene domandato, non sarei io, a mia volta, a subire una ben grave ingiustizia se non mi fosse permesso di andarmene e di non starti a sentire? Ma se a darti pensiero è il ragionamento che si è fatto e ti preme correggerlo, allora, come ho detto poco fa, rivedendo quello che ti pare, a turno interrogando e accettando di essere interrogato, come facevamo io e Gorgia, confuta e lasciati confutare. Infatti, credo, sostieni di intenderti tu pure delle cose di cui s'intende Gorgia. O no?

POLO: Sì.

SOCRATE: Non inviti, allora, anche tu chiunque sia a domandarti qualsiasi cosa voglia, convinto di saper rispondere?

POLO: Certamente.

SOCRATE: E adesso, allora, come preferisci, domanda o rispondi.

POLO: Ecco quello che farò! e tu, o Socrate, rispondimi! Visto che ti sembra che Gorgia abbia difficoltà a definire la retorica, tu che cosa dici che essa sia?

SOCRATE: Mi chiedi forse quale arte io dico che essa sia?

POLO: Sì.

SOCRATE: A dirti la verità, o Polo, non mi pare che si tratti affatto di un'arte.

POLO: Ma allora che cosa ti sembra che sia la retorica?

SOCRATE: Quella cosa che tu affermi, in quel tuo scritto che ho recentemente letto, che produce l'arte.

POLO: E come la definisci?

SOCRATE: Una sorta di attività empirica.

POLO: Ti pare dunque che la retorica sia un'attività empirica?

SOCRATE: Sì, a meno che tu non dia di essa un'altra definizione.

POLO: Attività di che cosa?

SOCRATE: Di produrre un certo diletto e un certo piacere.

POLO: Non ti pare, allora, che la retorica sia una bella cosa, e capace di fare cosa gradita agli uomini?

SOCRATE: Che c'è, o Polo? Hai già avuto da me l'informazione di che cosa io sostengo che essa sia, al punto da farmi ormai la domanda a questa successiva, cioè se mi sembri che essa sia una cosa bella?

POLO: Non sono forse venuto a sapere che, a tuo dire, essa è una sorta di attività empirica?

SOCRATE: Ebbene, visto che tieni in grande considerazione il fare piacere, vuoi farmi tu un piccolo piacere?

POLO: Sì.

SOCRATE: E allora chiedimi, adesso, che arte mi sembri essere la culinaria.

POLO: Ecco che te lo chiedo: che arte è la culinaria?

SOCRATE: Non si tratta affatto di un'arte, o Polo.

POLO: E allora che cos'è? Dimmelo!

SOCRATE: Eccoti la risposta: è una sorta di attività empirica.

POLO: E che attività?

SOCRATE: Eccoti la risposta: attività di produrre diletto e piacere, o Polo.

POLO: Culinaria e retorica sono dunque la stessa cosa?

SOCRATE: Niente affatto; piuttosto, sono parti della stessa occupazione.

POLO: Di che occupazione parli?

SOCRATE: Temo che sia troppo villano dire la verità. Ho qualche esitazione a dirla per scrupolo verso Gorgia, che non creda che io voglia mettere in ridicolo la sua occupazione. Io, però, se consista in questo la retorica di cui Gorgia si occupa, lo ignoro. Infatti, dal nostro discorso di poco fa, non è risultato per nulla chiaro che cosa mai egli pensi. Comunque, ciò che io chiamo retorica è parte di una cosa che non rientra fra le cose belle.

GORGIA: Di che cosa, o Socrate? Parla! Non farti scrupoli nei miei confronti.

SOCRATE: Ebbene, o Gorgia, mi pare che si tratti di un'occupazione che non ha le caratteristiche di un'arte, benché sia propria di un'anima che ha buona mira, coraggiosa e per natura abile a trattare con gli uomini. Io chiamo il suo elemento essenziale "lusinga". Mi pare, poi, che di questa occupazione vi siano molte altre parti, e che una di esse sia anche la culinaria, la quale ha l'apparenza di un'arte, ma, come il mio ragionamento dimostra, non è un'arte, bensì un'attività empirica e una pratica. E chiamo parte di essa anche la retorica, e così l'arte di agghindarsi e la sofistica: quattro parti che corrispondono a quattro cose distinte.

Ebbene, se Polo vuole fare domande, le faccia pure. Infatti, non ha ancora saputo da me quale parte della lusinga è, a mio giudizio, la retorica, e non si è accorto che non gli ho ancora risposto, e torna invece a domandarmi se io non la consideri una cosa bella. Ma non gli risponderò se io consideri la retorica bella o brutta prima di avergli risposto, innanzi tutto, che cosa essa sia: non sarebbe giusto, Polo. Invece, se ci tieni a sentirmelo dire, domanda quale parte della lusinga io sostengo che sia la retorica.

POLO: Ebbene, te lo chiedo: e tu rispondi quale parte sostieni che essa sia.

SOCRATE: Ma tu riuscirai a capire, una volta che io ti abbia risposto?

Perché, secondo il mio ragionamento, la retorica è immagine di una parte della politica.

POLO: E allora, dici che è bella o brutta?

SOCRATE: Io dico che è brutta, perché io chiamo brutte le cose cattive, visto che bisogna risponderti facendo conto che tu sappia già le cose che dico.

GORGIA: Per Zeus, o Socrate! Neppure io capisco ciò che dici.

SOCRATE: Naturale, Gorgia Non è affatto chiaro quello che dico, ma il nostro Polo è giovane e impetuoso!

GORGIA: Ma lascialo stare, e piuttosto spiega a me in che senso dici che la retorica è immagine di una parte della politica.

SOCRATE: Ebbene, cercherò di spiegare quello che mi pare che sia la retorica. Se poi accadrà che non sia questo, il nostro Polo mi confuterà.

C'è qualcosa che tu chiami corpo e qualcosa che tu chiami anima?

GORGIA: E come no?

SOCRATE: E non pensi che per ciascuno di questi ci sia uno stato di benessere?

GORGIA: Io sì.

SOCRATE: E poi? Pensi anche che esista uno stato di benessere apparente e non reale? Ti descrivo un caso di questo genere: sembrano essere sani di corpo molti di cui non sarebbe facile accorgersi che in realtà non lo sono, a meno che uno non sia medico o esperto di ginnastica.

GORGIA: Dici il vero.

SOCRATE: E una cosa del genere dico che accade e nel corpo e nell'anima, qualcosa che fa sembrare che il corpo e l'anima siano in buona salute, benché, malgrado ciò, non lo siano affatto.

GORGIA: è così.

SOCRATE: Ebbene, se ne sono capace, cercherò di spiegarti in modo più chiaro quello che intendo dire. Dato che si tratta di due cose distinte, io dico che due sono le arti: l'arte che riguarda l'anima la chiamo "politica", mentre quella che

riguarda il corpo non so chiamartela così con un nome solo, ma, benché sia una sola la cura del corpo, dico che due sono le parti di essa: una è la ginnastica, l'altra è la medicina.

Nell'arte politica, poi, l'arte della legiferazione è l'equivalente della ginnastica, mentre alla medicina corrisponde la giustizia. L'una e l'altra arte di ogni singola coppia sono fra loro in stretta relazione, dal momento che hanno a che fare col medesimo oggetto: la medicina con la ginnastica e la giustizia con l'arte della legiferazione; tuttavia in qualcosa si distinguono l'una dall'altra. Ebbene, che queste arti sono quattro e che curano, mirando sempre al meglio, le une il corpo, le altre l'anima, se n'è accorta la lusinga, non per via di conoscenza ma per averlo indovinato, e, divisasi in quattro, si è insinuata sotto ciascuna di queste parti, e finge di essere quell'arte sotto cui si è insinuata; di ciò che sia meglio non si dà alcun pensiero e con quello che di volta in volta è la cosa più piacevole tende trappole agli stolti e li inganna, al punto di far credere loro di essere cosa di grandissimo valore. Dunque, sotto la medicina si è insinuata la culinaria, e finge di sapere quali siano i cibi migliori per il corpo così abilmente che, se un cuoco e un medico dovessero competere davanti ad una giuria di fanciulli, o di uomini tanto stolti quanto lo sono i fanciulli, per decidere chi dei due si intenda dei cibi buoni e dei cibi dannosi, se il medico o il cuoco, il medico morirebbe di fame. Ebbene, questo io lo chiamo lusinga, e dico che è una brutta cosa, o Polo, e con questo rispondo alla tua domanda, perché mira al piacere senza tener conto del sommo bene. E non la definisco arte ma attività empirica, perché offre le cose che offre senza avere alcuna intelligenza di quale sia mai la loro natura, sicché non può spiegare la ragione di ciascuna di esse. Ed io non chiamo arte un'opera che non si possa razionalmente giustificare. Ma se non sei d'accordo su queste mie affermazioni, sono disposto a renderne conto.

Sotto la medicina, dunque, sta, come dicevo, la lusinga culinaria; sotto la ginnastica, parimenti, la lusinga dell'agghindarsi, malefica, ingannevole, ignobile e servile, che inganna con figure esteriori, colori, leziosità e vesti, al punto da far sì che gli uomini preoccupati di attirare su di sé una bellezza estranea, trascurino la propria, quella cioè che si ottiene grazie alla ginnastica. Ma per non farla troppo lunga, voglio spiegarmi usando il gergo dei geometri, perché così, forse, riuscirai a seguirmi, e voglio dirti che, come l'arte di agghindarsi sta alla ginnastica, così la sofistica sta all'arte della legiferazione, e che, come la culinaria sta alla medicina, così la retorica sta alla giustizia. Ebbene, quello che intendo dire è che, pur essendo le due arti per natura distinte, dal momento, però, che sono fra loro vicine, sofisti e retori si confondono in uno, e così le cose di cui si occupano, e non sanno che funzione attribuire né loro a se stessi né gli altri a loro. Se, infatti, l'anima non governasse il corpo, ma questo si governasse da sé, e se non fosse l'anima a riconoscere e a distinguere la culinaria e la medicina, ma fosse il corpo a giudicarle stimandole in base ai piaceri che gliene vengono, allora, o Polo, varrebbe quanto dice Anassagora (18) visto che tu di queste cose sei pratico, e tutte le cose si confonderebbero in una, senza che si potessero più distinguere le cose della medicina, della salute e della culinaria. Hai sentito, dunque, quello che io sostengo che la retorica sia: essa è per l'anima l'equivalente di quello che la culinaria è per il corpo. Ma ecco che, forse, ho fatto una cosa assurda: pur non permettendo a te di fare lunghi discorsi, proprio io ho tirato il mio discorso per le lunghe. Ma merito il perdono: quando parlavo in modo conciso, non capivi, e non sapevi cavare nulla dalla risposta che ti avevo dato, ma avevi bisogno che ti venisse spiegata per esteso. Ebbene, se anch'io, a una tua risposta, non saprò cavarne nulla, allora anche tu potrai sviluppare il tuo discorso; se, invece, io saprò che utilità cavarne, lascia che ne faccia buon uso, come è giusto che sia. E ora, fa' pure quello che vuoi di questa mia risposta.

POLO: Che dici, dunque? Ti pare che la retorica sia una lusinga?

SOCRATE: Una parte della lusinga, ho detto. Non te ne ricordi, Polo, che pur sei tanto giovane? Che farai fra non molto?

POLO: Ti pare dunque che, nelle città, i buoni retori siano considerati alla stregua di adulatori, gente abietta?

SOCRATE: È una domanda, questa che fai, o è l'inizio di un ragionamento?

POLO: È una domanda.

SOCRATE: A me non sembra neanche che siano tenuti in alcuna considerazione.

POLO: Come sarebbe a dire, non sono tenuti in alcuna considerazione? Non hanno forse grandissimo potere nelle città?

SOCRATE: No, almeno se tu per "potere" intendi qualcosa che sia un bene per chi la possiede.

POLO: Ma è questo quello che io intendo!

SOCRATE: Allora mi sembra che i retori, fra i cittadini, siano quelli che hanno meno potere di tutti.

POLO: Che dici? Non fanno forse uccidere, come i tiranni, chi vogliono, non spogliano dei beni e non scacciano dalle città chi pare a loro?

SOCRATE: Corpo d'un cane, Polo, sono sempre in dubbio, su ognuna delle cose che dici, se siano tue affermazioni e se manifesti una tua opinione, o se invece si tratti di una domanda che fai a me.

POLO: Ma è una domanda che ti faccio!

SOCRATE: Se è così, mio caro, allora tu mi stai facendo due domande contemporaneamente.

POLO: Come sarebbe a dire, due?

SOCRATE: Non hai detto poco fa press'a poco questo: «I retori non fanno forse uccidere, come i tiranni, chi vogliono, non spogliano dei beni e non scacciano dalle città chi pare a loro?»?

POLO: Sì.

SOCRATE: Ebbene, ti dico che queste sono due domande, e ti risponderò ad entrambe. Sostengo, Polo, che tanto i retori quanto i tiranni hanno, nelle città, pochissimo potere, come ho appena detto, perché, in un certo senso, non fanno nulla di ciò che vogliono, e tuttavia fanno quello che a loro sembra il meglio.

POLO: E non consiste forse in questo l'aver grande potere?

SOCRATE: No, almeno stando a quello che dice Polo.

POLO: Io dico di no? Ma io lo affermo!

SOCRATE: O corpo di un...! Tu non lo affermi affatto, dato che sostenevi che l'aver grande potere è un bene per chi lo possiede.

POLO: Certo che lo sostengo!

SOCRATE: Pensi dunque che sia un bene, se uno fa le cose che gli sembrano migliori, ma senza avere intelligenza? E questo tu lo chiami avere grande potere?

POLO: Non io!

SOCRATE: Non riuscirai, allora, a dimostrare che i retori hanno intelligenza e che la retorica è un'arte e non una lusinga, se mi avrai confutato? Se invece mi lascerai inconfutato, allora sarà vera l'affermazione che i retori, e con loro i tiranni, facendo nelle città ciò che loro pare, non hanno guadagnato in questo alcun bene, e sarà vero, d'altra parte, che il potere, come tu dici, è un bene, mentre il fare senza intelligenza ciò che pare, come anche tu ammetti, è un male. Non è vero?

POLO: Sì.

SOCRATE: Come può essere vera, dunque, l'affermazione che i retori, o i tiranni, abbiano grande potere nelle città, a meno che Socrate non venga confutato da Polo, e non gli venga da questi dimostrato che essi fanno ciò che vogliono?

POLO: Quest'uomo...

SOCRATE: Io nego che essi facciano ciò che vogliono. Ebbene, confutami!

POLO: Non hai appena ammesso che essi fanno ciò che loro pare essere meglio?

SOCRATE: Infatti lo ammetto anche ora.

POLO: E non fanno, allora, ciò che vogliono?

SOCRATE: Lo nego.

POLO: Benché facciano ciò che loro pare?

SOCRATE: Sì.

POLO: Dici cose spaventosamente paradossali, o Socrate.

SOCRATE: Non parlare male di me, mio carissimo Polo, per rivolgermi a te nei tuoi stessi termini. Piuttosto, se hai domande da farmi, dimostra che io m'inganno, altrimenti, rispondi tu.

POLO: Ma io sono disposto a rispondere, almeno per sapere quello che intendi dire.

SOCRATE: Ebbene, ti pare che gli uomini vogliano la cosa che di volta in volta fanno, o la cosa in vista della quale fanno ciò che fanno? Ad esempio, coloro che bevono le medicine prescritte dai medici, ti sembra che vogliano la cosa che fanno, ossia bere la medicina e soffrire, o la cosa in vista della quale la bevono, ossia essere sani?

POLO: è chiaro che quello che vogliono è essere sani.

SOCRATE: Anche coloro che vanno per mare, allora, e coloro che si imbarcano in qualche altra impresa di guadagno, non vogliono la cosa che di volta in volta fanno: chi vuole, infatti, andare per mare, correre pericoli e avere guai? Vogliono invece, credo, la cosa in vista della quale vanno per mare, vale a dire arricchire. E per amore della ricchezza, infatti, che vanno per mare.

POLO: Certamente.

SOCRATE: E non è forse così in tutte le cose? Se uno fa una cosa per un fine, non vuole la cosa che fa, bensì la cosa per cui fa quello che fa.

POLO: Sì.

SOCRATE: Ebbene, fra le cose che esistono ce n'è qualcuna che non sia né buona né cattiva né una via di mezzo fra il bene e il male, vale a dire né buona né cattiva?

POLO: è senza dubbio necessario, o Socrate.

SOCRATE: Dunque, non definisci forse beni la sapienza, la salute, la ricchezza e le altre cose di questo genere, e mali le cose opposte a queste?

POLO: Sì.

SOCRATE: E le cose né buone né cattive non dici, allora, che sono queste che talora partecipano del bene, talora del male, e talora di nessuno dei due, come accade per lo stare seduti, il camminare, il correre e il navigare, e come accade nel caso delle pietre, dei legni e delle altre cose di questa specie? Non è forse a queste cose che ti riferisci? O sono altre le cose che tu chiami né buone né cattive?

POLO: No, sono proprio queste.

SOCRATE: Ebbene, si fanno le cose che sono una via di mezzo in vista delle cose buone, o si fanno le cose buone in vista di quelle che sono una via di mezzo?

POLO: Senza dubbio si fanno le cose che sono una via di mezzo in vista di quelle buone.

SOCRATE: Dunque, è perché inseguiamo un bene che noi camminiamo, quando camminiamo, pensando che sia meglio farlo, e, al contrario, quando stiamo fermi, stiamo fermi in vista dello stesso fine, vale a dire il bene. Non è così?

POLO: Sì.

SOCRATE: E allora non uccidiamo, se uccidiamo qualcuno, non scacciamo e non spogliamo dei beni, nella convinzione che sia meglio per noi fare queste cose, anziché non farle?

POLO: Certamente.

SOCRATE: Allora è in vista del bene che fanno tutte queste cose coloro che le fanno!

POLO: Lo affermo.

SOCRATE: E non abbiamo forse stabilito di comune accordo che noi vogliamo non le cose che facciamo in vista di un certo fine, ma il fine stesso per il quale le facciamo?

POLO: Proprio così.

SOCRATE: Allora noi non vogliamo trucidare, né scacciare dalle città né spogliare dei beni così semplicemente, ma, quando queste azioni siano utili, allora noi le vogliamo compiere, e quando invece siano dannose, non le vogliamo compiere. Infatti, noi vogliamo le cose buone, come tu affermi, mentre le cose che non sono né buone né cattive non le vogliamo, e così neppure le cose cattive. O no? Ti sembra che io dica il vero, Polo, o no? Perché non rispondi?

POLO: Dici il vero.

SOCRATE: Dunque, visto che su questo siamo d'accordo, se uno, tiranno o retore che sia, uccide qualcuno o lo scaccia dalla città o lo spoglia dei beni, pensando che questo sia meglio per lui, mentre in realtà si dà il caso che sia peggio, senza dubbio costui fa ciò che gli pare. O non è così?

POLO: Sì.

SOCRATE: E fa, forse, anche le cose che vuole, se, in realtà, si dà il caso che queste cose siano mali? Perché non rispondi?

POLO: Ebbene, non mi sembra che faccia le cose che vuole.

SOCRATE: Può essere, allora, che costui abbia grande potere in quella data città, se è vero che l'aver grande potere è, per tua ammissione, un bene?

POLO: Non può essere.

SOCRATE: Allora io dicevo la verità, quando sostenevo che può ben essere che un uomo, che faccia nella città ciò che gli pare, non abbia tuttavia grande potere né faccia ciò che vuole.

POLO: Sicché, Socrate, tu non accetteresti che ti fosse permesso di fare nella città ciò che ti pare anziché no, o non proveresti invidia a vedere che uno uccide chi gli pare, o lo spoglia dei beni o lo fa imprigionare!

SOCRATE: Intendi dire giustamente o ingiustamente?

POLO: Che lo faccia in un modo o nell'altro, non è in entrambi i casi invidiabile?

SOCRATE: Bada a come parli, o Polo!

POLO: E perché?

SOCRATE: Perché non bisogna invidiare chi non è degno di essere invidiato né gli sciagurati, ma averne piuttosto compassione.

POLO: Che dici? Ti pare che sia questa la situazione degli uomini di cui io parlo?

SOCRATE: E come potrebbe non parermi tale?

POLO: E chi uccide chi gli pare, se lo uccide con giusta ragione, ti pare forse sciagurato e degno di compassione?

SOCRATE: A me no, ma non mi pare neppure degno di invidia.

POLO: Non l'hai appena definito uno sciagurato?

SOCRATE: Certo, amico mio, ma colui che uccide ingiustamente, e mi pare, per giunta, degno di compassione. Invece, colui che uccide con giusta ragione l'ho definito "non invidiabile".

POLO: Caso mai, è colui che viene ingiustamente ucciso ad essere degno di compassione e sciagurato!

SOCRATE: Meno del suo uccisore, o Polo, e meno di colui che muore giustamente.

POLO: In che senso, dunque?

SOCRATE: Nel senso che il più grande dei mali è commettere ingiustizia.

POLO: Questo, dunque, è il male più grande? Non è male peggiore il subire ingiustizia?

SOCRATE: Niente affatto!

POLO: Tu, allora, preferiresti subire ingiustizia piuttosto che commetterla?

SOCRATE: Io non preferirei né l'uno né l'altro; ma, se fosse necessario o commettere ingiustizia o subirla, sceglierei il subire ingiustizia piuttosto che il commetterla.

POLO: Tu, allora, non accetteresti di fare il tiranno?

SOCRATE: No, almeno se per "fare il tiranno" tu intendi la stessa cosa che intendo io.

POLO: Ma io intendo quello che ho appena detto: avere il potere di fare nella città ciò che gli pare, uccidendo, scacciando e facendo tutto a proprio arbitrio.

SOCRATE: Carissimo, ascolta questo mio ragionamento e poi muovi pure le tue obiezioni. Supponiamo che io, in una piazza piena di gente, portando un pugnale sotto l'ascella, dicessi rivolgendomi a te: «Polo, sono da poco in possesso di un potere e di un formidabile mezzo di sopraffazione: infatti, se mi parrà che uno degli uomini che vedi debba morire in questo stesso istante, costui, che parrà a me, morirà; e, parimenti, se mi parrà che a uno di costoro debba essere spaccata la testa, si troverà all'istante con la testa rotta; e se mi parrà poi che il suo vestito debba essere strappato, si troverà col vestito strappato, tanto grande è il potere che ho in questa città». Se, allora, alla tua incredulità, ti mostrassi il pugnale, probabilmente, alla vista di questo, diresti: «Socrate, in questo modo tutti potrebbero avere grande potere, perché in questa maniera si potrebbe anche dar fuoco alla casa che vuoi, ai cantieri degli Ateniesi, alle triremi e a tutte le imbarcazioni sia pubbliche sia private». Ma non in questo consiste l'aver grande potere, ossia nel fare ciò che pare. Non ti sembra?

POLO: No di certo, almeno non in questo modo.

SOCRATE: Sapresti dire, allora, per quale ragione biasimi un potere di questo genere?

POLO: Sì.

SOCRATE: Ebbene, perché? Dillo!

POLO: Perché chi agisce così, finisce necessariamente con l'essere punito.

SOCRATE: Ma l'essere punito non è un male?

POLO: Certamente.

SOCRATE: Ebbene, o carissimo, ecco che di nuovo ti risulta che, se col fare ciò che gli pare, uno ne ottiene come effetto un certo beneficio, allora questo è un bene e, a quanto sembra, in questo consiste l'aver grande potere; altrimenti, è un male e un potere da poco. Ma esaminiamo anche questo: non siamo forse d'accordo sul fatto che talora è meglio compiere le azioni di cui poco fa si diceva, vale a dire uccidere, mandare uomini in esilio e spogliarli dei beni, e tal'altra, invece, non lo è?

POLO: Certamente.

SOCRATE: E questo, a quanto pare, è ammesso da te come da me.

POLO: Sì.

SOCRATE: Ebbene, quando, a tuo dire, è meglio compiere queste azioni? Dimmi quale confine stabilisci.

POLO: Rispondi pure tu, o Socrate, a questa domanda.

SOCRATE: Allora io affermo, Polo, se ti fa più piacere sentirlo dire da me, che, quando uno compia queste azioni con giusta ragione, allora è meglio, e quando, invece, le compia ingiustamente, è peggio.

POLO: Quant'è difficile confutarti, Socrate! Ma non riuscirebbe a confutarti anche un bambino, dimostrandoti che non dici il vero?

SOCRATE: Allora sarò molto grato a quel bambino, e anche per te avrò la stessa gratitudine, se mi confuterai e mi libererai da una fandonia. Non stancarti di far del bene ad un amico, e confutami!

POLO: Ma in realtà, o Socrate, non c'è alcun bisogno di ricorrere a fatti vecchi per confutarti: i fatti accaduti ieri e ieri l'altro bastano a confutarti e a dimostrare che molti uomini dalla condotta ingiusta, sono tuttavia felici.

SOCRATE: E quali sono questi fatti?

POLO: Vedi anche tu quell'Archelao, figlio di Perdicca, che regna sulla Macedonia,⁽¹⁹⁾ non è vero?

SOCRATE: Se non lo vedo, almeno ne sento parlare.

POLO: Ebbene, ti pare che sia felice o infelice?

SOCRATE: Non lo so, o Polo. Non ho mai avuto occasione di incontrarmi con quest'uomo.

POLO: Ma che dici? Se ti fossi incontrato con lui, lo sapresti, e, invece, non avendolo mai incontrato, non sai che è felice?

SOCRATE: Per Zeus, no di certo!

POLO: È chiaro, o Socrate, che neppure del Gran Re ⁽²⁰⁾ dirai di sapere che è felice!

SOCRATE: E direi la verità, dal momento che io non so come egli stia in fatto di educazione spirituale e di giustizia.

POLO: Che vorresti dire? Dipende forse da questo tutta la felicità?

SOCRATE: Per quel che ne so io, sì, o Polo. Io sostengo, infatti, che chi è giusto e buono, sia uomo o donna, è felice, e che, invece, chi è ingiusto e malvagio è infelice.

POLO: Allora, in base al tuo ragionamento, questo Archelao è infelice?

SOCRATE: Alla condizione, amico mio, che sia ingiusto.

POLO: E come potrebbe non essere ingiusto? A lui non spettava alcun diritto al potere che ora detiene, essendo nato da una donna che era schiava di Alcete, fratello di Perdicca; per diritto, dunque, sarebbe stato schiavo di Alcete, ⁽²¹⁾ e, se avesse voluto fare ciò che era giusto, avrebbe servito Alcete e, secondo il tuo ragionamento, sarebbe stato felice. Ora, invece, quanto straordinariamente infelice è diventato, per aver commesso le peggiori ingiustizie!

E la sua prima ingiustizia la commise quando, dopo aver mandato a chiamare questo suo padrone e zio, facendogli credere che gli avrebbe restituito il potere che Perdicca gli aveva sottratto, dopo aver ospitato e fatto ubriacare lui e il figlio di lui, Alessandro, suo cugino e press'a poco suo coetaneo, dopo averli caricati su un carro e portati fuori nella notte, li trucidò e fece scomparire i cadaveri di entrambi.

E dopo essersi macchiato di questi delitti, non si accorse di essere diventato infelicissimo e non se ne pentì! Anzi, poco tempo dopo non volle essere felice allevando e restituendo il potere, com'era giusto facesse, a suo fratello, figlio legittimo di Perdicca, un fanciullo, allora, di sette anni, a cui il potere spettava di diritto, ma, dopo averlo gettato in un pozzo e lasciatovelo annegare, disse alla madre di lui Cleopatra che vi era caduto rincorrendo un'oca e che vi era morto.

E oggi, dopo essersi macchiato dei peggiori delitti commessi in Macedonia, egli è il più infelice di tutti i Macedoni, e non il più felice, e probabilmente fra gli Ateniesi c'è chi, a cominciare da te, preferirebbe essere un qualsiasi altro Macedone piuttosto che Archelao!

SOCRATE: Anche all'inizio della nostra conversazione, o Polo, io mi complimentai con te, dicendo che mi pareva che tu avessi una buona formazione retorica, ma mi sembrava, d'altra parte, che tu avessi trascurato la dialettica. E ora sarebbe questo il ragionamento con cui anche un bambino riuscirebbe a confutarmi, e col quale tu credi ora di aver confutato me, che sostengo che chi commette ingiustizia non è felice! In che modo, carissimo? Io non ti do per buona nessuna delle cose che dici.

POLO: Perché non vuoi, benché anche tu sia della mia stessa opinione.

SOCRATE: Caro mio, tu cerchi di confutarmi secondo le regole della retorica, come coloro che credono di confutare nei tribunali. Lì, infatti, gli uni credono di confutare gli altri, quando chiamino molti e stimati testimoni a deporre in favore delle proprie dichiarazioni, e quando l'avversario, invece, faccia venire a deporre un solo testimone o

nessuno. Ma questo genere di confutazione non ha alcun valore ai fini della verità. Infatti, è già accaduto che qualcuno sia stato vittima di false testimonianze deposte da molti e stimati testimoni. Così, ora, se tu volessi produrre testimoni che depongano contro di me e dichiarino che io non dico il vero, quasi tutti gli Ateniesi, e con loro i forestieri, confermerebbero la tua versione dei fatti. E in tuo favore testimonierebbero, se tu volessi, Nicia di Nicerato (22) e i suoi fratelli, i cui tripodi sono esposti in bell'ordine nel tempio di Dioniso; e, se tu volessi, Aristocrate figlio di Scellio,(23) da cui viene quel bel dono votivo che si trova nel tempio di Apollo Pizio; e, se tu volessi, deporrebbe in tuo favore l'intera casata di Pericle e qualsiasi altra famiglia che tu voglia scegliere fra quelle di qui. Ma io, anche se sono uno solo, non mi dichiaro d'accordo con te, perché tu non mi metti nella condizione di doverlo fare, e invece, chiamando a deporre molti falsi testimoni contro di me, cerchi di allontanarmi dal mio bene e dalla verità! Io, invece, se non mi riuscirà di far deporre un solo testimone, cioè te, che confermi le mie affermazioni, penserò di non aver ottenuto nessun considerevole risultato circa le questioni di cui stiamo discutendo. E penso che nemmeno tu l'otterresti, a meno che io, pur essendo uno solo, non testimoni in tuo favore, e tu non lasci perdere tutti gli altri. Questo è, in effetti, un modo di confutare, come tu pensi, e con te molti altri; ma ne esiste anche un altro, quello che io, a mia volta, ho in mente. Ebbene, mettendo a confronto l'uno con l'altro, esaminiamo se c'è qualcosa in cui differiscono. Infatti, si dà il caso che le questioni su cui ci troviamo a sostenere tesi opposte non siano affatto cose di poco conto; invece, si tratta press'a poco di quelle cose la cui conoscenza è la cosa più bella e la cui ignoranza è la cosa più brutta, perché la loro essenza consiste nel sapere o nell'ignorare chi sia felice e chi non lo sia.

E subito, per cominciare, a proposito di quello che ora si diceva, tu ritieni che possa essere felice un uomo che commetta delitti e sia ingiusto, visto che consideri Archelao ingiusto ma felice.

Dobbiamo dunque tener conto che la tua opinione sia questa?

POLO: Certamente.

SOCRATE: Io, invece, sostengo che questo è impossibile. E questa è una cosa su cui noi sosteniamo tesi opposte. E sia! Ma colui che si macchia di delitti, sarà forse felice, se gli accadrà di pagare per la sua colpa e di essere punito?

POLO: Niente affatto: in quel caso, anzi, sarebbe infelicissimo!

SOCRATE: E qualora, invece, il colpevole di un delitto non paghi per la sua colpa, secondo il tuo ragionamento sarà felice?

POLO: Io dico di sì.

SOCRATE: E invece, secondo la mia opinione, o Polo, chi si macchia di delitti e chi è ingiusto è infelice in ogni caso; ma è ancora più infelice quando, pur commettendo ingiustizia, non sconti la pena e non venga punito, e, invece, meno infelice quando paghi il fio della sua colpa e sia punito dagli dèi e dagli uomini.

POLO: Ti metti a dire cose assurde, Socrate!

SOCRATE: E cercherò di far sì che anche tu, amico mio, dica le stesse cose che dico io, perché ti considero un amico. Ora, questi sono i punti su cui ci troviamo in disaccordo. Esaminali anche tu: io ho detto, prima, che commettere ingiustizia è peggio che subirla.

POLO: Certamente.

SOCRATE: Tu, invece, che è peggio subirla.

POLO: Sì.

SOCRATE: Ed io ho affermato che coloro che commettono ingiustizia sono infelici, e sono stato da te confutato.

POLO: Sì, per Zeus!

SOCRATE: Almeno questo è quello che credi tu, o Polo.

POLO: E credo il vero.

SOCRATE: Forse! Tu, invece, hai affermato che coloro che commettono ingiustizia sono felici, purché non scontino il fio della loro colpa.

POLO: Certamente.

SOCRATE: Ed io, invece, sostengo che costoro sono infelicissimi, mentre coloro che scontano la pena lo sono meno. Vuoi confutare anche questo?

POLO: Ma questo è ancora più difficile da confutare di quell'altro, Socrate!

SOCRATE: Per la verità, Polo, non è difficile, bensì impossibile, perché ciò che è vero non si confuta mai!

POLO: Come dici? Se un uomo viene sorpreso a tramare, macchiandosi di ingiustizie, per impossessarsi del potere, e, una volta arrestato, viene torturato, mutilato, gli vengono bruciati gli occhi, e dopo aver patito altri tormenti, in gran numero, strazianti e di ogni sorta, e dopo aver visto patire i figli e la sposa, alla fine viene impalato o cosperso di pece per essere bruciato, costui sarà forse più felice di quanto sarebbe stato se, trovato scampo, fosse diventato tiranno e potesse passare il resto della vita al potere nella sua città, facendo quello che vuole, invidiato e considerato felice dai cittadini e dagli altri forestieri?

Dici che è impossibile confutare queste tue affermazioni?

SOCRATE: Adesso mi stai mettendo paura, o nobile Polo, e non mi stai confutando! Poco fa, invece, citavi testimonianze. Comunque, fammi ricordare un particolare; hai detto: «Se viene sorpreso a tramare per impossessarsi del potere ingiustamente»?

POLO: Sì.

SOCRATE: Dunque, più felice non sarà mai nessuno dei due: né chi si sia impossessato ingiustamente del potere né chi paghi per la sua colpa, perché fra due infelici non potrebbe essercene uno più felice dell'altro; tuttavia è più infelice colui che è sfuggito alla pena e che si è impossessato del potere. Che cosa fai, Polo? Ridi? È forse un altro genere di

confutazione questo, mettersi a ridere, quando uno abbia detto qualcosa, e non confutarlo?

POLO: Non pensi di essere già confutato, Socrate, quando dici cose tali che nessuno degli uomini confermerebbe? Chiedi pure a uno di costoro!

SOCRATE: O Polo, io non sono un politico, e l'anno scorso, quando venni eletto per partecipare al Consiglio, poiché la Pritania era toccata alla mia tribù e dovevo essere io a chiedere che si votasse, feci ridere e non fui capace di farlo.(24) Ebbene, anche oggi, non spingermi a far votare i presenti, ma, se non hai un metodo di confutazione migliore di questi, come ho appena detto, dammi il cambio e sperimenta il metodo di confutazione che, io credo, è quello che si deve usare. Infatti, in sostegno delle mie affermazioni, io so chiamare a deporre un solo testimone, vale a dire colui al quale il mio ragionamento è rivolto, e lascio stare il resto della gente; e so chiamare a votare una sola persona, mentre col resto della gente non mi metto neppure a discutere. Vedi, dunque, se ti va di darmi il cambio a confutare, rispondendo alle domande che ti verranno fatte. Io, infatti, sono convinto che io, tu e il resto dell'umanità consideriamo il commettere ingiustizia cosa peggiore che subirla, e il non pagare per un'ingiustizia commessa cosa peggiore che pagare per essa.

POLO: Io, invece, sono dell'opinione che né io né nessun altro uomo la pensiamo così. Ma tu preferiresti subire ingiustizia piuttosto che commetterla?

SOCRATE: E lo preferiresti anche tu, e con te tutti gli altri.

POLO: Ce ne vuole! Ma né io né tu né alcun altro!

SOCRATE: Dunque non rispondi?

POLO: Certamente! Infatti desidero sapere che cosa dirai.

SOCRATE: Per saperlo, allora, non hai che da rispondermi come se per la prima volta ti domandassi: «Quale delle due azioni ti pare peggiore, o Polo, commettere ingiustizia o subirla?».

POLO: A me subirla!

SOCRATE: E ti sembra più brutto il compiere o il subire ingiustizia?

Rispondi!

POLO: Il compiere ingiustizia.

SOCRATE: Dunque è anche male peggiore, se è più brutto.

POLO: Niente affatto!

SOCRATE: Capisco. Tu, a quanto pare, non consideri che siano la stessa cosa il bello e il bene, il male e il brutto.

POLO: Certo che no!

SOCRATE: Ma che ne dici di questo? Tutte le cose belle, come corpi, colori, forme, suoni e attività umane, le chiami in ogni circostanza belle, senza fare nessun'altra considerazione? Nel primo caso, ad esempio, i corpi che siano belli non li chiami "belli" considerando o l'utilità al cui fine ciascuno di essi sia utile, oppure un certo piacere, se accade che chi li guarda prova piacere a guardarli? O hai qualcos'altro da dire, oltre a queste mie considerazioni, sulla bellezza di un corpo?

POLO: Non ho altro da dire.

SOCRATE: E, allo stesso modo, anche nel caso di tutte le altre cose, forme e colori, non le chiami forse belle pensando ad un certo piacere che esse procurano, o ad una qualche loro utilità, o ad ambedue le cose?

POLO: Sì.

SOCRATE: E questo non vale forse anche per i suoni e per tutto ciò che riguarda la musica?

POLO: Sì.

SOCRATE: Così anche le cose che hanno a che fare con le leggi, e anche le attività umane, non sono certo belle per ragioni al di fuori di queste, cioè al di fuori del fatto di essere utili o piacevoli o di avere l'una e l'altra caratteristica.

POLO: Mi pare di no.

SOCRATE: E non vale forse lo stesso anche per la bellezza delle conoscenze?

POLO: Certamente. Ora sì che definisci bene ciò che è bello, Socrate, definendolo con il piacere e con il bene!

SOCRATE: E ciò che è brutto, allora, non va forse definito con i loro opposti, cioè con il dolore e con il male?

POLO: Necessariamente.

SOCRATE: Allora, quando, fra due cose belle, una è più bella dell'altra, è più bella perché supera l'altra nell'uno o nell'altro di questi due aspetti o in entrambi gli aspetti contemporaneamente, vale a dire o in piacere, o in utilità o in entrambe le cose contemporaneamente.

POLO: Certamente.

SOCRATE: E, d'altra parte, quando, fra due cose brutte, una è più brutta dell'altra, sarà più brutta perché supera l'altra o in dolore o in male.

O non è necessario che sia così?

POLO: Sì.

SOCRATE: Su, allora, che cosa si diceva poco fa, a proposito del commettere ingiustizia e del subirla? Non dicevi che il subire ingiustizia è peggio che commetterla, e che, d'altra parte, il commettere ingiustizia è più brutto che subirla?

POLO: Lo dicevo.

SOCRATE: E allora, se il commettere ingiustizia è più brutto che subirla, non dovrebbe essere più brutto o per il fatto di essere più doloroso, e quindi superiore in dolore, o per il fatto di superarlo in male, o in entrambi gli aspetti insieme? Non è anche questo necessario?

POLO: E come potrebbe non esserlo?

SOCRATE: Innanzi tutto, allora, esaminiamo questo: è forse in fatto di dolore che il commettere ingiustizia supera il subirla, e coloro che commettono ingiustizia soffrono forse di più di coloro che ne sono vittime?

POLO: Niente affatto, o Socrate, almeno non questo!

SOCRATE: Allora, non è in dolore che è superiore.

POLO: No di certo!

SOCRATE: Dunque, se non è superiore in dolore, non potrebbe esserlo neppure in entrambi gli aspetti.

POLO: Pare di no.

SOCRATE: Non resta, dunque, che la sua superiorità sia fondata sull'altro dei due aspetti.

POLO: Sì.

SOCRATE: Vale a dire sul male.

POLO: Così sembra.

SOCRATE: Ma allora, il commettere ingiustizia dovrebbe essere peggio che subirla, per il fatto di essergli superiore in male.

POLO: è evidente che è così.

SOCRATE: Ebbene, prima non era stato forse ammesso davanti a me, da te e dalla maggior parte della gente, che il commettere ingiustizia è più brutto del riceverla?

POLO: Sì.

SOCRATE: Ebbene, ora è risultato essere anche peggio.

POLO: Così sembra.

SOCRATE: E tu, allora, preferiresti ciò che è peggio e più brutto a ciò che lo è meno? Non aver timore di rispondere, Polo: non ne avrai alcun danno. Affidati coraggiosamente, invece, al ragionamento come ad un medico, e afferma oppure nega le cose che ti domando.

POLO: Ebbene, io non lo preferirei, o Socrate!

SOCRATE: Lo preferirebbe qualcun altro?

POLO: Mi pare di no, almeno in base a questo ragionamento.

SOCRATE: Allora avevo ragione a sostenere che né io né tu né alcun altro uomo preferiremmo commettere ingiustizia anziché subirla, perché accade che sia cosa peggiore.

POLO: Pare di sì.

SOCRATE: Vedi dunque, Polo, che il mio modo di confutare, messo a confronto col tuo, non gli assomiglia affatto: con te si dicono d'accordo tutti gli altri, tranne che me; a me, invece, basta che tu, pur essendo uno solo, ti dichiari d'accordo con me e testimoni in mio favore, e, chiamando a votare te solo, gli altri li lascio stare.

E questo resti fra noi stabilito. Esaminiamo, ora, dopo questo, il secondo punto su cui sostenevamo tesi opposte, vale a dire se il più grande dei mali sia, per chi è colpevole di ingiustizia, pagare il fio della sua colpa, come tu sostenevi, o se sia, invece, male peggiore il non pagare per la colpa commessa, come io sostenevo. Esaminiamolo in questo modo: tu dici che il pagare per la colpa commessa e l'essere giustamente puniti per aver commesso ingiustizia, siano la stessa cosa?

POLO: Sì.

SOCRATE: E puoi dire, o no, che tutto ciò che è giusto è bello, in virtù del fatto di essere giusto? E rifletti prima di rispondere!

POLO: Ma mi pare che sia così, o Socrate!

SOCRATE: Allora rifletti anche su questo: se uno compie un'azione, non è forse necessario che qualcosa subisca quell'azione da parte di chi la compie?

POLO: A me pare di sì.

SOCRATE: E questa cosa, allora, non subisce proprio l'azione che chi agisce compie, e nel modo in cui chi agisce la compie? Intendo dire: se uno colpisce, è necessario che qualcosa venga colpito?

POLO: Necessariamente.

SOCRATE: E se chi colpisce, colpisce violentemente o velocemente, in questo stesso modo viene anche colpita la cosa che viene colpita?

POLO: Sì.

SOCRATE: Allora, la cosa che viene colpita subisce un'azione che è tale quale l'azione che compie colui che colpisce?

POLO: Certamente.

SOCRATE: E se qualcuno cauterizza, non è allora necessario che qualcosa sia cauterizzato?

POLO: E come non potrebbe?

SOCRATE: E se costui cauterizza violentemente o dolorosamente, la cosa che viene cauterizzata, viene cauterizzata nel modo in cui cauterizza colui che cauterizza?

POLO: Certamente.

SOCRATE: E se uno taglia qualcosa, non vale forse lo stesso ragionamento?

Infatti, qualcosa viene tagliato.

POLO: Sì.

SOCRATE: E se il taglio è lungo o profondo o doloroso, il taglio che subisce la cosa che viene tagliata non è tale quale lo pratica colui che taglia?

POLO: Pare di sì .

SOCRATE: Ebbene, guarda se in generale sei d'accordo su quanto dicevo poco fa, cioè che, in tutti i casi, l'azione subita dalla cosa che la subisce è tale quale l'azione compiuta da chi la compie.

POLO: Ma certo che sono d'accordo!

SOCRATE: Ebbene, visto che su questo siamo d'accordo, pagare per la colpa commessa è subire un'azione o compierla?

POLO: Necessariamente, o Socrate, si tratta di subire un'azione.

SOCRATE: Dunque, da parte di qualcuno che la compie?

POLO: E come potrebbe non esserlo? Da parte di chi punisce!

SOCRATE: Chi punisce con rettitudine punisce con giustizia?

POLO: Sì .

SOCRATE: Facendo ciò che è giusto, o no?

POLO: Facendo ciò che è giusto.

SOCRATE: E chi viene punito pagando per la colpa commessa, non subisce forse ciò che è giusto?

POLO: Pare di sì .

SOCRATE: E non si era convenuto che ciò che è giusto, è bello?

POLO: Certamente.

SOCRATE: Di questi, dunque, uno fa ciò che è bello, mentre l'altro, vale a dire colui che viene punito, subisce ciò che è bello.

POLO: Sì .

SOCRATE: E se le cose sono belle, non sono forse anche buone? Infatti, o sono piacevoli o sono utili.

POLO: Necessariamente.

SOCRATE: Allora subisce un bene chi paga per la colpa commessa?

POLO: Sembra.

SOCRATE: Ne trae, dunque, beneficio?

POLO: Sì .

SOCRATE: Forse quel beneficio che io intendo? Diventa migliore nell'anima, se viene punito giustamente?

POLO: Probabilmente.

SOCRATE: Ed è da un male dell'anima che si libera colui che paga per la colpa commessa?

POLO: Sì .

SOCRATE: E non si libera, allora, dal più grande dei mali? Considera la cosa in questo modo: nella condizione economica dell'uomo, vedi qualche altro male che non sia la povertà?

POLO: No: è la povertà il male che vedo.

SOCRATE: E che dire della condizione del corpo? Diresti tu che suoi mali sono la debolezza, la malattia, la bruttezza e le altre cose di questo genere?

POLO: Sì .

SOCRATE: Non credi, allora, che anche a proposito dell'anima esista uno stato di malessere?

POLO: E come no?

SOCRATE: E tu non lo chiami, allora, ingiustizia, ignoranza, viltà, e con altri nomi di questo genere?

POLO: Certamente.

SOCRATE: Ebbene, del patrimonio, del corpo e dell'anima, che sono tre cose distinte, non hai forse fatto il nome di tre stati di malessere: povertà, malattia, ingiustizia?

POLO: Sì .

SOCRATE: Qual è, dunque, il più brutto di questi stati di malessere?

Non si tratta forse dell'ingiustizia e, in generale, del malessere dell'anima?

POLO: Certamente.

SOCRATE: E se è il più brutto, non è forse anche il peggiore?

POLO: In che senso intendi dire, o Socrate?

SOCRATE: In questo senso: da quanto abbiamo convenuto prima, risulta che la cosa che è, di volta in volta, la più brutta, è tale perché procura il più grande dolore o il più grande danno, o ambedue le cose insieme.

POLO: Proprio così .

SOCRATE: Ma non si è appena convenuto che la cosa più brutta è l'ingiustizia e il generale malessere dell'anima?

POLO: Si è convenuto, infatti.

SOCRATE: Ebbene, non è forse, fra queste, la cosa più dolorosa e più brutta perché superiore in dolore o in danno o in entrambi questi aspetti insieme?

POLO: Necessariamente.

SOCRATE: Allora, l'essere ingiusto, dissoluto, vile ed ignorante è forse più doloroso dell'essere povero e dell'essere malato?

POLO: Mi pare di no, o Socrate, almeno in base a queste premesse.

SOCRATE: Allora, il malessere dell'anima è di tutte le cose la più brutta, perché superiore alle altre per il danno prodigiosamente grande e il male straordinario che comporta, visto che la sua superiorità, come tu hai detto, non si fonda sul dolore.

POLO: Pare.

SOCRATE: Ma ciò che è superiore per il massimo danno, dovrebbe essere il male più grande fra quelli che esistono.

POLO: Sì.

SOCRATE: Allora, l'ingiustizia, l'intemperanza, e le altre forme di malessere dell'anima, non si identificano forse col più grande dei mali che esistono?

POLO: Pare.

SOCRATE: Ora, quale arte libera dalla povertà? Non è l'arte di guadagnare?

POLO: Sì.

SOCRATE: E quale dalla malattia? Non è l'arte della medicina?

POLO: Necessariamente.

SOCRATE: E quale arte libera dalla malvagità e dall'ingiustizia? Ma se la domanda, così formulata, ti mette in difficoltà, considera la cosa in questo modo: dove portiamo, e da chi, coloro che sono malati nel corpo?

POLO: Dai medici, o Socrate.

SOCRATE: E dove portiamo coloro che si rendono colpevoli di ingiustizia e si danno ad una vita dissoluta?

POLO: Vuoi dire dai giudici.

SOCRATE: E non ce li portiamo forse perché paghino per la colpa commessa?

POLO: Lo affermo.

SOCRATE: E coloro che puniscono con rettitudine, non puniscono forse servendosi di una certa giustizia?

POLO: è evidente.

SOCRATE: Dunque, l'arte di guadagnare libera dalla povertà, la medicina dalla malattia, la giustizia dalla dissolutezza e dall'ingiustizia.

POLO: Così risulta.

SOCRATE: Quale di queste arti, dunque, è la più bella?

POLO: Di quali arti parli?

SOCRATE: Dell'arte di guadagnare, della medicina e della giustizia.

POLO: è di gran lunga superiore, o Socrate, la giustizia!

SOCRATE: Allora, essa comporta il piacere più grande, o la più grande utilità o ambedue le cose insieme, visto che è la più bella?

POLO: Sì.

SOCRATE: Farsi curare dai medici è forse piacevole, e coloro che si fanno curare provano forse piacere?

POLO: Non mi pare.

SOCRATE: Ma è utile. O no?

POLO: Sì.

SOCRATE: Infatti, chi si lascia curare si libera da un gran male, sicché trae giovamento dal sopportare il dolore e dal guarire.

POLO: E come no?

SOCRATE: Ebbene, riguardo al corpo, un uomo sarebbe più felice quando guarisca grazie alle cure del medico, o quando fin da principio non si sia neppure ammalato?

POLO: è ovvio che sarebbe più felice quando non si sia neppure ammalato.

SOCRATE: Infatti, a quanto pare, la felicità non consiste in questo, ossia nella liberazione da un male, bensì nel non aver preso su di sé il male fin dal principio.

POLO: è così.

SOCRATE: E allora, chi è più infelice fra due che hanno un male nel corpo e nell'anima, colui che si fa curare e si libera dal male, o colui che non si fa curare e si tiene il suo male?

POLO: Mi pare evidente: il più infelice è colui che non si fa curare.

SOCRATE: Ma il pagare per la colpa commessa non era forse la liberazione dal male più grande, vale a dire dalla malvagità?

POLO: Infatti lo era.

SOCRATE: La giustizia, infatti, fa in un certo qual modo rinsavire, rende più giusti, e fa come da medicina della malvagità.

POLO: Sì.

SOCRATE: Il più felice, allora, è colui che non ha malvagità nell'anima, dal momento che questo si è rivelato essere il più grande dei mali.

POLO: è evidente.

SOCRATE: Secondo, poi, in fatto di felicità, è colui che se ne libera.

POLO: Sembra.

SOCRATE: E costui era colui che viene castigato, rimproverato, e che paga per la sua colpa.

POLO: Sì.

SOCRATE: Vive peggio, dunque, chi ha malvagità nell'anima, e non se ne libera.

POLO: Pare.

SOCRATE: E costui non è forse colui che, pur macchiandosi dei peggiori delitti e pur servendosi della più grande ingiustizia, ha fatto tuttavia in modo di non essere punito, di non essere castigato, e di non pagare per le sue colpe,

proprio come tu dici che Archelao ha fatto, e come lui gli altri tiranni, retori e signori?

POLO: Sembra.

SOCRATE: Infatti, in un certo senso costoro, o carissimo, hanno fatto all'incirca la stessa cosa di uno che, afflitto dalle più gravi malattie, facesse tuttavia in modo di non rendere conto ai medici dei mali del suo corpo e di non lasciarsi curare, temendo, come un bambino, che l'essere tagliato e cauterizzato sia cosa dolorosa. Non pare anche a te che sia così?

POLO: Sì.

SOCRATE: E lo fanno ignorando, a quanto pare, che cosa sia la salute del corpo. Ebbene, in base a quanto abbiamo di comune accordo stabilito, rischiano di fare una cosa di questo genere anche coloro che sfuggono alla giustizia, o Polo: considerano solo il suo aspetto doloroso, sono ciechi alla sua utilità, ed ignorano quanto sia più infelice vivere con un'anima non sana, ma marcia, ingiusta ed empia, che vivere con un corpo non sano; e così fanno di tutto per non pagare per le proprie colpe e per non liberarsi dal più grande dei mali, procurandosi ricchezze, amici, e cercando di essere il più possibile persuasivi nel parlare. Ma se è vero quanto abbiamo di comune accordo stabilito, o Polo, ti accorgi di quali sono le conseguenze che derivano dal nostro ragionamento? O vuoi che deduciamo insieme queste conseguenze?

POLO: Sì, se ti pare il caso.

SOCRATE: Non se ne deduce forse che il male più grande è l'ingiustizia e l'essere ingiusto?

POLO: Almeno così pare.

SOCRATE: E non è risultato che la liberazione da questo male consiste nel pagare per la colpa commessa?

POLO: Pare di sì.

SOCRATE: E il non pagare per la colpa commessa non è invece un persistere del male?

POLO: Sì.

SOCRATE: Dunque, il male che per grandezza viene secondo è il commettere ingiustizia, mentre il non pagare per la colpa commessa, quando si è colpevoli di ingiustizia, è il più grande e il primo dei mali.

POLO: Sembra.

SOCRATE: Ebbene, non era questo il punto su cui sostenevamo tesi opposte, tu stimando felice Archelao, che, pur essendo colpevole dei peggiori delitti, non scontò alcuna pena, ed io, al contrario, credendo che se Archelao o chiunque altro non paghi per le colpe commesse, pur essendo colpevole, a costui toccherà di essere infelice più degli altri uomini, e che sempre chi commette ingiustizia è più infelice di chi la subisce, e chi non paga per le colpe commesse è più infelice di chi invece paga?

Non era questo quello che io sostenevo?

POLO: Sì.

SOCRATE: E non si è forse dimostrato che quanto dicevo era vero?

POLO: Così pare.

SOCRATE: E sia. Se dunque queste cose sono vere, Polo, qual è la grande utilità della retorica? Infatti, da quanto abbiamo appena stabilito, bisogna che ciascuno si guardi soprattutto dal commettere ingiustizia, nella convinzione che gliene verrebbe gran male! Non è così?

POLO: Certamente.

SOCRATE: Se poi abbia commesso ingiustizia, lui o un altro di quelli che gli stanno a cuore, bisogna che vada, di sua volontà, là dove al più presto potrà pagare per la colpa commessa, vale a dire dal giudice come andrebbe dal medico, affrettandosi perché il morbo dell'ingiustizia, diventato cronico, non renda l'anima purulenta all'interno e inguaribile. O come dovremmo dire, o Polo, se regge quanto abbiamo prima ammesso? Non è necessario che queste conclusioni concordino con quelle premesse in questo modo e non in un altro?

POLO: E che cosa dovremmo dire, allora, o Socrate?

SOCRATE: Allo scopo di difendere la propria ingiustizia o quella dei genitori, degli amici, dei figli o della patria, quando sia rea di ingiustizia, la retorica, allora, non ci è per niente utile, o Polo; a meno non la si intenda utile per scopo opposto, e non ci si renda conto che bisogna accusare prima di tutto se stessi, e poi anche i familiari e, fra gli altri che ci sono cari, chiunque commetta ingiustizia, che non bisogna nascondere, ma portare allo scoperto il torto commesso, per scontarne la pena e risanarsi, e che si deve costringere se stessi e gli altri a non temere e a mettersi nelle mani della giustizia, ad occhi chiusi e coraggiosamente, come ci si affiderebbe al medico perché tagli e cauterizzi, perseguendo il bene e il bello, senza metterne in conto l'aspetto doloroso; e qualora le ingiustizie commesse meritino percosse bisogna offrirsi alle percosse, qualora meritino la prigione offrirsi a essere imprigionato, qualora meritino una multa offrirsi a pagare la multa, qualora meritino l'esilio offrirsi all'esilio, e qualora meritino la pena di morte offrirsi a morire, essendo se stessi i primi accusatori di sé e dei familiari: questo è lo scopo per il quale bisogna servirsi della retorica, affinché, portate allo scoperto le ingiustizie, ci si possa liberare dal male più grande, vale a dire l'ingiustizia. Dobbiamo dire così, o Polo, o no?

POLO: Mi sembrano, o Socrate, affermazioni paradossali; eppure, forse, concordano con le affermazioni precedenti.

SOCRATE: Allora, o si cancellano quelle, o si ammette che queste ne sono la necessaria conseguenza.

POLO: Sì. Le cose stanno così.

SOCRATE: E, al contrario, volando il ragionamento, se bisogna far del male a qualcuno, si tratti di un nemico o di uno qualsiasi, con l'unica eccezione di non essere noi vittime di ingiustizia da parte di questo nemico, perché da questo caso bisogna guardarsi; quando il nostro nemico, dunque, commetta ingiustizia verso un altro uomo, bisogna darsi da

fare, in tutti i modi, a fatti e a parole, perché costui non paghi per le colpe commesse e non vada davanti al giudice. E se, invece, arrivi davanti al giudice, bisogna escogitare un modo con cui il nostro nemico possa sfuggire alla giustizia e non scontare la sua colpa; e, se ha rubato molto denaro, bisogna escogitare un mezzo perché non lo restituisca, ma, tenendoselo, lo spenda per sé e per i suoi in modo ingiusto ed empio; e se ha commesso reati che gli valgono la pena di morte, bisogna trovare il modo che non muoia, possibilmente mai, ma che viva immortale continuando ad essere malvagio, altrimenti, che viva il più a lungo possibile mantenendosi tale. Per scopi di questo genere, o Polo, mi pare che la retorica sia utile, visto che, per chi non ha intenzione di commettere ingiustizia, non mi pare che sia grande la sua utilità, ammesso che qualche utilità l'abbia, dal momento che, nei precedenti ragionamenti, non è apparso in alcun modo che ne abbia una.

CALLICLE: Dimmi, o Cherefonte, Socrate dice queste cose sul serio, o scherza?

CHEREFONTE: A me pare, o Callicle, che dica fin troppo sul serio.

Eppure, nulla vale quanto domandarlo a lui!

CALLICLE: Certo, per gli dèi! Voglio proprio domandarglielo! Dimmi, o Socrate, dobbiamo supporre che tu ora stai dicendo sul serio o stai scherzando? Infatti, se tu dici sul serio, e accade che le cose che dici sono vere, non dovremmo allora pensare che la vita di noi uomini sarebbe capovolta e che, a quanto pare, noi facciamo tutto il contrario di quello che si deve fare?

SOCRATE: O Callicle, se gli uomini non provassero lo stesso sentimento, chi per una cosa e chi per un'altra, e ciascuno di noi provasse, invece, un sentimento suo particolare, diverso da quello che provano gli altri, non sarebbe facile far capire ad altri il proprio sentimento. E lo dico pensando che a me e a te, ora, accade di provare lo stesso sentimento, visto che siamo ambedue innamorati di due cose ciascuno: io di Alcibiade figlio di Clinia (25) e della filosofia, e tu, a tua volta, di due cose, cioè del demo degli Ateniesi e di Demo figlio di Pirilampo.(26) Ebbene, io mi accorgo che tu, in ogni occasione, malgrado la tua abilità, non sei capace di contraddire ciò che dicano i tuoi amati e le loro affermazioni su come stanno le cose, ma lasci che ti voltino in su e in giù. E così nell'Assemblea, se, a una tua affermazione, il demo degli Ateniesi dice che le cose non stanno così, tu, voltando opinione, dici quello che vuole lui. E una cosa del genere ti accade anche nei confronti di quel bel giovane figlio di Pirilampo. Infatti, non sei capace di opposti ai consigli e ai discorsi dei tuoi dilette, sicché, se uno, al tuo dire in ogni circostanza le cose che per amor loro dici, si stupisse dell'assurdità di tali affermazioni, forse tu dovresti rispondergli, se volessi dire la verità, che, a meno che qualcuno non faccia smettere i tuoi amati di fare questi discorsi, neppure tu smetterai di dire queste cose. Ebbene, fa' conto di dover sentire anche da me cose di questo genere, e non stupirti che io dica queste cose, ma fa' smettere la filosofia, che è la mia amata, di dire queste cose. È lei, infatti, a dire le cose che ora mi senti dire, ed è molto meno volubile dell'altro mio amato: il figlio di Clinia, infatti, dice ora una cosa ora un'altra, mentre la filosofia dice sempre le stesse cose, ed è lei appunto a dire le cose di cui ora ti stupisci, e c'eri anche tu quando le si diceva.

Dunque, o confuterai la filosofia, come ho appena detto, provando che non è vero che il commettere ingiustizia e il non pagare per la colpa commessa quando si sia colpevoli di ingiustizia, è l'estremo di tutti i mali; oppure, se lascerai questo non confutato, per quel cane che è il dio degli Egizi, (27) Callicle non sarà d'accordo con te, o Callicle, ma disconferà da te per tutta la vita. Io invece credo, o carissimo, che sarebbe meglio che la mia lira fosse scordata e stonata, e che lo fosse il coro che io dirigessi, e che la maggior parte della gente non fosse d'accordo con me e mi contraddicesse, piuttosto che sia io, anche se sono uno solo, ad essere in disaccordo con me stesso e a contraddirmi.

CALLICLE: O Socrate, sembri svolgere i tuoi ragionamenti con giovanile baldanza, come un vero oratore popolare. E anche in questa occasione parli come un oratore popolare, visto che a Polo accade la stessa cosa che egli accusava Gorgia di subire nei tuoi confronti. Egli diceva, infatti, che Gorgia, alla tua domanda se, quando venisse alla sua scuola uno che volesse imparare la retorica senza conoscere la giustizia, Gorgia gliela avrebbe insegnata, egli si vergognò e disse che gliela avrebbe insegnata, solo in considerazione dell'usanza che vige fra gli uomini, di sdegnarsi se uno rifiutasse di farlo. Ebbene, secondo Polo, fu questa sua ammissione che portò Gorgia a contraddirti e questo ti riempì di soddisfazione.

E allora Polo si fece beffe di te, e con ragione, secondo me. Ma ora la stessa cosa accade proprio a lui. E per questa ragione io non ammiro Polo, ossia per avere ammesso davanti a te che il commettere ingiustizia è più brutto che subirla: infatti, in seguito a questa sua ammissione, impastoiato nei tuoi ragionamenti, si è trovato imbavagliato, vergognandosi di dire ciò che pensava. E questo perché tu, o Socrate, mentre sostieni di cercare la verità, in realtà porti gli altri a fare affermazioni di questo genere, grossolane e volgari, che non sono belle rispetto alla natura, ma rispetto alla legge. E queste, vale a dire la natura e la legge, sono nella maggior parte dei casi opposte. Dunque, quando uno si vergogna e non osa dire le cose che pensa, finisce necessariamente per contraddirti.

E tu, imparata questa astuzia, tendi tranelli nei tuoi ragionamenti, riferendo le tue domande alla natura, quando uno parla riferendosi alla legge, e facendo riferimento alla legge, quando uno si riferisce alla natura.

E questo è quello che hai appena fatto a proposito del commettere e del subire ingiustizia: mentre Polo si riferiva a ciò che è più brutto secondo la legge, tu svolgevi il tuo ragionamento facendo riferimento alla natura.

Secondo natura, infatti, è più brutto tutto ciò che è anche peggiore, vale a dire il subire ingiustizia; secondo la legge, invece, è più brutto il commettere ingiustizia. Infatti questa condizione, ossia quella di essere vittima di ingiustizia, non è degna di un uomo, bensì di uno schiavo qualsiasi, per il quale è meglio essere morto che vivere, e che, quando è vittima di ingiustizia e viene oltraggiato, non è in grado di portare aiuto a se stesso, né ad altri di cui si prenda cura. Ma io credo che ad istituire le leggi siano stati uomini deboli e del volgo. Dunque, per sé e nel proprio interesse costoro istituiscono leggi, fanno elogi e muovono rimproveri. E per spaventare gli uomini più forti e capaci di prevaricare,

affinché non abbiano più di loro, dicono che è brutto e ingiusto prevaricare, e che proprio in questo consiste il commettere ingiustizia, vale a dire nel cercare di avere più degli altri.

Io credo, in effetti, che costoro siano contenti quando abbiano l'uguaglianza, perché sono meno capaci degli altri. Per queste ragioni, dunque, per legge si dice che è brutto e ingiusto il cercare di avere più degli altri, ed è questo ciò che essi chiamano "commettere ingiustizia".

Invece, mi pare che la natura stessa mostri questo, vale a dire che è giusto che chi è migliore abbia più di chi è peggiore, e chi è più capace abbia più di chi è meno capace. E che le cose stanno così, lo dimostra in molti casi, sia nelle altre specie animali, sia in tutte le città e stirpi umane, cioè che il diritto si giudica con questo criterio: che il più forte comandi sul più debole ed abbia più di lui.

Del resto, avvalendosi di quale diritto Serse (28) mosse guerra alla Grecia, o suo padre agli Sciti? (29) E si potrebbero citare altri innumerevoli casi di questo genere! Ma io penso che costoro agiscano così secondo il diritto della natura, e, per Zeus, anche secondo la legge, almeno quella di natura, e tuttavia, probabilmente, non secondo quella legge che noi istituiamo. Per plasmare i migliori e i più forti di noi, prendendoli da giovani come si fa con i leoni, incantandoli e seducendoli, li sottomettiamo, dicendo loro che bisogna ottenere l'uguaglianza e che in questo consiste il bello e il giusto.

Ma io penso che, se solo nascesse un uomo dotato di una natura che ne fosse all'altezza, costui, scrollatosi di dosso, fatte a pezzi e sfuggito a tutte queste cose, calpestati i nostri scritti, incantesimi, sortilegi e leggi, che sono tutte contro natura, così ribellatosi, il nostro schiavo si rivelerebbe nostro padrone, ed allora splendrebbe il diritto di natura.

E mi pare che anche Pindaro esprima le stesse cose che io esprimo, in quel carne dove dice: «la legge di tutti regina mortali e immortali...»; ebbene, questa, lui dice, «guida, giustificando l'azione più violenta, con mano potente: lo deduco dalle imprese di Eracle, poiché ... senza averle comprate...»; (30) dice press'a poco così, perché non so il carne a memoria. In ogni modo, dice che, senza averle comprate e senza che Gerione (31) gliel'avesse donate, Eracle portò via le vacche, Convinto che questo fosse per natura suo diritto, e che tanto le vacche quanto le altre cose che sono in mano ai peggiori e ai più deboli appartengono tutte al migliore e al più forte.

E che la verità sia questa, potresti capirlo se, lasciata ormai perdere la filosofia, tu venissi a cose più grandi. Certo, Socrate, la filosofia è un'amabile cosa, purché uno vi si dedichi, con misura, in giovane età; ma se uno vi passi più tempo del dovuto, allora essa diventa rovina degli uomini. Infatti, per quanto uno sia ben provvisto di doti naturali, qualora si attardasse a filosofare anche quando fosse ormai avanti negli anni, per forza di cose egli diventerebbe inesperto di tutte quelle cose di cui deve avere esperienza chi intende essere uomo per bene e onorato. Infatti, costoro diventano inesperti delle leggi che riguardano la città, di quei discorsi di cui ci si deve servire quando si hanno faccende da sbrigare con altri uomini, in privato e in pubblico, dei piaceri e dei desideri umani, e, in generale, diventano del tutto inesperti dei costumi degli uomini. Quando poi si dedicano a qualche affare, privato o pubblico, si rendono ridicoli, allo stesso modo in cui, credo, si rendono ridicoli i politici quando si intromettono nelle vostre dispute e nei vostri ragionamenti. Accade infatti quanto dice Euripide, «che ciascuno brilla in una data cosa, e a questa si sente attratto, dedicando ad essa la maggior parte del giorno perché lì gli accade di superare se stesso». (32) Quella cosa, invece, in cui uno si ritrovi mediocre, la evita e ne parla male, e loda l'altra per amor proprio, pensando di lodare in questo modo se stesso. Ma io penso che la cosa più giusta sia partecipare dell'una e dell'altra cosa: è bello partecipare alla filosofia nella misura in cui è utile all'educazione spirituale, e non è brutto filosofare finché si è giovani; ma quando si attardi a filosofare un uomo ormai avanti negli anni, la cosa, o Socrate, si fa ridicola, ed io provo nei confronti di coloro che fanno i filosofi un sentimento identico a quello che provo nei confronti di coloro che balbettano e giocano. Infatti, quando mi capita di vedere un fanciullo, a cui ancora si addice l'esprimersi in questo modo, cioè balbettando e giocando, ne gioisco e mi pare grazioso, spontaneo, e confacente alla sua età. Quando invece mi capita di sentire un fanciullo esprimersi con chiarezza, mi dà l'impressione di essere una cosa acerba, mi infastidisce le orecchie, e mi pare un modo di fare servile. Se poi ci accade di sentire un uomo balbettare o di vederlo giocare, ci appare cosa ridicola e poco virile, e pensiamo che meriti di essere preso a botte. Ebbene, lo stesso sentimento lo provo nei confronti di coloro che fanno i filosofi.

Infatti, provo gusto a vedere la filosofia sulla bocca di un giovane, e mi sembra che gli si addica e penso che costui sia un uomo libero, mentre considero uomo non libero colui che non coltiva la filosofia, e penso che non sarà mai all'altezza di cose belle e nobili. Ma quando vedo un uomo già avanti negli anni che ancora coltivi la filosofia e non sappia separarsene, mi sembra, o Socrate, che costui abbia bisogno di essere preso a botte. Infatti, come dicevo poco fa, a quest'uomo, per quanto sia ben provvisto di doti naturali, toccherà diventare un ignavo, fuggendo il centro della città e le piazze, dove, come dice il poeta, gli uomini si affermano, (33) e passare il resto della vita rintanato in un angolo a borbottare con tre o quattro giovanotti, senza mai fare un discorso degno di uomo libero, elevato e valido. Ma io, Socrate, nutro per te vera amicizia: rischio di provare nei tuoi confronti quel sentimento che lo Zeto di Euripide provava nei confronti di Anfione, che ho già menzionato. Anche a me, infatti, viene di dirti le stesse cose che costui disse al fratello: «Tu trascuri, Socrate, le cose di cui dovresti occuparti, e travesti di una forma puerile la natura così nobile della tua anima; né ai processi sapresti portare un discorso che regge, né sapresti prendere la parola in modo da essere ragionevole e persuasivo, né sapresti prendere un consiglio ardito in favore di altri». Ebbene, caro Socrate, e non prendertela con me, perché io parlo per il tuo bene, non ti pare che sia sconveniente per te trovarti in questa situazione, in cui io credo che vi troviate tu e gli altri che si addentrano sempre più avanti nella filosofia? Infatti, supponiamo che ora uno, arrestato te o un altro qualsiasi di quelli che sono come te, ti trascinasse in carcere dicendo che tu hai commesso un delitto, benché tu sia innocente: sai bene che tu non sapresti che fare di te, ma resteresti smarrito e a

bocca aperta, non sapendo che dire; e che, una volta messo piede in tribunale, anche se ti capitasse un accusatore buono a niente e incompetente, potresti morire, se costui volesse chiedere per te la pena di morte. Ebbene, o Socrate, come può essere saggia quell'arte che, preso sotto le sue cure un uomo di buone speranze, lo renda peggiore, e incapace di aiutare se stesso e di salvare dai più grandi pericoli se stesso o qualsiasi altro uomo, e che lo lasci in balia dei suoi nemici, perché lo spoglino di ogni suo avere, e lo faccia vivere privato di ogni diritto nella sua città?

Un uomo del genere, anche se l'espressione è piuttosto rozza, si può prendere a schiaffi impunemente! Ma amico mio, dammi retta, smettila di confutare, e coltiva invece la buona musa delle cose pratiche, dedicati a quelle cose, grazie alle quali ti farai la reputazione di essere uomo di buon senso, lasciando ad altri queste sottigliezze, chiacchiere o fandonie che si debbano chiamare, con le quali finirai per abitare in vuote dimore, (34) ed emulando non gli uomini che stanno a confutare queste piccolezze, ma coloro che possiedono averi, fama e molti altri beni.

SOCRATE: Se io avessi l'anima d'oro, o Callicle, non credi che sarei ben contento di trovare una di quelle pietre con cui si saggia l'oro, la migliore che esista, e, avvicinandole la mia anima, di poter sapere con certezza, se quella pietra mi confermasse che la mia anima è stata ben allevata, di essere in buona condizione e di non aver bisogno di altre prove?

CALLICLE: A che scopo fai questa domanda, o Socrate?

SOCRATE: Te lo dirò. Io penso che l'essermi imbattuto in te, quest'oggi, sia stato come imbattermi in un tesoro di questo genere.

CALLICLE: E perché?

SOCRATE: So bene che, se confermerai le cose che la mia anima pensa, queste saranno allora vere. Infatti penso che colui che si accinge a saggiare in modo efficace un'anima, per vedere se essa viva o no con rettitudine, deve avere tre requisiti, che tu possiedi senza eccezione, vale a dire conoscenza, affetto e schiettezza.

E così mi capita di imbattermi in molti uomini che non sono in grado di saggiarmi, perché non sono sapienti come te; altri, invece, sono sapienti, ma non se la sentono di dirmi la verità, perché non si prendono a cuore il mio bene, come invece fai tu. E questi forestieri, poi, Gorgia e Polo, sono sapienti e amici miei, ma mancano di schiettezza e si fanno più scrupoli del dovuto. E come potrebbe non essere così? Sono arrivati a un tal punto di pudore che, proprio perché si fanno scrupolo, ciascuno dei due ha il coraggio di contraddirsi di fronte a molta gente, e su importantissime questioni. Tu, invece, possiedi tutti questi requisiti che gli altri non possiedono: hai avuto un'eccellente educazione, come molti Ateniesi potrebbero confermare, e sei benevolo nei miei confronti. E quale prova ne ho? Te lo dirò. So che voi quattro, Callicle, ossia tu, Tisandro di Afidna, Androne di Andozione e Nausicide di Colarge, (35) siete stati compagni di sapienza; e ho sentito dire che una volta avete tenuto consiglio per stabilire fino a che punto la sapienza andasse coltivata, e so che prevalse fra voi questa opinione, vale a dire che non bisogna mettere troppo zelo nel praticare la filosofia con eccessivo rigore, e che anzi vi raccomandavate l'uno all'altro di stare attenti, che, diventando più sapienti del dovuto, non finiste per rovinarvi senza accorgervene. Ebbene, visto che ti sento farmi le stesse raccomandazioni che facevi ai tuoi migliori amici, questo è per me prova sufficiente che sei veramente benevolo nei miei confronti.

Che, poi, tu sia capace di parlare francamente e senza farti scrupolo, tu stesso lo dichiari, e il discorso che hai fatto poco fa conferma quello che dici. Dunque, è chiaro che, su questi punti, le cose stanno così: se, nel corso dei miei ragionamenti, ti riconoscerai d'accordo con me su qualche cosa, questa sarà da considerarsi ormai sufficientemente saggiata e da me e da te, e non ci sarà più bisogno di sottoporla ad altre prove. Infatti, non l'avresti mai approvata per difetto di sapienza o per eccesso di scrupolo, né mi daresti la tua approvazione allo scopo di ingannarmi, perché mi sei amico, come tu stesso professi. In effetti, dunque, l'assenso mio e tuo avrà forza di verità. E la ricerca più bella di tutte, Callicle, è quella che riguarda le cose su cui tu mi hai rimproverato, ossia quale debba essere l'uomo, di cosa debba occuparsi e fino a che punto, sia quando è vecchio, sia quando è giovane. Se, infatti, faccio qualcosa in modo non giusto nella mia vita, sappi bene che non faccio questo sbaglio volontariamente, ma per mia ignoranza. Tu, dunque, non smettere di rimproverarmi come hai cominciato a fare, ma mostrami bene cosa sia ciò di cui dovrei occuparmi, e in che modo potrei entrarne in possesso; e, se mi troverai d'accordo con te ora, e in futuro, invece, mi sorprenderai a non fare le cose alle quali avevo acconsentito, considerami pure un indolente, e non rimproverarmi mai più, pensando che io non ne valgo affatto la pena. Ma ripetimi da capo: qual è, a detta tua e di Pindaro, la condizione del giusto, il giusto secondo natura? Che il più forte si prenda con violenza ciò che appartiene ai più deboli, che il migliore comandi sui peggiori e che chi è più capace abbia più di chi è meno capace? Dici che il giusto non è altro che questo? Ricordo bene?

CALLICLE: Lo dicevo allora, e anche ora te lo ripeto!

SOCRATE: Ma tu chiami la stessa persona migliore e più potente?

Perché neppure prima sono riuscito a capire che cosa tu intendessi dire! Per "più potenti" intendi dire "più forti", e affermi che i più deboli devono obbedire a chi è più forte, come mi pare che tu anche prima facevi intendere, sostenendo che le grandi città muovono contro le piccole per diritto di natura, perché sono più potenti e più forti, nella convinzione che il più potente, il più forte e il migliore siano la stessa cosa; oppure si può essere migliore, pur essendo meno potente e più debole, ed essere più potente, pur essendo più malvagio? O la definizione di "migliore" e di "più potente" è la stessa? Di questo devi darmi una chiara definizione: il più potente, il migliore e il più forte sono la stessa cosa o cose diverse?

CALLICLE: Ma io ti dico chiaramente che sono la stessa cosa!

SOCRATE: Ora, i molti non sono forse più potenti di uno solo, in natura?

Senza dubbio, sono costoro ad imporre le leggi a quell'uno, come anche tu poco fa dicevi!

CALLICLE: E come no?

SOCRATE: Dunque, le leggi dei molti sono anche le leggi dei più potenti.

CALLICLE: Certamente.

SOCRATE: E non sono, allora, anche le leggi dei migliori? Infatti i più potenti sono anche migliori, secondo il tuo discorso.

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: E le leggi di costoro non sono allora belle secondo natura, visto che costoro sono i più potenti?

CALLICLE: Lo affermo.

SOCRATE: Non è forse vero, allora, che i più la pensano in questo modo, come del resto tu poco fa dicevi, vale a dire che è giusto che si abbia uguaglianza e che è più brutto commettere che subire ingiustizia? E così o no? E bada, a questo punto, di non farti sorprendere anche tu a prenderti riguardo. Ritengono o no, i più, che sia giusto avere uguaglianza, e non avere più degli altri, e che sia più brutto commettere ingiustizia che subirla? Non negarmi questa risposta, o Callicle, perché io possa, nel caso in cui tu mi dia il tuo assenso, essere rassicurato da te, visto che la conferma mi verrebbe da un uomo che è all'altezza di giudicare.

CALLICLE: Ma i più la pensano proprio così.

SOCRATE: Allora, non solo per legge è più brutto commettere che subire ingiustizia, e neppure solo per legge è giusto avere uguaglianza, ma anche per natura; sicché c'è il rischio che tu non abbia detto la verità nei precedenti ragionamenti e non mi abbia accusato con giusta ragione, quando sostenevi che la legge e la natura sono tra loro opposte, e che io, consapevole di questo, tendo tranelli nei ragionamenti, portando il ragionamento sul piano della legge quando uno parli riferendosi alla natura, e portandolo sul piano della natura quando uno parli riferendosi alla legge.

CALLICLE: Quest'uomo non la smetterà mai di dire insulsaggini!

Dimmi, o Socrate, non ti vergogni, alla tua età, di andare a caccia di parole, e, quando uno si sbaglia di una parola, di credere di aver trovato in questo una fortuna inaspettata? Pensi forse che io per "più potenti" intenda qualche altra cosa che non "migliori"? Non ti sto dicendo da un pezzo che secondo me "migliore" e "più potente" sono la stessa cosa? O credi che io voglia dire che, qualora si riunisse un'accozzaglia di schiavi e di gente di ogni sorta, buona a nulla tranne forse che a sfruttare la propria forza fisica, e qualora costoro facessero delle affermazioni, queste affermazioni costituirebbero le leggi?

SOCRATE: E sia, o sapientissimo Callicle! Dici così?

CALLICLE: Certamente.

SOCRATE: Ma anch'io, o divino, è da un pezzo che credo di indovinare che tu per "potente" intenda una cosa del genere, e torno tuttavia a domandartelo, perché desidero sapere con chiarezza che cosa tu voglia dire.

Di certo, infatti, tu non pensi che due siano migliori di uno, né che i tuoi schiavi siano migliori di te, per il fatto che sono più forti di te.

Ma torna a dirmi, daccapo: che cosa intendi dire per "migliori", visto che non intendi "i più forti"? E, carissimo, insegnami con un po' più di maniera, se non vuoi che smetta di venire alla tua scuola.

CALLICLE: Fai dell'ironia, o Socrate.

SOCRATE: No, o Callicle, per Zeto, di cui poco fa ti sei servito per fare un bel po' d'ironia nei miei confronti! Ma dimmi: chi sostieni che siano i migliori?

CALLICLE: Io dico che sono i più virtuosi.

SOCRATE: Ma non vedi che anche tu dici solo parole e non dimostri nulla?

Non vuoi dirmi se per "migliori" e "più potenti" tu intendi dire "i più assennati", o altri?

CALLICLE: Ma sì, per Zeus! Proprio questi intendo dire, e anzi lo affermo con certezza!

SOCRATE: Spesso, allora, uno solo che sia assennato, secondo il tuo ragionamento, è più potente di una moltitudine di uomini che non abbiano senno, e costui deve comandare e gli altri lasciarsi comandare, e chi comanda deve avere più di quelli che obbediscono al suo comando. Questo mi pare tu voglia dire (e non vado a caccia di parole!), quando sostieni che uno solo è più potente di una moltitudine di uomini.

CALLICLE: Ma è proprio questo quello che intendo dire! Infatti, io credo che in questo consista il giusto secondo natura: che chi è migliore e più assennato comandi ed abbia di più di quelli che sono meno capaci.

SOCRATE: Fermati qui! Che cosa rispondi adesso? Supponiamo che ci trovassimo in molti, come ora, radunati nello stesso luogo, e che avessimo in comune cibi e bevande in abbondanza; che fossimo uomini di vario tipo, alcuni forti, altri deboli; e che uno di noi fosse più assennato degli altri in materia di cibi e bevande, essendo medico, ma fosse, com'è ragionevole supporre, più forte di alcuni e più debole di altri: costui, avendo più senno di noi, non sarà in queste cose anche migliore e più potente?

CALLICLE: Certamente.

SOCRATE: Forse allora, di questi cibi, costui deve averne più di noi, per il fatto di essere migliore? Oppure, per il fatto di essere lui a comandare, bisogna che sia lui a distribuire tutto, ma non che sia privilegiato rispetto agli altri nel consumare e nell'adoperare questi cibi per il proprio corpo, se non vuole essere invidiato, ma bisogna che ne abbia di più rispetto ad alcuni e meno rispetto ad altri? Non è così, amico mio?

CALLICLE: Tu parli di cibi, di bevande, di medici e di simili sciocchezze.

Ma non sono queste le cose di cui parlo io!

SOCRATE: Non chiami "migliore" chi è più sapiente? Affermalo oppure negalo!

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: E non dici che il migliore deve avere più degli altri?

CALLICLE: Non di cibi, almeno, né di bevande!

SOCRATE: Capisco! Forse, allora, di vestiti: il tessitore più abile deve avere il mantello più grande e andare in giro con più vestiti degli altri e vestito dei più bei abiti?

CALLICLE: Ma quali vestiti?

SOCRATE: E, a proposito di scarpe, è ovvio che deve essere privilegiato chi in questo campo è più esperto e migliore. Così il calzolaio, forse, deve passeggiare calzato di scarpe più grandi e con più scarpe degli altri.

CALLICLE: Ma quali scarpe? Continui a dire sciocchezze!

SOCRATE: Ma se non sono queste le cose di cui parli, forse sono queste altre: il contadino, ad esempio, che si intende di terra, ed è in questo campo esperto e capace, forse deve avere più sementi degli altri, e deve adoperarne, per la sua terra, più che può.

CALLICLE: Dici sempre le stesse cose, o Socrate!

SOCRATE: Non solo, Callicle! Le dico anche sugli stessi argomenti!

CALLICLE: Per gli dèi! Non la smetti proprio di parlare di calzolai, di cardatori, di cuochi e di medici, come se la nostra discussione riguardasse costoro!

SOCRATE: Ma allora, a proposito di quali cose il più potente e il più assennato sarà giustamente privilegiato nell'avere più degli altri?

Oppure non lascerai che sia io a suggerirlo, né lo dirai tu stesso?

CALLICLE: Ma è un pezzo che te lo dico! Come prima cosa, con "più potenti" non mi riferisco né a calzolai né a cuochi, ma a coloro che, riguardo agli affari della città, siano assennati tanto da capire in che modo li si possa amministrare con successo, e non solo assennati, ma anche coraggiosi, che siano cioè capaci di mettere in atto le cose che pensano, e che non desistano per debolezza dell'anima.

SOCRATE: Vedi, mio caro Callicle, che le cose di cui tu mi accusi non sono le stesse di cui io accuso te? Tu, infatti, sostieni che io dico sempre le stesse cose, e mi rimproveri; io, invece, ti accuso del contrario, sostenendo che non dici mai le stesse cose a proposito dei medesimi argomenti: prima definivi i migliori e i più potenti come i più forti, poi tornavi a definirli come i più assennati, e adesso, di nuovo, te ne vieni con un'altra definizione, e i più potenti e i migliori vengono da te definiti come uomini più coraggiosi di altri.

Ma, amico mio, sbrigati a dire chi siano secondo te i migliori e i più potenti, e in che cosa lo siano!

CALLICLE: Ma ti ho già detto che si tratta di coloro che sono assennati circa gli affari della città e coraggiosi. A costoro, infatti, spetta di diritto governare le città, e la giustizia consiste in questo: che costoro abbiano più degli altri, vale a dire quelli che comandano più di quelli che sono comandati.

SOCRATE: E poi? Rispetto a se stessi, amico mio, in che posizione si trovano? Nella posizione di chi comanda, o in quella di chi è comandato?

CALLICLE: Come dici?

SOCRATE: Mi riferisco alla questione se ciascuno di essi comandi su se stesso. Oppure non c'è alcun bisogno di questo, cioè che uno comandi su se stesso, e basta, invece, che uno comandi sugli altri?

CALLICLE: In che senso dici «che comandi su se stesso»?

SOCRATE: Non intendo dire nulla di complicato, bensì lo dico nel senso in cui lo intende la maggior parte della gente: che sia temperante e padrone di sé, e che sappia comandare i piaceri e i desideri che dimorano dentro di sé.

CALLICLE: Come sei dolce! Tu, allora, chiami temperanti gli stolti.

SOCRATE: Come sarebbe? Non c'è nessuno che non comprenda che non è questo quello che intendo dire io!

CALLICLE: Non c'è dubbio che è proprio questo, o Socrate! Infatti, come potrebbe essere felice un uomo che fosse schiavo di qualcuno, non importa di chi? Invece, il bello e il giusto secondo natura consiste in questo che io ora, parlando con franchezza, ti dico: colui che intende vivere con rettitudine deve lasciare che i propri desideri si ingrandiscano il più possibile e non deve mettervi freno; e, quando abbiano raggiunto il massimo dello sviluppo, deve saperli servire con coraggio e accortezza, ed essere capace di appagare ogni desiderio che di volta in volta gli venga.

Ma questo, credo, alla maggior parte della gente non è possibile.

Perciò biasimano quelli che ne sono capaci per vergogna, per nascondere così la propria impotenza, e dicono che l'intemperanza è cosa abietta, come ho detto prima, allo scopo di asservire gli uomini che per natura sono migliori; e, poiché essi non sono capaci di procurare soddisfazione ai propri piaceri, elogiano la temperanza e la giustizia per la propria mancanza di virilità. Infatti, per coloro ai quali fin da principio toccò in sorte di essere figli di re, o di essere per natura capaci di procurarsi un potere di qualche genere, tirannide o signoria che sia, che cosa potrebbe essere in verità più brutto e peggiore della temperanza e della giustizia per questi uomini?

E costoro, pur avendo il potere di godere dei beni senza che nessuno li ostacoli, dovrebbero di propria iniziativa farsi un padrone nella legge della moltitudine degli uomini, nei loro discorsi e nel loro biasimo? E come potrebbero non essere resi infelici dalla bellezza della giustizia e della temperanza, non potendo distribuire ai loro amici nulla di più che ai loro nemici, e questo pur comandando nella propria città? Ma, Socrate, in nome di quella verità che tu dici di cercare, così stanno le cose: dissolutezza, intemperanza e libertà, quando abbiano un sostegno su cui poter contare, costituiscono la virtù e la felicità, e tutte queste altre cose non sono che bella facciata, convenzioni contro natura fatte dagli uomini, sciocchezze e roba che non vale nulla.

SOCRATE: Callicle, spieghi le tue ragioni davvero con coraggio e franchezza: tu, ora, dici chiaramente cose che gli altri pensano, ma non sono disposti a dire. Ti prego, dunque, di non desistere in alcun modo, perché diventi veramente chiaro in che modo si debba vivere. Dimmi: tu sostieni che non bisogna frenare i desideri, se si vuole essere come si deve, ma che bisogna, lasciandoli sviluppare il più possibile, procurare loro soddisfazione trovandola non importa dove,

e che in questo consiste la virtù?

CALLICLE: Questo è quello che affermo.

SOCRATE: Allora, non è giusto dire che felici sono coloro che non hanno bisogno di nulla!

CALLICLE: Già se così fosse, le pietre e i cadaveri sarebbero i più felici.

SOCRATE: Eppure, come anche tu sostieni, la vita è terribile. E non sarei sorpreso se Euripide dicesse il vero là dove dice; «Chi sa, se il vivere non sia morire, e il morire non sia vivere?».(36) Anche noi, in realtà, forse siamo morti. Infatti, ho già sentito dire dai sapienti che noi, ora, siamo morti e che il corpo è per noi una tomba,(37) e che questa parte dell'anima in cui hanno sede i desideri è tale da lasciarsi sedurre e da mutare direzione in su e in giù.

E un uomo arguto, un tale che si spiega per immagini, forse un siculo o un italice, (38) prendendo il nome dal suo carattere credulo e facile a persuadersi, chiamò questa parte dell'anima «orcio»,(39) e diede agli uomini privi di senno il nome di «non iniziati», e disse che quella parte dell'anima dei dissennati dove hanno sede i desideri, per il suo carattere sfrenato e la sua incapacità di ritegno, è come un orcio forato, paragonandola a questo per la sua insaziabilità. E, al contrario di te, o Callicle, costui fa vedere come, di coloro che sono nell'Ade (e con questo si riferisce al mondo invisibile), i più infelici siano proprio costoro, vale a dire i non iniziati, e come essi debbano portare acqua nell'orcio forato con un crivello anch'esso pieno di buchi.

E con il crivello, come disse chi me ne informò, egli intendeva riferirsi all'anima: paragonava l'anima dei dissennati ad un crivello pensando che essa è come forata, perché è incapace di ritenere nulla per incredulità e dimenticanza. Queste similitudini sono probabilmente un poco strane, ma chiariscono quello che io voglio dimostrarti, per persuaderti, purché ne sia in qualche modo capace, a fare il cambio e a prendere, al posto della vita insaziabile e sfrenata, la vita bene ordinata, che è soddisfatta e si accontenta di ciò che ha. Ma riesco a convincerti a mutare parere e a persuaderti che gli uomini ordinati sono più felici dei dissoluti, oppure posso ben raccontarti molti altri miti come questo, senza per questo farti cambiare idea?

CALLICLE: Quest'ultima cosa che hai detto, o Socrate, è la più vera.

SOCRATE: Allora voglio riportarti un'altra similitudine, che proviene dalla stessa scuola (40) da cui viene quella di cui ti ho appena parlato. Considera la vita dell'uno e dell'altro, la vita cioè dell'uomo temperante e quella dell'uomo senza freni, se si può dire che è come se, di due uomini, ciascuno di essi possedesse molti orci, e l'uno avesse i suoi sani e pieni, uno di vino, un altro di miele, un altro ancora di latte, e molti altri orci pieni di molti altri liquidi, e i liquidi contenuti in ciascuno di essi siano rari e ottenibili a prezzo di molte e dure fatiche: costui, dopo averli riempiti, non dovrebbe più portarvi altro liquido né darsene alcun pensiero, ma riguardo ai suoi orci potrebbe stare tranquillo.

Anche per l'altro, come per il primo, è possibile procurarsi quei liquidi, sebbene siano difficili da ottenere, ma i suoi orci sono forati e logori: costui sarebbe costretto a riempirli continuamente, notte e giorno, perché, se così non facesse, patirebbe i dolori più grandi. Ebbene, supponendo che sia tale la vita di ciascuno di costoro, puoi dire che la vita dell'uomo dissoluto è più felice di quella dell'uomo ben regolato? Con questo mio ragionamento ti persuado ad ammettere che la vita ben regolata è migliore di quella sfrenata, o non ti persuado?

CALLICLE: Non mi persuadi, o Socrate. Infatti, per colui che ha ormai riempito i suoi orci non resta più alcun piacere, e proprio in questo consiste, come dicevo poco fa, il vivere come una pietra, senza più provare, una volta riempiti gli orci, né piacere né dolore.

Invece, in quest'altro consiste il vivere piacevolmente: nel versare negli orci quanto più liquido è possibile!

SOCRATE: Ma non è allora necessario che, se molto vi si versa, sia molto anche quello che se ne va, e che piuttosto grandi siano i fori per lo scolo?

CALLICLE: Certamente.

SOCRATE: Ma la vita di cui parli tu è quella del caradrio,(41) e non quella di un morto o di una pietra! Ma dimmi: ti riferisci forse a una cosa del genere: aver fame, e quando si ha fame mangiare?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: E aver sete, e quando si ha sete bere?

CALLICLE: Proprio di questo parlo! E dico che il vivere felici consiste nel provare tutte le altre voglie e, trovandosi nella possibilità di farlo, nell'appagarle traendone piacere.

SOCRATE: Bene, carissimo! Continua come hai cominciato e bada di non farti scrupolo! E, a quanto pare, bisogna che neppure io me ne faccia. Come prima cosa, dimmi se vivere felicemente è anche passare la vita a grattarsi quando si ha la scabbia e la voglia di grattarsi, se ci si può grattare senza impedimenti.

CALLICLE: Quanto sei assurdo, o Socrate! E che autentico oratore da piazza sei!

SOCRATE: E infatti, o Callicle, ho sconvolto e messo soggezione a Polo e a Gorgia! Ma tu non farti sconvolgere né mettere soggezione, visto che sei coraggioso. Ma cerca solo di rispondermi.

CALLICLE: Allora ti dico che anche colui che passa la vita a grattarsi dovrebbe vivere piacevolmente.

SOCRATE: E se piacevolmente, allora anche felicemente?

CALLICLE: Certamente.

SOCRATE: E se ha voglia di grattarsi solo la testa... o c'è bisogno che ti faccia altre domande? Considera, o Callicle, che cosa risponderesti, se qualcuno ti facesse questa domanda a proposito di tutte le parti del corpo, una dopo l'altra. E, stando così le cose, in somma, la vita dei dissoluti non è forse terribile, brutta e infelice? O avrai il coraggio di dire che costoro sono felici, purché abbiano in abbondanza ciò di cui sentono il bisogno?

CALLICLE: Non ti vergogni, o Socrate, di portare il ragionamento a tali conclusioni?

SOCRATE: Sono forse io che lo porto a tali conclusioni, mio caro, o piuttosto chi sostiene senza ritengo che felici

sono coloro che godono, in qualsiasi modo godano, e non distingue, fra i piaceri, quali siano buoni e quali siano cattivi? Ma dimmi ancora una volta se, secondo te, il piacere e il bene sono la stessa cosa, o se sostieni che fra i piaceri ve ne sia qualcuno che non sia buono.

CALLICLE: Ebbene, affinché il mio ragionamento non risulti incoerente, nel caso in cui dicessi che si tratta di cose diverse, affermo che sono la stessa cosa.

SOCRATE: Mandi in malora, o Callicle, i ragionamenti di prima, e, col dire cose contrarie alle tue opinioni, potresti finire per non poter più indagare con me la realtà in modo adeguato.

CALLICLE: E tu pure, o Socrate.

SOCRATE: E neppure io, allora, faccio bene, se è vero che faccio questo, come non fai bene tu! Ma, o beato, bada che il bene non consista in questo, ossia nel godere a tutti i costi, perché, se così fosse, ne deriverebbero quelle numerose, brutte conseguenze a cui si accennava poco fa, e molte altre ancora.

CALLICLE: Questo è quello che credi tu, o Socrate.

SOCRATE: Ma tu, o Callicle, veramente sostieni queste cose?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: Dovremo dunque metterci a discutere, assumendo che tu dica sul serio?

CALLICLE: Certamente.

SOCRATE: Su allora, visto che la pensi così, chiariscimi questo: c'è qualcosa che tu chiami conoscenza?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: E non dicevi poco fa che c'è anche una sorta di coraggio insieme alla conoscenza?

CALLICLE: Lo dicevo infatti.

SOCRATE: E non dicevi, poi, che di due cose si trattava, intendendo con questo che il coraggio è altra cosa dalla conoscenza?

CALLICLE: Proprio così.

SOCRATE: E che dire poi del piacere e della conoscenza? Sono la stessa cosa o cose diverse?

CALLICLE: Senza dubbio cose diverse, o tu sapientissimo!

SOCRATE: E anche il coraggio, allora, è altra cosa dal piacere?

CALLICLE: E come potrebbe non esserlo?

SOCRATE: Su, allora, vediamo di ricordarci queste cose: che Callicle del demo di Acarne sosteneva che il piacere e il bene sono la stessa cosa, e che invece la conoscenza e il coraggio sono diversi tra loro e diversi dal bene.

CALLICLE: E invece Socrate del demo di Alopece non mi dà per buona questa mia affermazione. Oppure me la dà per buona?

SOCRATE: Non te la dà per buona. Credo, anzi, che neppure Callicle te la darebbe per buona, se solo sapesse esaminare se stesso come si conviene! Infatti, dimmi: non ritieni che coloro che stanno bene si trovino in una condizione opposta rispetto a coloro che stanno male?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: E se queste condizioni sono fra loro opposte, non è allora necessario che fra esse vi sia la stessa relazione che esiste fra lo stato di salute e lo stato di malattia? L'uomo, infatti, certamente non è sano e malato nello stesso tempo, né contemporaneamente perde la salute e si libera della malattia.

CALLICLE: Che vuoi dire?

SOCRATE: Prendi come esempio una parte qualsiasi del corpo, e rifletti. L'uomo può avere una malattia agli occhi a cui si dà il nome di oftalmia?

CALLICLE: E come no?

SOCRATE: E, di certo, al tempo stesso non può anche avere gli occhi sani!

CALLICLE: No di certo, in nessuno caso!

SOCRATE: E quando invece si libera dell'oftalmia? Forse in quel preciso istante perde anche la salute degli occhi, e finisce per liberarsi ad un tempo dell'una e dell'altra?

CALLICLE: Niente affatto!

SOCRATE: Infatti, credo, sarebbe un fenomeno strano e assurdo. Non è così?

CALLICLE: Certamente.

SOCRATE: Piuttosto, io credo, quando l'uomo prende l'una perde l'altra, e viceversa.

CALLICLE: Lo affermo.

SOCRATE: Non accade lo stesso anche con la forza e la debolezza?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: E con la velocità e la lentezza?

CALLICLE: Certamente.

SOCRATE: E a proposito dei beni e della felicità e dei loro opposti, i mali e l'infelicità, non accade forse che si acquistano gli uni e si perdono gli altri, e viceversa?

CALLICLE: Certamente.

SOCRATE: Allora, se scopriamo delle cose che l'uomo contemporaneamente perde e possiede, sarà chiaro che queste cose non potrebbero essere il bene e il male. Siamo d'accordo su questo? E rispondi dopo aver ben riflettuto!

CALLICLE: Ma sono perfettamente d'accordo!

SOCRATE: Torniamo, allora, alle cose che prima abbiamo stabilito di comune accordo. Dicevi che l'aver fame è

una cosa piacevole o una cosa penosa? Intendo dire l'averne fame preso di per sé.

CALLICLE: Io sostengo che è cosa penosa. Mentre invece sostengo che il mangiare quando si ha fame è cosa piacevole.

SOCRATE: Capisco. Ma allora l'averne fame, preso di per sé, è cosa penosa. O no?

CALLICLE: Lo affermo.

SOCRATE: E non lo è, allora, anche l'averne sete?

CALLICLE: Certamente.

SOCRATE: Devo farti altre domande, oppure ammetti che ogni bisogno e ogni desiderio sono penosi?

CALLICLE: Lo ammetto, e tu non farmi altre domande.

SOCRATE: E sia! Eppure, non sostieni che il bere quando si ha sete è piacevole?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: Dunque, questo «quando si ha sete» di cui tu parli, non equivale forse a «quando si è in pena»?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: Mentre il bere è soddisfazione di un bisogno e piacere?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: Tu dici, allora, che nel bere si prova piacere?

CALLICLE: Senza dubbio.

SOCRATE: Purché si abbia sete, però.

CALLICLE: Lo affermo.

SOCRATE: Solo se si è in pena, allora?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: Ti rendi conto, allora, della conseguenza che ne deriva? Ti accorgi che quando dici «bere quando si ha sete», tu dici «provare piacere provando, contemporaneamente, dolore»? O non è vero che questo accade, contemporaneamente, nello stesso tempo e nello stesso luogo, vuoi dell'anima vuoi del corpo? Io non credo, infatti, che ci sia alcuna differenza. E così o no?

CALLICLE: E così.

SOCRATE: Eppure tu affermi che è impossibile che chi sta bene stia, al tempo stesso, anche male.

CALLICLE: Infatti, lo affermo.

SOCRATE: Però hai ammesso che è possibile provare piacere mentre si prova dolore.

CALLICLE: Pare.

SOCRATE: Forse, allora, provare piacere non equivale a stare bene, e provare dolore non equivale a stare male, sicché il piacere risulta essere altra cosa dal bene.

CALLICLE: Io non capisco i sofismi che fai, o Socrate!

SOCRATE: Li capisci eccome, o Callicle, ma fai lo gnorri. Ma fa' ancora un passo avanti, perché tu sappia quanto sei saggio ad ammonirmi! Ciascuno di noi, nel bere, non cessa forse di aver sete e al tempo stesso di godere?

CALLICLE: Non capisco quello che dici.

GORGIA: Così non va affatto bene, o Callicle! Piuttosto, rispondi anche nel nostro interesse, perché il ragionamento approdi a una conclusione.

CALLICLE: Ma Socrate è sempre il solito, o Gorgia! Egli domanda e confuta piccolezze e cose di poco conto.

GORGIA: E che cosa te ne importa? In ogni caso, non è tua la colpa, o Callicle. Lascia invece che Socrate confuti come vuole.

CALLICLE: Ebbene, domandami pure queste tue piccolezze e queste tue meschinità, visto che a Gorgia piace così!

SOCRATE: Sei stato fortunato, o Callicle, ad essere iniziato ai grandi misteri, prima che ai piccoli.(42) Non pensavo che fosse consentito.

Rispondi, dunque, da dove ti sei interrotto, se è vero o no che ciascuno di noi cessa al tempo stesso di avere sete e di godere.

CALLICLE: Lo affermo.

SOCRATE: E non si smette allora, al tempo stesso, di avere fame e di sentire gli altri desideri e gli altri piaceri?

CALLICLE: E così.

SOCRATE: E non si smette, allora, nello stesso tempo, di provare dolore e piacere?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: Dai beni e dai mali, però, non si cessa contemporaneamente, come tu hai ammesso. Ora non lo ammetti più?

CALLICLE: Sì. E allora, che succede?

SOCRATE: Succede, mio caro, che non risulta più che i beni siano la stessa cosa dei piaceri, né i mali la stessa cosa che i dolori. Gli uni, infatti, ossia piaceri e dolori, si smette di provarli contemporaneamente, gli altri invece, vale a dire beni e mali, no, appunto perché si tratta di cose diverse. Dunque, come potrebbero i piaceri essere la stessa cosa dei beni, e i dolori la stessa cosa dei mali? Ma, se vuoi, considera la cosa anche sotto quest'altro aspetto, anche se credo che neppure così ti troverai d'accordo con te stesso. Tuttavia, prova a riflettere: gli uomini buoni, non li chiami "buoni" per la presenza del bene, proprio come chiami "belli" coloro nei quali sia presente la bellezza?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: E poi? Chiami "buoni" coloro che sono stolti e vili? Poco fa, infatti, non li chiamavi buoni, e chiamavi

buoni, invece, coloro che sono coraggiosi ed assennati. O non sono costoro quelli che tu chiami "buoni"?

CALLICLE: Certamente.

SOCRATE: E poi? Ti è già capitato di vedere un bambino, che è privo di senno, provare piacere?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: E non hai mai visto godere un uomo privo di senno?

CALLICLE: Almeno, credo di averlo visto. Ma questo che significa?

SOCRATE: Nulla. Ma tu rispondi.

CALLICLE: L'ho visto.

SOCRATE: E poi? Un uomo che avesse senno l'hai mai visto soffrire e godere?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: Godono e soffrono di più gli assennati o gli stolti?

CALLICLE: Io penso che non vi sia grande differenza.

SOCRATE: Ma basta anche di questo. Piuttosto, in guerra hai già visto un uomo vile?

CALLICLE: Come no?

SOCRATE: E quando i nemici battevano in ritirata, quali ti parevano provare maggiore piacere, i vili o i coraggiosi?

CALLICLE: Gli uni come gli altri, mi pareva. O, perlomeno, in modo quasi uguale.

SOCRATE: Non importa. Dunque, anche i vili provano piacere?

CALLICLE: Certamente.

SOCRATE: E gli stolti pure, a quanto pare.

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: E all'avanzare dei nemici, invece, patiscono solo i vili o anche i coraggiosi?

CALLICLE: Gli uni come gli altri.

SOCRATE: In modo uguale, forse?

CALLICLE: Forse di più i vili.

SOCRATE: E al ritirarsi dei nemici, non provano forse maggiore piacere?

CALLICLE: Forse.

SOCRATE: Allora, come tu affermi, gli stolti e gli assennati, e i vili e i coraggiosi soffrono e godono in modo quasi uguale, e, anzi, i vili più dei coraggiosi?

CALLICLE: Lo affermo.

SOCRATE: Ma gli assennati e i coraggiosi sono buoni, e i vili e gli stolti sono, invece, cattivi?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: In modo quasi uguale, dunque, soffrono e godono i buoni e i cattivi?

CALLICLE: Lo affermo.

SOCRATE: Sono allora buoni e cattivi in modo quasi uguale i buoni e i cattivi? Oppure i cattivi sono ancora più buoni?

CALLICLE: Ma per Zeus, non capisco quello che dici!

SOCRATE: Non capisci che tu sostieni che i buoni sono buoni per la presenza di beni e che i cattivi sono cattivi per la presenza di mali? E che sostieni che i beni sono i piaceri e i mali i dolori?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: E in coloro che godono non sono allora presenti i beni vale a dire i piaceri, se è vero che godono?

CALLICLE: E come no?

SOCRATE: E non è forse per la presenza di beni che sono buoni coloro che godono?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: E poi? In coloro che soffrono non sono forse presenti i mali, vale a dire i dolori?

CALLICLE: Sono presenti.

SOCRATE: Ed è per la presenza di mali, a tuo dire, che i cattivi sono cattivi; o non lo sostieni più?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: Buoni, allora, sono coloro che godono e cattivi coloro che soffrono?

CALLICLE: Certamente.

SOCRATE: E più godono e più soffrono, più sono buoni o cattivi, e meno godono e meno soffrono, meno sono buoni o cattivi, e coloro che soffrono in uguale misura sono buoni o cattivi in uguale misura?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: Non sostieni forse che godono e soffrono in modo uguale gli assennati e gli stolti, e i vili e i coraggiosi, anzi, i vili ancora più dei coraggiosi?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: Ebbene, deduci con me quale conseguenza scaturisce da quanto abbiamo appena stabilito. Si dice infatti che sia bello dire e considerare due e tre volte le cose belle. Noi affermiamo che è buono colui che è assennato e coraggioso. O no?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: E cattivo colui che è stolto e vile?

CALLICLE: Certamente.

SOCRATE: E, d'altra parte, affermiamo che è buono colui che gode?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: E cattivo colui che soffre?

CALLICLE: Necessariamente.

SOCRATE: E che il buono e il cattivo soffrono e godono nello stesso modo, anzi, forse il cattivo ancora più del buono?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: Ma, allora, il cattivo non risulta essere cattivo e buono in modo uguale al buono, o addirittura più buono di colui che è buono?

Non sono queste le conseguenze che ne derivano, e con queste quelle di prima, se uno premette che piaceri e beni sono la stessa cosa? Non sono deduzioni necessarie, Callicle?

CALLICLE: E da un pezzo, o Socrate, che ti sto a sentire, dandoti il mio assenso, riflettendo che, quando uno anche per scherzo ti faccia una qualsiasi concessione, tu, contento di essa, te la terresti stretta come fanno i bambini. E così tu pensi che io o un altro qualsiasi degli uomini non consideriamo alcuni piaceri migliori di altri, e alcuni piaceri peggiori di altri.

SOCRATE: Ahi, ah! O Callicle! Sei proprio un briccone e mi tratti come un bambino, talora dicendomi che le cose stanno in un certo modo, tal'altra, invece, dicendomi che le stesse cose stanno in un modo diverso, ingannandomi. Eppure non pensavo, all'inizio, che sarei stato deliberatamente ingannato da te, credendo che tu mi fossi amico.

Ora, invece, mi è stato provato che avevo torto e, a quanto pare, bisogna che io, secondo l'antico detto, faccia buon viso a cattivo gioco e prenda quello che mi viene dato da te. Ebbene, quello che ora affermi, a quanto sembra, è che vi sono piaceri buoni e piaceri cattivi. O no?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: Non sono forse buoni quelli utili e cattivi quelli dannosi?

CALLICLE: Certamente.

SOCRATE: E sono utili quelli che fanno del bene, e dannosi quelli che fanno del male?

CALLICLE: Lo affermo.

SOCRATE: Parli di quel genere di piaceri che hanno a che vedere col corpo, di cui dicevamo poco fa, quei piaceri, cioè, che si trovano nel mangiare e nel bere? E di questi piaceri, sono buoni quelli che, nel corpo, portano salute, forza, o qualche altra virtù fisica, e cattivi, invece, quelli che provocano gli effetti opposti?

CALLICLE: Certamente.

SOCRATE: Anche i dolori, allora, non sono forse, allo stesso modo, alcuni benefici e altri malefici?

CALLICLE: E come no?

SOCRATE: Non bisogna, allora, preferire e coltivare quei piaceri e quei dolori che siano benefici.

CALLICLE: Certamente.

SOCRATE: E non quelli malefici?

CALLICLE: è chiaro.

SOCRATE: Infatti, se ben ricordi, già a Polo e a me parve che si dovesse fare tutto in vista dei beni. Sei forse anche tu di quest'opinione, vale a dire che il fine di tutte le azioni è il bene, e che bisogna fare tutto il resto in vista del bene, e non il bene in vista del resto? Anche tu, di noi tre, dai il nostro stesso voto?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: In vista del bene, dunque, bisogna fare le altre cose, e con queste anche le cose piacevoli, e non le cose buone in vista di quelle piacevoli.

CALLICLE: Certamente.

SOCRATE: E forse propria di ogni uomo la facoltà di scegliere quali delle cose piacevoli siano buone e quali cattive, oppure c'è bisogno di un esperto per ogni singolo caso?

CALLICLE: C'è bisogno di un esperto.

SOCRATE: Ebbene, cerchiamo di ricordare le cose che già dissi a Polo e a Gorgia. Se ben ricordi, dicevo che ci sono alcuni lavori che mirano al piacere e che procurano solo questo, ignorando il meglio e il peggio, e altri che conoscono che cosa sia bene e che cosa sia male. E fra i lavori che mirano ai piaceri mettevo la culinaria, dicendo che si tratta di una pratica empirica e non di un'arte, mentre fra i lavori che mirano al bene mettevo l'arte medica.

E per Zeus dio dell'amicizia, o Callicle, non pensare che con me si debba scherzare, e non rispondere quello che ti viene in mente, contro le tue opinioni, e, a tua volta, non prendere quello che io dico come se io scherzassi. Infatti, vedi bene che stiamo ragionando di una questione, in confronto alla quale di che cosa ci si dovrebbe occupare con più serietà anche da parte di un uomo di poco senno, se non di questa? è la questione di come si debba vivere, se nel modo al quale tu mi inviti, vale a dire facendo le cose che ci si aspetta che un uomo faccia, cioè parlare nell'assemblea, coltivare la retorica e occuparsi di politica nel modo in cui voi ora ve ne occupate, oppure facendo quella vita che si fonda sulla filosofia, e in che cosa questo modo di vivere differisca da quello. Forse il metodo migliore consiste nel distinguerli, come io avevo cominciato a fare poco fa, e dopo averli distinti e avere stabilito di comune accordo che esistono questi due tipi di vita, ricercare in che cosa differiscano l'uno dall'altro e quale delle due vite debba essere vissuta. Ma forse non capisci ancora che cosa intendo dire.

CALLICLE: No davvero.

SOCRATE: Te lo dirò più chiaramente. Dal momento che tu ed io abbiamo convenuto che esiste un bene, che esiste un piacere, che il piacere è altra cosa dal bene, che per l'uno e per l'altro di questi due esiste una ricerca e un

procedimento per entrarne in possesso, vale a dire l'andare a caccia del piacere, e l'andare a caccia del bene... Ma, innanzi tutto, conferma o smentisci questo.

Lo confermi?

CALLICLE: Così com'è, lo confermo.

SOCRATE: Su, allora, dammi la conferma anche delle cose che dissi a costoro, se ti è parso che allora dicessi il vero. Dicevo, press'a poco, che non mi pare che la culinaria sia un'arte ma una pratica empirica, mentre la medicina è un'arte, spiegando che l'una, la medicina, ha indagato la natura di colui che è oggetto delle sue cure e la causa delle cose che fa, e quindi può rendere conto di ciascuna di queste; l'altra, invece, quella che mira al piacere, al quale ogni sua cura è rivolta, tende ad esso senza arte alcuna, senza avere indagato la natura del piacere né la causa di questo, e in modo del tutto irrazionale, senza aver calcolato per così dire nulla, e solamente conservando con la pratica e l'esperienza il ricordo di ciò che di solito si verifica, e questo è il mezzo di cui si serve per procurare i piaceri. Innanzi tutto, dunque, considera se ti pare che queste cose siano state dette bene, e se ti pare che anche riguardo all'anima ci siano altre pratiche simili a queste, le une dotate dei requisiti dell'arte, che abbiano a cuore, cioè, ciò che è meglio per l'anima, le altre, invece, che di questo non si curano, e che a loro volta considerano, come nel caso precedente, solo il piacere dell'anima, ossia in che modo possa venire piacere all'anima, senza indagare quale dei piaceri sia meglio e quale sia peggio, e senza che per loro importi altro che il solo procurare piacere, meglio o peggio che sia. A me, Callicle, pare che ce ne siano, e affermo che una cosa di questo genere è lusinga, nei confronti del corpo, nei confronti dell'anima, o nei confronti di qualunque altra cosa del cui piacere ci si curi senza considerare ciò che è meglio e ciò che è peggio. Ma su questi punti sottoscrivi la nostra stessa opinione, o la vuoi contraddire?

CALLICLE: Io no, ma te la do vinta, perché il tuo ragionamento arrivi a una conclusione e per fare un piacere a Gorgia.

SOCRATE: E questa lusinga opera su di un'anima sola, e non su due o molte anime?

CALLICLE: No, ma opera anche su due e su molte anime.

SOCRATE: Non è allora possibile procurare piacere anche a una moltitudine di anime nello stesso tempo, senza considerazione per ciò che è meglio?

CALLICLE: Sì, almeno credo.

SOCRATE: Puoi dire, allora, quali sono le occupazioni che provocano quest'effetto? O piuttosto, se vuoi, facciamo che sia io a interrogarti, e tu di' di sì a quella che ti sembra rientrare fra queste, e di' di no a quella che non ti sembra. Innanzi tutto, esaminiamo l'arte di suonare il flauto. Non ti sembra, o Callicle, che essa sia tale da ricercare solo il nostro piacere, e da non preoccuparsi di niente altro?

CALLICLE: Mi pare che sia così.

SOCRATE: E questo non vale forse anche per tutte le arti di questo genere, come ad esempio l'arte di suonare la cetra che si esibisce nelle gare?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: E che dire dell'istruzione dei cori e della poesia ditirambica?

Non ti sembrano rientrare in questo genere di arti? Oppure pensi che Cinesia figlio di Meleto (43) si preoccupasse di dire qualcosa che rendesse migliori gli uomini del suo pubblico, e non, invece, che il suo intento fosse quello di procurare piacere alla folla degli spettatori?

CALLICLE: è chiaro che si tratta di questo, o Socrate, almeno per quanto riguarda Cinesia.

SOCRATE: E che dire di suo padre Meleto? Ti sembra che cantasse accompagnandosi con la cetra, mirando al bene supremo? O forse egli non mirava neppure al piacere supremo, visto che, quando cantava, era un tormento per gli spettatori? Ma rifletti: non ti sembra che l'arte di cantare accompagnandosi con la cetra, considerata nel suo insieme, e la poesia ditirambica siano state inventate in funzione del piacere?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: E qual è il fine che sta a cuore a quest'arte sublime e meravigliosa che è la poesia tragica? Secondo te, il suo sforzo e la sua premura sono solo quelli di procurare piacere al pubblico, o ti pare che essa si sforzi, quando accada che una cosa sia piacevole e gradita ma malefica, di non dirla, e quando invece accada che una cosa sia spiacevole ma utile, di dirla e di cantarla, sia che gli spettatori la gradiscano, sia che no? Quale di queste due attitudini ti sembra che abbia la poesia tragica?

CALLICLE: Ma è chiaro che è questa, o Socrate, cioè che essa mira più al piacere e a fare cosa gradita al pubblico.

SOCRATE: E non dicevamo poco fa, o Callicle, che una cosa di questo genere è una lusinga?

CALLICLE: Certamente.

SOCRATE: Ebbene, se dalla poesia considerata nella sua interezza si togliesse la musica, il ritmo e il metro, che altro resterebbe se non le parole?

CALLICLE: Necessariamente.

SOCRATE: E non è a una numerosa folla e al popolo che questi discorsi sono rivolti?

CALLICLE: Lo affermo.

SOCRATE: Dunque, la poesia è una sorta di discorso al popolo.

CALLICLE: Pare.

SOCRATE: E un discorso al popolo non sarebbe retorico? Non ti pare che i poeti, nei teatri, usino la retorica nei loro discorsi?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: Ora, dunque, abbiamo trovato un genere di retorica che si rivolge ad un popolo tale da essere composto ad un tempo di fanciulli, di donne, di uomini, di schiavi e di uomini liberi: un genere di retorica per la quale non abbiamo affatto ammirazione, perché diciamo che essa è una lusinga.

CALLICLE: Certamente.

SOCRATE: E sia! Ma che cos'è per noi la retorica che si rivolge al popolo degli Ateniesi e agli altri popoli di uomini liberi nelle altre città? Ti pare che i retori, ogni volta che parlano, guardino sempre a ciò che è meglio, mirando a questo fine, ossia che i cittadini diventino quanto è possibile migliori grazie ai loro discorsi, o ti pare, invece, che anche costoro, protesi a gratificare i cittadini e incuranti dell'interesse collettivo in favore del loro interesse privato, trattino i popoli come fanciulli, cercando solo di compiacerli e non preoccupandosi affatto se questo li renderà migliori o peggiori?

CALLICLE: Ancora una volta, la tua domanda non è tale da poterle rispondere in modo univoco: infatti, ci sono alcuni che dicono le cose che dicono prendendosi a cuore il bene dei cittadini, e ci sono invece altri che sono come tu dici.

SOCRATE: Basta così. Perché, se anche la retorica ha due aspetti, una parte di essa dovrebbe essere lusinga e retorica di bassa lega, e l'altra, invece, dovrebbe essere bella e consistere nel darsi da fare perché le anime dei cittadini diventino quanto è possibile migliori, e nello sforzarsi di dire le cose migliori, sia che queste riescano gradite, sia che scontentino gli uditori. Ma tu non hai mai visto questa specie di retorica! E se puoi farmi il nome di un retore che sia tale, perché non mi hai ancora detto chi sia?

CALLICLE: Ma, per Zeus, non posso farti il nome di nessuno, almeno non fra i retori nostri contemporanei.

SOCRATE: E fra quelli di un tempo, puoi farmi il nome di un retore, al quale gli Ateniesi riconoscano il merito di aver fatto sì che essi divenissero migliori dopo che cominciò ad arringare il popolo, mentre prima erano peggiori? Infatti, io non so chi sia costui!

CALLICLE: Che dici? Non senti dire che Temistocle (44) è stato un uomo buono, e così Cimone, Milziade, (45) e questo Pericle (46) che è morto da poco e che anche tu hai avuto occasione di ascoltare?

SOCRATE: Sarebbe vero, o Callicle, se la virtù fosse quella che prima tu dicevi, vale a dire la facoltà di soddisfare i desideri propri ed altrui. Ma se invece la virtù non consiste in questo, bensì in quello che nel ragionamento successivo fummo costretti ad ammettere, vale a dire nella facoltà di soddisfare quei desideri che, una volta appagati, rendono l'uomo migliore, e di non soddisfare quelli che lo rendono peggiore, e se è vero che questa facoltà potrebbe essere un'arte, allora non ho modo di citare, fra i retori, un uomo che sia tale.

CALLICLE: Ma se cerchi bene, lo troverai.

SOCRATE: Ebbene, vediamo, allora, riflettendo con calma, se qualcuno di costoro sia stato tale. Dimmi: l'uomo buono, che parla in funzione di ciò che è meglio, non è forse vero che non parlerà a caso, ma avendo di mira qualche cosa? E così, del resto, anche tutti gli altri artefici mettono cose, ciascuno nella propria opera, scegliendole non a caso, ma stando attenti che ciò che viene realizzato possa avere una forma che gli sia propria. Se vuoi, ad esempio, guarda i pittori, gli architetti, i costruttori di navi e tutti gli altri artefici, o chiunque tu voglia di questi: ciascuno mette in un dato ordine ogni cosa che mette, e costringe l'una ad adattarsi e ad armonizzarsi all'altra, finché il tutto non prenda consistenza in qualcosa di organizzato e ordinato. E come gli altri artefici, così anche coloro di cui si diceva poco fa, quelli cioè che si occupano del corpo, maestri di ginnastica e medici, portano ordine nel corpo e lo rendono armonico. Siamo d'accordo che le cose stanno così o no?

CALLICLE: E stiano pure così!

SOCRATE: E una casa che abbia ordine e armonia sarebbe allora buona, e quella che abbia disordine, invece, cattiva?

CALLICLE: Lo affermo.

SOCRATE: E non è forse lo stesso anche per una nave?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: E potremmo dire lo stesso anche dei nostri corpi?

CALLICLE: Certamente.

SOCRATE: E che dire dell'anima? Sarà buona quando abbia disordine o quando abbia un certo ordine e una certa armonia?

CALLICLE: Dal ragionamento precedente, è necessario ammettere anche questo.

SOCRATE: E quale nome viene dato a ciò che nel corpo è effetto dell'ordine e dell'armonia?

CALLICLE: Forse intendi dire "salute" e "forza".

SOCRATE: Sì. E quale nome viene dato, invece, a ciò che nell'anima è effetto dell'ordine e dell'armonia? Cerca di trovare e di dire un nome, come hai fatto nel caso precedente.

CALLICLE: Perché non lo dici tu, o Socrate?

SOCRATE: Ebbene, se lo preferisci, lo dirò io. Ma tu, se ti pare che io parli bene, approvami; altrimenti, confutami pure e non darmela per buona. A me pare che il nome per l'ordine del corpo sia "sano", e che da questo derivi la salute nel corpo e ogni altra virtù fisica. E così o non è così?

CALLICLE: E così.

SOCRATE: E mi pare, d'altro canto, che il nome per l'ordine e l'armonia dell'anima sia "legale" e "legge", e che da qui derivino gli uomini che rispettano la legge e che conducono una vita ordinata.

Approvi o no?

CALLICLE: Sia pure.

SOCRATE: E quel retore, allora, che sia esperto e buono, avendo questo di mira, rivolgerà alle anime tutti i discorsi che pronuncerà e tutte le sue azioni, e, se si troverà a fare qualche offerta, la farà, e, se si troverà a togliere qualche cosa, la toglierà, tenendo la sua mente sempre rivolta a questo fine: che nelle anime dei suoi concittadini nasca la giustizia e se ne vada l'ingiustizia, che la temperanza vi attecchisca e la dissolutezza se ne allontani, e che vi si sviluppino ogni altra virtù e ogni altra malvagità si dilegui. Sei d'accordo o no?

CALLICLE: Sono d'accordo.

SOCRATE: Infatti, a che serve, o Callicle, dare ad un corpo malato e in cattive condizioni molti e gustosissimi cibi, bevande o qualsiasi altra cosa, che non lo faranno stare più bene di prima, o che anzi, al contrario, lo faranno stare anche peggio, com'è ragionevole supporre?

È così?

CALLICLE: Sia pure.

SOCRATE: Infatti, io non credo che all'uomo convenga vivere con il corpo in cattive condizioni, poiché questo vorrebbe dire, necessariamente, vivere malamente. O non è così?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: E i medici, nella maggior parte dei casi, non permettono forse a chi è sano di appagare i propri desideri, come mangiare quanto si vuole quando si ha fame o bere quando si ha sete, mentre a chi è malato non permettono quasi mai di saziarsi di ciò che desidera? Sei d'accordo anche tu su questo?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: E a proposito dell'anima, o carissimo, non è lo stesso? Finché essa sia malvagia, essendo stolta, dissoluta, ingiusta ed empia, bisogna tenerla alla larga dalla soddisfazione dei desideri e non lasciarle fare altre cose da quelle che la rendano migliore. Approvi o no?

CALLICLE: Lo approvo.

SOCRATE: Forse perché così è meglio per l'anima stessa?

CALLICLE: Certamente.

SOCRATE: E il tenerla alla larga dalla soddisfazione dei desideri non equivale forse a castigarla?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: Ma, allora, l'essere castigata è per l'anima meglio che l'essere lasciata alla sua sfrenatezza, come tu poco fa pensavi.

CALLICLE: Non so che dici, Socrate. Interroga pure un altro!

SOCRATE: Quest'uomo non sopporta che gli si faccia del bene, e di subire ciò di cui si sta parlando, vale a dire di essere castigato.

CALLICLE: Non m'importa nulla delle cose che dici, e ti ho dato queste risposte solo per fare un piacere a Gorgia.

SOCRATE: E sia! Che cosa dovremo fare, allora? Vuoi che lasciamo il ragionamento a metà?

CALLICLE: Dovresti saperlo tu!

SOCRATE: Dicono, però, che non sia lecito lasciare a metà neppure i miti, ma solo dopo aver dato loro una testa, perché non vadano in giro senza testa. Rispondi dunque anche a ciò che rimane, perché il nostro ragionamento possa avere una testa.⁽⁴⁷⁾ CALLICLE: Quanto sei prepotente, o Socrate! Ma, se vuoi darmi retta, lascia perdere questo ragionamento, o dovrai trovarti qualcun altro con cui discutere!

SOCRATE: Chi altri si offre, dunque? Non lasciamo che il ragionamento resti incompiuto!

CALLICLE: Ma non potresti svolgere da solo il tuo ragionamento, parlando da solo o rispondendo a te stesso?

SOCRATE: Certo! Perché mi accada quello che dice Epicarmo, vale a dire, ciò che prima in due uomini dicevano, ⁽⁴⁸⁾ essere capace di dirlo da solo!

Eppure, qui si rischia di dover fare proprio così. Anche se faremo così, però, io credo che noi tutti dovremo fare a gara per sapere che cosa sia il vero e che cosa sia il falso circa le cose di cui parliamo: sarà un bene per tutti, infatti, che questo sia chiarito. Sarò io, dunque, a spiegare come mi pare che stiano le cose. Ma se a qualcuno di voi sembrerà che io convenga con me stesso cose che in realtà non sono, bisognerà che costui mi interrompa e mi confuti. Infatti, neppure io dico le cose che dico avendone già conoscenza, ma le cerco insieme a voi, sicché, se il mio avversario risulterà dire qualcosa di vero, io sarò il primo ad ammetterlo. Ma io dico questo, nel caso in cui si decida che il ragionamento deve essere concluso. Se invece non volete, lasciamo stare e andiamocene.

GORGIA: Ma a me non pare, Socrate, che sia il caso di andarsene; piuttosto, mi pare il caso che tu svolga fino in fondo il tuo ragionamento, e mi pare che anche gli altri siano di quest'opinione.

Infatti, anch'io voglio sentirti esporre, da solo, ciò che rimane.

SOCRATE: Ma, o Gorgia, ben volentieri avrei continuato a discutere con il nostro Callicle, almeno finché non gli avessi restituito la parola di Anfione, in cambio di quella di Zeto! ⁽⁴⁹⁾ Ma dal momento che tu, o Callicle, non vuoi concludere insieme a me il ragionamento, allora ascoltami, almeno, e fa' obiezione quando ti sembri che io non parli bene. E se tu mi confuterai, io non me la prenderò con te, come tu hai fatto con me, ma ti registrerò come mio sommo benefattore.

CALLICLE: Parla da solo, amico mio, e concludi.

SOCRATE: Ebbene, ascoltami, allora, riepilogare il ragionamento dall'inizio. «Il piacere e il bene sono forse la stessa cosa?» «Non sono la stessa cosa, come io e Callicle abbiamo ammesso di comune accordo».

«E bisogna fare ciò che è piacevole in vista di ciò che è bene, o ciò che è bene in vista di ciò che è piacevole?» «Il

piacere in vista del bene».

«E piacevole è ciò che, quando sopraggiunge, noi godiamo, mentre bene è ciò che, quand'è presente, noi siamo buoni?» «Certamente».

«Ma è grazie alla presenza di una certa virtù che siamo buoni, noi e tutte le altre cose che sono buone?» «A me pare che sia necessario, o Callicle!».

«Ma la virtù di ogni singola cosa, di un attrezzo, di un corpo, di un'anima e di ogni animale, certamente non arriva a caso, bensì in virtù di un ordine, di una precisione e di un'arte, che a ciascuno di questi è stata assegnata. Non è così?» «Infatti, affermo che è così». «E la virtù di ogni singola cosa, allora, consiste nell'essere disposta con ordine e armonia?» «Direi di sì».

«Allora, è un certo ordine, presente in ciascuna cosa e particolare di ciascuna cosa, a rendere buona ciascuna delle cose che sono?» «Almeno mi pare». «E un'anima che abbia un ordine suo particolare è allora migliore dell'anima disordinata?» «Necessariamente».

«Ma l'anima che abbia ordine è ordinata?» «E come potrebbe non esserlo?» «E l'anima ordinata è temperante?» «È davvero necessario».

«Allora l'anima temperante e buona».

Io non ho nulla da obiettare contro queste affermazioni, caro Callicle.

Ma se tu hai qualche obiezione, ammaestraci pure.

CALLICLE: Di' pure, carissimo!

SOCRATE: Ebbene, allora dico che, «se l'anima temperante è buona, quella che si trova nella condizione opposta alla temperante è cattiva. E questa era l'anima dissennata e dissoluta». «Certo». «E l'uomo temperante non dovrebbe fare, allora, ciò che conviene, nei confronti degli dèi e nei confronti degli uomini, perché, se non facesse ciò che conviene, non sarebbe temperante?» «È necessario che sia così». «E facendo ciò che conviene nei confronti degli uomini, dovrebbe fare cose giuste, mentre, facendo ciò che conviene nei confronti degli dèi, dovrebbe fare cose sante. E colui che fa cose giuste e sante è necessariamente, a sua volta, giusto e santo». «È così». «Ed è necessariamente anche coraggioso».

Infatti, di certo non è caratteristica dell'uomo temperante né ricercare né fuggire ciò che non conviene ricercare o fuggire, bensì fuggire e ricercare ciò che si deve fuggire e ricercare, cose, uomini, piaceri e dolori, e, sopportando, resistere quando bisogna. Sicché è veramente necessario, Callicle, che l'uomo temperante, come ho spiegato, essendo giusto, coraggioso e santo, sia uomo perfettamente buono, che l'uomo buono, poi, faccia bene e in bel modo le cose che fa, e che chi agisce bene sia beato e felice, mentre chi è malvagio e agisce in malo modo sia infelice. E costui sarebbe colui che si trova nella condizione opposta al temperante, vale a dire il dissoluto che tu elogiavi».

È così che io stabilisco queste cose, e sostengo che queste sono vere. E se sono vere, chi vuole essere felice deve, a quanto pare, ricercare e coltivare la temperanza, fuggire la dissolutezza con quanta forza ha nelle gambe, e, soprattutto, deve fare in modo di non avere alcun bisogno di essere castigato; se poi si trovi ad averne bisogno, o lui o qualcun altro dei suoi familiari, o un privato cittadino o una città, gli si deve imporre una pena e deve essere castigato, se si vuole che sia felice. Questo mi pare che sia il fine in vista del quale si deve vivere, tendendo tutte le proprie forze e quelle della città a questo scopo: che vi siano giustizia e temperanza in colui che vuole essere felice. E mi pare che così si debba agire, non lasciando che i propri desideri siano sfrenati e cercando poi di soddisfarli, il che sarebbe male senza fine, vivendo una vita da ladrone. Infatti, un tipo del genere non potrebbe essere amico né a un altro uomo né a un dio, perché è incapace di condividere, e non può esserci amicizia per chi non sa condividere con alcuno. E i sapienti (50) dicono, Callicle, che a tenere insieme cielo, terra, dèi e uomini sono la comunanza, l'amicizia, l'ordine, la temperanza e la giustizia; e proprio per questo, amico mio, essi danno a questo insieme il nome di "cosmo", ordine, e non quello di "disordine" né quello di "dissolutezza".

Ma mi pare che tu non presti attenzione a queste cose, e questo benché tu sia sapiente, e non ti sei accorto che l'uguaglianza geometrica (51) ha grande potere fra gli dèi e fra gli uomini, e pensi invece che si debba coltivare l'eccesso: infatti tu trascuri la geometria. E sia! Ora, o dobbiamo confutare questo ragionamento, dimostrando che non è per il fatto di possedere giustizia e temperanza che sono felici coloro che sono felici, e che, d'altra parte, gli infelici non sono infelici per la malvagità che essi possiedono, oppure, se questo ragionamento è veritiero, bisogna considerare quali conseguenze ne derivino. Ne derivano tutte le conseguenze di cui si diceva prima, o Callicle, quelle a proposito delle quali mi chiedevi se io parlassi sul serio, quando sostenevo che bisogna accusare se stessi, il figlio e l'amico, qualora si commetta qualche ingiustizia, e che della retorica bisogna servirsi per questo scopo. E le cose che tu pensavi che Polo ammettesse solo per pudore, erano dunque vere, vale a dire che commettere ingiustizia è tanto peggio che subirla, quanto è più brutto; e che colui che ha intenzione di diventare un retore come si deve, deve essere giusto e intenditore del giusto, cosa che Gorgia, secondo Polo, a sua volta ammise solo per pudore.

E visto che le cose stanno così, esaminiamo che cos'è ciò di cui tu mi rimproveri, se hai ragione o no a dire che io non sono capace di aiutare me stesso, né alcuno di coloro che mi stanno a cuore e dei familiari, né di salvare alcuno dai più gravi pericoli, e che sono invece in balia di chiunque, come chi è privo di diritti civili, sia che voglia prendermi a schiaffi, per usare quella tua espressione un po' forte, sia che voglia spogliarmi dei miei averi, sia che voglia cacciarmi dalla città, sia che, in ultimo, voglia uccidermi; e trovarsi in tali condizioni, secondo il tuo ragionamento, sarebbe fra tutte la cosa più brutta. Quale sia, invece, il mio ragionamento, è già stato detto più di una volta, ma nulla impedisce di dirlo ancora una volta. Io sostengo, o Callicle, che la cosa più brutta non è l'essere preso a schiaffi ingiustamente, né il subire un torto sulla propria persona o il vedersi portare via la borsa, ma che è cosa più brutta e peggiore il prendere a

schiaffi ingiustamente e il fare torti a me e alle mie cose; e, insieme, sostengo che rubare, ridurre in schiavitù, scassinare, e, per farla breve, commettere qualsiasi ingiustizia contro me e contro le mie cose è cosa più brutta e peggiore per chi la commette che per me che ne sono vittima. Questi concetti, che là sopra, nel precedente ragionamento, ci sono risultati nel modo che dico io, sono tenuti e legati, anche se è un poco rozza l'espressione, con argomenti di ferro e di acciaio, o almeno così sembrerebbero; e, se tu non scioglierai o un altro più ardito di te non scioglierà questi argomenti, non si potrà dire bene dicendo diversamente da come dico ora io. Per me, infatti, vale sempre lo stesso discorso, vale a dire che io non so come stiano queste cose, e che tuttavia, fra la gente in cui mi sono imbattuto, come del resto accade anche ora, nessuno è in grado di dire diversamente senza rendersi ridicolo.

Io, dunque, stabilisco che queste cose stanno così. E se è vero che le cose stanno così, e che il più grande dei mali è l'ingiustizia per chi la commette, e che male ancora più grande, se è possibile, di questo, che pure è già il male maggiore, è che chi commette ingiustizia non paghi per la sua colpa, qual è, allora, l'aiuto che, quando un uomo non è capace di recarlo a se stesso, costui si renderebbe realmente ridicolo? Non si tratta, forse, di quell'aiuto che allontanerà da noi il danno più grande? Ma è proprio necessario che sia questo il genere di aiuto che è più brutto non poter recare né a se stesso né ai propri amici e familiari, e che, poi, la seconda cosa brutta sia l'incapacità di salvare dal secondo dei mali, che terza cosa brutta sia l'incapacità di salvare dal terzo dei mali, e così via: è proporzionata alla naturale grandezza di ciascun male la bellezza del poter recare aiuto contro di esso e l'infamia del non poterlo fare. Le cose stanno forse in modo diverso da questo, o Callicle?

CALLICLE: Non stanno diversamente.

SOCRATE: Dunque, fra questi due mali, commettere e subire ingiustizia, affermiamo che commettere ingiustizia è male maggiore, e che subire ingiustizia è, invece, male minore. E allora, cosa dovrebbe procurarsi l'uomo per poter soccorrere se stesso, in modo da ottenere entrambi questi benefici: quello che deriva dal non commettere ingiustizia e quello che deriva dal non subirla?

Quale delle due, forza o volontà? In quale dei due casi riuscirà a non subire ingiustizia: se non vorrà esserne vittima, o se si sarà procurato la forza necessaria per non caderne vittima?

CALLICLE: è chiaro che di questo si tratta: qualora abbia forza!

SOCRATE: E che dire riguardo al commettere ingiustizia? Perché uno non commetta ingiustizia, basterà che non voglia commetterla, oppure occorrerà, anche per questo scopo, che si sia procurato una certa forza e una certa arte, dato che, qualora non impari e non coltivi queste, finirà per commettere ingiustizia?

Perché non rispondi a questa domanda, Callicle, dicendo se ti pare o meno che io e Polo siamo stati costretti, nei precedenti ragionamenti, ad una giusta ammissione, quando abbiamo ammesso che nessuno commette ingiustizia deliberatamente, e che quanti la commettono lo fanno tutti involontariamente?

CALLICLE: E sia pure così, o Socrate, purché tu concluda il tuo ragionamento!

SOCRATE: Allora, anche per questo scopo, a quanto pare, vale a dire per non commettere ingiustizia, occorre procurarsi una certa forza e un'arte.

CALLICLE: Certamente.

SOCRATE: E qual è, dunque, l'arte che fa sì che non si subisca ingiustizia alcuna, o che se ne subisca il meno possibile? Rifletti se non ti pare che si tratti di quell'arte che pare a me. A me, infatti, pare che sia questa: uno deve comandare o essere tiranno nella propria città, o parteggiare per il governo che si trova al potere.

CALLICLE: Vedi, Socrate, che io sono pronto a lodarti, se dici bene qualcosa? Questo mi pare che tu l'abbia detto davvero bene!

SOCRATE: Considera, allora, se ti pare che io dica bene anche quest'altro.

A me pare che ogni uomo sia amico di un altro uomo, come anche gli antichi sapienti dicono, (52) soprattutto quando l'uno sia simile all'altro. Non pare anche a te?

CALLICLE: Mi pare di sì.

SOCRATE: Dunque, quando al potere vi sia un tiranno rozzo e senza educazione, se in città ci fosse uno migliore di lui, non accadrebbe forse che il tiranno avrebbe timore di costui e non potrebbe mai essergli amico di tutto cuore?

CALLICLE: è così.

SOCRATE: E se ci fosse uno molto inferiore rispetto a lui, neppure a uno così egli potrebbe essere amico. Infatti il tiranno lo disprezzerebbe e non lo prenderebbe mai in seria considerazione come amico.

CALLICLE: Anche questo è vero.

SOCRATE: Resta, allora, come unico amico degno di considerazione per un uomo del genere, colui che, pur avendo la sua stessa indole e disprezzando e apprezzando le medesime cose, sia disposto a lasciarsi comandare e a sottomettersi a chi comanda. Costui avrà grande potere in quella città, e nessuno gli farà ingiustizia impunemente.

Non è così?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: Se, allora, in questa città, uno dei giovani facesse questa considerazione: «In che modo potrei avere grande potere e nessuno mi potrebbe fare ingiustizia?», questa, a quanto pare, è la strada che fa per lui: abituarsi subito, fin da giovane, a provare gusto e sdegno per le stesse cose per cui prova gusto e sdegno colui che comanda, e fare in modo di assomigliargli il più possibile.

Non è così?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: Con questo mezzo, dunque, in base al vostro ragionamento, otterrà di non subire ingiustizia e di avere

grande potere nella città

CALLICLE: Certamente.

SOCRATE: Forse otterrà anche di non commettere ingiustizia? O sarà ben lungi da questo, se assomiglierà a colui che comanda, il quale è ingiusto, e avrà grande potere presso costui? Io credo, invece, che, al contrario, in questo modo egli avrà i mezzi per poter commettere il maggior numero di ingiustizie, e, commettendole, di non pagare per le sue colpe. O no?

CALLICLE: Pare.

SOCRATE: Da questo, dunque, egli avrà il male più grande, vale a dire quello di essere malvagio e corrotto nell'anima, a causa dell'imitazione di chi comanda e del potere così ottenuto.

CALLICLE: Non so come fai a girare ogni volta in su e in giù i ragionamenti, o Socrate. O forse non sai che costui che imita chi comanda ucciderà, se vorrà, colui che non lo imita, e lo spoglierà dei suoi averi.

SOCRATE: Lo so, o carissimo Callicle, se è vero che non sono sordo, anche per averlo sentito poco fa da te e da Polo più di una volta, e da quasi tutti gli altri abitanti di questa città. Ma anche tu ascoltami, perché ti dico che, se vorrà, lo ucciderà, ma si tratterà di un uomo malvagio che uccide un uomo per bene.

CALLICLE: E non sarà forse anche questo intollerabile?

SOCRATE: Non per chi ha senno, almeno, come il nostro ragionamento lascia intendere, O pensi che l'uomo debba provvedere a questo, a vivere, cioè, il più a lungo possibile e a praticare quelle arti che in ogni circostanza ci salvano dai pericoli, come, ad esempio, quell'arte che tu mi inviti a praticare, vale a dire la retorica, che ci salva nei tribunali?

CALLICLE: Sì, per Zeus, e un buon consiglio ti do!

SOCRATE: E allora, o carissimo? Ti pare forse che anche il saper nuotare sia un sapere degno di tutto rispetto?

CALLICLE: No, per Zeus, almeno non a me!

SOCRATE: Eppure anche quest'arte salva gli uomini dalla morte, quando s'imbattano in quelle circostanze in cui c'è bisogno di quest'arte. Ma se quest'arte ti pare che sia di poco conto, te ne nominerò un'altra più importante di questa, ossia l'arte del pilota, la quale salva non solo le anime, ma anche i corpi e gli averi dagli estremi pericoli, proprio come fa la retorica. Eppure è pudica e modesta, e non si vanta atteggiandosi come se compisse imprese straordinarie, ma, pur ottenendo gli stessi risultati della giurisprudenza, se portasse qualcuno in salvo da Egina (53) fin qui, gli farebbe pagare, credo, due oboli; se, invece, dall'Egitto o dal Ponto, (54) o da molto più lontano, in cambio di questo grande beneficio, dopo aver tratto in salvo, come prima dicevo, lui e i suoi figli e i suoi averi e le sue donne, dopo averli sbarcati nel porto, si farebbe pagare due dracme. (55) E colui che possiede quest'arte e che ha fatto ciò, sceso a terra, passeggia lungo il mare, accanto alla sua nave, tenendo un contegno modesto. Penso, infatti, che egli sappia riflettere che non è chiaro a quali passeggeri egli abbia fatto del bene, non lasciando che finissero in mare, e quali invece abbia danneggiato, sapendo di non averli sbarcati in nulla migliori di com'erano quando s'imbarcarono, né nel corpo né nell'anima. E allora riflette che, se uno, che era afflitto nel corpo da gravi e incurabili malattie, non è annegato, per costui il non essere morto è stata una sciagura, e non ha ricevuto da lui alcun beneficio. E se poi uno ha molte e incurabili malattie in ciò che è più prezioso del corpo, ossia l'anima, egli riflette che per costui non vale la pena vivere e che non gli si farà del bene, sia che lo si salvi dal mare, dal tribunale o da qualsiasi altro frangente; e sa che per l'uomo malvagio non è meglio vivere, perché vive necessariamente male.

Per questo non è costume che il pilota si vanti, benché ci salvi, e neppure che si vanti il costruttore di macchine da guerra, che pure, in certe circostanze, è in grado di salvare non meno dello stratega, per non dire del pilota di nave, o di chiunque altro: ci sono casi in cui egli salva intere città. Non ti pare che regga il confronto con l'avvocato? Eppure, se volesse parlare, Callicle, come fate voi, vantando la sua professione, potrebbe seppellirci con le sue argomentazioni, sostenendo che si deve diventare costruttori di macchine da guerra e invitandoci a diventarlo, dicendo che il resto non vale nulla. Nondimeno, tu disprezzi lui e la sua arte, e come per scherno lo chiameresti "costruttore di macchine da guerra", e a suo figlio non vorresti dare tua figlia in sposa, né vorresti che tuo figlio prendesse in sposa la figlia di lui.

Eppure, considerando le ragioni che porti per lodare la tua professione, con che diritto disprezzi il costruttore di macchine da guerra e gli altri di cui poco fa parlavo? So bene che puoi rispondere che sei migliore e discendi da migliori progenitori.

Ma se il meglio non consiste in ciò che io dico, e se la virtù consiste invece proprio in questo, cioè nel salvare se stessi e le proprie cose, a prescindere da che sorta di persona uno sia, allora diventa ridicolo il tuo disprezzo per il costruttore di macchine da guerra, per il medico e per tutte le altre arti che sono state create allo scopo di salvarci. Ma, o beato, bada che la nobiltà e il bene non siano altra cosa che il salvare e l'essere salvati. E sta' attento che chi è uomo per davvero deve abbandonare la considerazione di vivere per un tempo più o meno lungo e non deve essere attaccato alla vita, ma circa queste questioni deve mettersi nelle mani del dio e prestare fede alle donne, quando dicono che nessuno può sfuggire al proprio destino; (56) e la sua considerazione successiva dev'essere come possa vivere nel migliore dei modi quel tempo che egli è destinato a vivere: se, cioè, il modo migliore sia quello di conformarsi al governo della città in cui abita, nel qual caso devi cercare di assomigliare il più possibile al popolo di Atene, se vuoi essergli amico e avere grande potere in città. Considera se questo giova a te e a me, perché non ci capiti quello che, si dice, capita alle maghe della Tessaglia che hanno il potere di far scendere la luna, (57) di pagare cioè con quanto abbiamo di più caro la scelta di questo potere nella città. Ma se pensi che qualcuno ti trasmetterà un'arte tale da far sì che tu abbia grande potere in questa città pur restando differente dalla sua forma di governo, sia in meglio sia in peggio, allora, secondo me, Callicle, non pensi bene. Infatti, non basta che tu imiti costoro: devi essere per natura simile a costoro, se vuoi stringere una sincera amicizia col popolo di Atene e, per Zeus, con Demo figlio di Pirilampo, per giunta! Dunque, chi ti renderà più

degli altri simile a costoro, costui farà di te, visto che desideri essere un politico, proprio un politico e un retore. Ognuno, infatti, prova piacere a sentir fare discorsi consoni alla propria indole, e si sdegna, invece, a sentir fare discorsi estranei ad essa. A meno che tu non abbia da dire una cosa diversa, amico caro. Abbiamo qualcosa da obiettare contro queste affermazioni, Callicle?

CALLICLE: Non so come, ma mi sembra che tu dica bene, o Socrate, e tuttavia provo lo stesso sentimento della maggior parte della gente: non sono del tutto persuaso di quello che dici!

SOCRATE: È l'amore per il popolo, o Callicle, che risiede nella tua anima, a farmi opposizione. Ma se esaminassimo meglio, più di una volta, queste stesse cose, finiresti per persuadertene.

Cerca, dunque, di ricordare come dicevamo che esistono due mezzi per curare l'uno e l'altra, ossia il corpo e l'anima, e che uno si occupa di essi mirando al loro piacere, mentre l'altro se ne occupa mirando a ciò che è meglio per essi, non assecondando i loro desideri ma contrastandoli. Non erano queste le cose che allora definimmo?

CALLICLE: Certamente.

SOCRATE: L'uno, dunque, quello che mira al piacere, è ignobile e accade che non sia altro che lusinga. Non è così?

CALLICLE: E sia pure così, se vuoi.

SOCRATE: E l'altra, invece, mira allo scopo che la cosa che noi curiamo, si tratti del corpo o dell'anima, diventi quanto è possibile migliore?

CALLICLE: Certamente.

SOCRATE: E se è così, non dovremo cercare di prenderci cura della città e dei cittadini, con l'intenzione di rendere i cittadini quanto è possibile migliori? Senza questo, infatti, come abbiamo scoperto nei precedenti ragionamenti, non è di alcuna utilità recare altri benefici, se non è buona e onesta l'intenzione di coloro che stanno per mettere le mani su grandi ricchezze, sul comando di certe cose o su qualsiasi altra forma di potere. Possiamo affermare che le cose stanno così?

CALLICLE: Certamente, se lo preferisci!

SOCRATE: Ebbene, se noi ci incoraggiassimo l'un l'altro, o Callicle, ad eseguire, per conto della città, la costruzione di opere pubbliche, vale a dire le grandi costruzioni di mura, di arsenali o di templi, non dovremmo prima esaminare noi stessi e verificare se conosciamo o no l'arte del costruire e da chi l'abbiamo imparata? Dovremmo farlo o no?

CALLICLE: Certamente.

SOCRATE: E la seconda cosa che dovremmo considerare non sarebbe allora questa: se abbiamo mai costruito un edificio privato, o per qualche amico o per noi stessi, e se questo edificio sia bello o brutto? E se, facendo questa considerazione, scopriremo che i nostri maestri furono bravi e stimati, e che molti e begli edifici furono costruiti da noi insieme ai nostri maestri, e che molti furono anche quelli costruiti da noi, quando ci eravamo già staccati dai nostri maestri, allora, a queste condizioni, sarebbe da uomini assennati dedicarsi alle opere pubbliche. Se, invece, non avessimo alcun maestro da citare e nessuna costruzione, oppure molte ma di nessun pregio, allora, se le cose stessero così, sarebbe certamente impresa dissennata dedicarsi alle opere pubbliche e incoraggiarci l'un l'altro a farlo. Possiamo dire che queste cose sono dette a ragione o no?

CALLICLE: Certamente.

SOCRATE: E non è forse così in tutti i casi? Per quanto riguarda le altre professioni, se, ad esempio, avendo intenzione di esercitare la pubblica professione di medici, ci incoraggiassimo l'un l'altro pensando di essere medici capaci, senza dubbio faremmo, io su di te e tu su di me, questa considerazione: «Suvvia, per gli dèi, come sta Socrate stesso di salute, nel corpo? C'è forse qualcuno, schiavo o libero, che sia già guarito da malattia per mano di Socrate?».

E penso che anch'io farei su di te altre considerazioni di questo genere. E se non trovassimo nessuno che grazie a noi fosse migliorato nel corpo, né fra i forestieri né fra i nostri concittadini, né uomo né donna, per Zeus, o Callicle, non sarebbe allora ridicolo che noi uomini arrivassimo a un punto tale di stoltezza che, prima di aver molte volte esercitato la professione in privato come ci capitava, prima di essere riusciti bene in molte occasioni e di aver fatto sufficiente esercizio nell'arte, ci mettessimo, come dice il proverbio, ad imparare l'arte del vasaio cominciando dall'orcio, (58) e ci mettessimo a esercitare pubblicamente la professione di medici e a incoraggiare altri come noi a farlo?

Non ti pare che sia stolto agire così?

CALLICLE: Mi pare che lo sia.

SOCRATE: E ora, carissimo uomo, dato che tu stesso hai cominciato da poco ad occuparti degli affari della città, e incoraggi anche me e mi rimproveri perché non me ne occupo, non faremo, l'uno sull'altro, questa considerazione: «Suvvia, Callicle ha già reso migliore qualche cittadino? C'è qualcuno che, mentre prima era malvagio, ingiusto, dissoluto e stolto, grazie a Callicle sia diventato un uomo per bene, forestiero o cittadino, schiavo o uomo libero che fosse?»? Dimmi, Callicle, se qualcuno ti facesse queste domande, che cosa risponderesti? Chi dirai di aver reso migliore con la tua compagnia? Esiti forse a rispondere, se esiste qualche tua opera di quando esercitavi la professione ancora in privato, prima che ti mettessi a esercitarla pubblicamente?

CALLICLE: Sei un attaccabrighe, o Socrate.

SOCRATE: Non è per amore di contesa che ti interrogo, ma perché voglio veramente sapere in quale modo pensi che ci si debba occupare di politica nella nostra città. O ti preoccuperai, una volta ottenuto l'accesso agli affari della città, di qualche altra cosa, nel nostro interesse, che non sia il modo in cui noi cittadini possiamo essere quanto è possibile migliori? O non abbiamo ormai più di una volta ammesso che di questo si deve occupare l'uomo politico? Lo abbiamo ammesso o no? Rispondi! Lo abbiamo ammesso, risponderò io al posto tuo. Se, dunque, è questo ciò a cui

l'uomo buono deve provvedere nell'interesse della propria città, allora, adesso, cerca di ricordare e dimmi, a proposito di quegli uomini di cui parlavi poco fa, se ti pare ancora che siano stati buoni cittadini; mi riferisco a Pericle, Cimone, Milziade e Temistocle.

CALLICLE: A me pare di sì!

SOCRATE: Allora, se è vero che sono stati buoni, è chiaro che ciascuno di loro rese migliori i cittadini, da peggiori che erano. Li rese o non li rese migliori?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE Dunque, quando Pericle cominciò a parlare dinanzi al popolo, gli Ateniesi erano peggiori di quando egli pronunciò i suoi ultimi discorsi?

CALLICLE: Forse.

SOCRATE: Non "forse", o carissimo, ma "necessariamente", in base a quanto abbiamo concordemente ammesso, almeno se davvero egli fu un buon cittadino!

CALLICLE: E allora?

SOCRATE: Nulla. Ma rispondi, oltre a quella domanda, a quest'altra: se si dice che gli Ateniesi siano diventati migliori grazie a Pericle, o se, al contrario, si dice che siano stati da lui corrotti. In effetti, quello che io sento dire è questo: che Pericle rese gli Ateniesi oziosi, vili, chiacchieroni e avidi, avendo per primo istituito uno stipendio per i pubblici incarichi.

CALLICLE: Questo è quello che senti dire, o Socrate, da quelli che hanno le orecchie rotte! (59) SOCRATE: Queste altre, invece, non le ho ancora sentite dire, ma le so con chiarezza, e anche tu le sai: che, all'inizio, Pericle godeva di una buona reputazione, e che gli Ateniesi non emisero contro di lui nessuna condanna per alcun turpe crimine, quando erano peggiori; ma dopo essere diventati gente per bene sotto la sua influenza, verso la fine della vita di Pericle, lo condannarono per furto, e poco mancò che non lo condannassero a morte, evidentemente nella convinzione che egli fosse malvagio.

CALLICLE: E allora? Per questa ragione Pericle fu un malvagio?

SOCRATE: Ebbene, anche un allevatore di asini, di cavalli e di buoi, che fosse tale quale Pericle fu, avrebbe la fama di essere un cattivo allevatore, se, avendoli presi che non calcitravano, non davano di corna e non mordevano, li avesse resi così selvatici da fare tutte queste cose. O non ti pare che sia un cattivo allevatore, chiunque egli sia e qualunque animale egli allevi, colui che, dopo averli presi più docili, li restituisca più selvatici di com'erano quando li prese con sé? Ti pare o no?

CALLICLE: Certamente; lo dico per farti un piacere!

SOCRATE: Allora, fammi il piacere di rispondere a quest'altra domanda: è anche l'uomo un animale, oppure no?

CALLICLE: E come no?

SOCRATE: E Pericle non si prendeva forse cura di uomini?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: E allora? Non avrebbero dovuto questi uomini, come abbiamo convenuto poco fa, diventare, sotto la sue cure, più giusti, da più ingiusti che erano, se davvero egli si fosse preso cura di loro da buon politico?

CALLICLE: Certamente.

SOCRATE: Ma coloro che sono giusti, sono docili, come dice Omero. (60) E tu che dici? Non è così?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: Eppure, egli li rese più selvatici di com'erano quando li prese sotto le sue cure, e, questo, contro se stesso, che era l'ultima cosa che avrebbe voluto!

CALLICLE: Vuoi che mi dica d'accordo con te?

SOCRATE: Solo se ti pare che io dica il vero.

CALLICLE: Allora, sia pure così!

SOCRATE: E se davvero li rese più selvatici, non li rese forse più ingiusti e peggiori?

CALLICLE: E sia.

SOCRATE: Allora, Pericle non fu un buon politico, secondo questo ragionamento.

CALLICLE: Che non lo fosse lo dici tu!

SOCRATE: Ma, per Zeus, anche tu lo dici, secondo quanto hai ammesso!

Ma torna a parlarmi di Cimone: non lo ostracizzarono coloro di cui egli si prendeva cura, (61) per non sentire più, per dieci anni, la sua voce? E non fecero lo stesso con Temistocle, (62) e non lo punirono con l'esilio? E Milziade, (63) poi, l'eroe di Maratona, non decretarono di gettarlo nel baratro, e, se non fosse stato per il pritano, (64) non ve l'avrebbero gettato? Eppure costoro, se, come tu sostieni, fossero stati uomini buoni, non sarebbero mai stati trattati così! E non accade che i buoni cocchieri all'inizio non cadano dal carro, e poi, invece, dopo aver addestrato i cavalli ed esser diventati essi stessi cocchieri più abili, allora cadano!

Questo non accade né nell'arte di condurre carri né in nessun'altra professione. O ti pare di sì?

CALLICLE: Non mi pare.

SOCRATE: Allora, a quanto pare, erano veri i ragionamenti di prima, vale a dire che noi non conosciamo nessun uomo che sia stato buon politico in questa città. Tu ammettevi di non conoscerne nessuno fra gli uomini del nostro tempo, ma sostenevi di conoscerne fra gli uomini del passato, e citavi questi uomini. Ma costoro si rivelarono essere nelle stesse condizioni di quelli di adesso; sicché, se costoro furono retori, non si servirono della retorica sincera, perché in tal caso non sarebbero caduti in disgrazia, né della retorica lusingatrice.

CALLICLE: Eppure, Socrate, ce ne vuole a che uno dei politici di adesso compia opere quali realizzò uno qualsiasi di questi!

SOCRATE: Ma carissimo, neppure io biasimo costoro perché sono stati servitori della città, e mi sembra, anzi, che siano stati servitori più devoti di quelli di adesso e più capaci di procurare alla città ciò che essa desiderava. Ma, quanto a far mutare i desideri e a non assecondarli, persuadendo e costringendo con la forza a fare ciò da cui i cittadini sarebbero usciti migliori, ebbene, quanto a questo, quelli non differiscono per così dire in nulla da questi. E solo in questo consiste l'opera del buon politico.

Quanto, poi, a procurare navi, mura, arsenali e molte altre cose di questo genere, anch'io concordo con te che quelli fossero più capaci di questi. Io e te, dunque, facciamo una cosa ridicola nei nostri discorsi: per tutto il tempo che stiamo a dialogare, non smettiamo mai di girare intorno allo stesso punto, ignorando, l'uno dell'altro, il senso di quello che diciamo! Ebbene, io credo che tu abbia più volte ammesso e riconosciuto che esistono due pratiche, sia riguardo al corpo sia riguardo all'anima, e che una di queste è servile, e grazie ad essa è possibile procurare cibi quando il corpo abbia fame, bevande quando abbia sete e vesti coperte e scarpe quando abbia freddo, e altre cose che il corpo venga a desiderare. E apposta ti parlo usando le stesse immagini, perché tu possa capirmi più facilmente. Infatti, uno che sia capace di procurare queste cose, per essere bottegaio o mercante, o che sia produttore di qualcuna di queste cose, essendo panettiere, cuoco, tessitore, calzolaio, o conciapelli, non c'è da stupirsi che, essendo tale, egli consideri se stesso, e che gli altri considerino lui, come uno che cura il corpo; a considerarlo tale, almeno, sarà chiunque non sappia che, oltre a tutte queste arti, esistono le arti della medicina e della ginnastica, le quali costituiscono la vera cura del corpo e alle quali spetta il comandare su tutte queste arti e il servirsi delle loro opere, per il fatto che esse sanno, dei cibi e delle bevande, quale è buono e quale nuoce alla virtù del corpo, mentre tutte queste altre arti lo ignorano.

Per questa ragione, dunque, queste, vale a dire le altre arti che curano il corpo, sono occupazioni degne di schiavi, servili e disdicevoli per un uomo libero, mentre la ginnastica e la medicina sono, a buon diritto, loro padrone. Dunque, quando io dico che queste stesse cose valgono anche per l'anima, a volte mi dai l'impressione di capire quello che intendo dire, e approvi come se capissi ciò di cui sto parlando; ma, poco dopo, vieni a dire che uomini per bene sono stati cittadini di questa città, e, quando io ti chiedo chi siano costoro, mi pare che tu mi metti davanti uomini tali che, riguardo alla politica, è proprio come se, alla mia domanda di chi siano quelli che sono stati o sono, riguardo alla ginnastica, buoni curatori del corpo, tu, serio, mi facessi i nomi di Tearione il panettiere, di quel Miteco che scrisse di cucina siciliana e di Sarambo l'oste, (65) dicendo che costoro sono stati mirabili curatori del corpo, l'uno procurandogli pani meravigliosi, l'altro pietanze, e l'altro vino. E forse, allora, te la prenderesti, se ti dicessi: «Buon uomo, non capisci nulla di ginnastica: mi stai nominando dei servi, uomini che provvedono ad appagare i desideri, senza intendere che cosa sia buono e che cosa sia bello riguardo ad essi, i quali, se ne hanno occasione, dopo aver saziato e ingrassato i corpi degli uomini, coperti di elogi da costoro, rovinano anche le loro carni di prima. E quegli altri, dal canto loro, a causa della loro ignoranza, non accuseranno quelli che imbandirono loro la tavola di essere causa delle loro malattie e della perdita delle loro carni di un tempo; ma quando, dopo qualche tempo, arrivi a portare loro malattie la sazietà, che non ha alcun riguardo per la salute, accuseranno coloro che si troveranno lì ad assisterli e a dare loro consigli, li copriranno di biasimo e faranno loro del male, se ne saranno capaci, e loderanno, invece, quegli altri di prima che sono i veri colpevoli dei loro mali.

E anche tu, ora, o Callicle, fai qualcosa di molto simile a questo: elogi quegli uomini che imbandirono loro la tavola pascendoli di ciò che desideravano. E si dice che costoro hanno reso grande la città: non ci si accorge che essa è gonfia e purulenta proprio a causa di quegli antichi. Infatti, senza temperanza e senza giustizia hanno riempito la città di porti, di mura, di tributi e di simili sciocchezze; così, quando poi verrà quell'attacco di debolezza, incolperanno quelli che si troveranno lì a consigliarli, e loderanno, invece, Temistocle, Cimone e Pericle, che sono i veri colpevoli dei loro mali. E, se non stai attento, forse prenderanno anche te alla sprovvista, e così il mio amico Alcibiade, quando perderanno anche i loro beni di prima oltre a quelli che hanno acquisito, benché voi non siate colpevoli dei mali, ma, forse, solo complici. Eppure, io vedo accadere, ora, un fatto insensato, e sento dire che accadeva anche fra gli antichi. Mi accorgo, infatti, che, quando la città tratti qualcuno dei politici come un malfattore, costui si sdegna e si lamenta, convinto di essere trattato in modo intollerabile: dopo aver reso molti servigi alla città, vengono da essa ingiustamente rovinati, stando a quel che dicono loro! Ma tutto questo è una menzogna: nessun governante di città potrebbe mai perire ingiustamente per mano della stessa città che egli governa. Infatti, sembra che la stessa cosa accada a coloro che si danno l'aria di essere politici e a coloro che si danno l'aria di essere sofisti. Anche i sofisti, benché sapienti nel resto, fanno questa cosa assurda: mentre proclamano di essere maestri di virtù, spesso accusano i loro discepoli di commettere ingiustizia nei loro confronti, defraudandoli del loro compenso e non ripagando altri favori, pur avendo ricevuto del bene da loro. Ma cosa potrebbe essere più assurdo di questo discorso, di dire cioè che uomini divenuti buoni e giusti, una volta liberati dall'ingiustizia per opera del maestro e ormai in possesso della giustizia, commettano ingiustizia per mezzo di ciò che non hanno più? Non ti pare che quest'affermazione sia assurda, amico mio? Mi hai davvero costretto ad arringarti, o Callicle, non accettando di rispondermi!

CALLICLE: Ma tu non saresti capace di parlare, a meno che qualcuno non ti rispondesse?

SOCRATE: Almeno, pare che sia così. E così, ora, tiro per le lunghe i miei ragionamenti, perché non vuoi rispondermi. Ma, o carissimo, dimmi, per Zeus dio dell'amicizia: non ti pare che sia assurdo, mentre si afferma di aver reso qualcuno buono, rimproverarlo, poi, quando costui sia divenuto buono e sia ormai tale grazie a noi, di essere malvagio?

CALLICLE: A me pare di sì.

SOCRATE: E non senti forse fare affermazioni di questo genere da parte di coloro che professano di educare gli uomini alla virtù?

CALLICLE: Sì. Ma perché devi parlare proprio di uomini che non valgono nulla?

SOCRATE: Ma che diresti, allora, di coloro i quali, mentre dicono di governare la città e di prendersi cura che essa diventi quanto è possibile migliore, poi l'accusano di essere in sommo grado malvagia? Pensi che ci sia qualche differenza fra costoro e quelli di prima? La stessa cosa, o caro, sono il sofista e il retore, o qualcosa di vicino e di quasi uguale, come dicevo a Polo. Tu, invece, per ignoranza, credi che l'una, cioè la retorica, sia una cosa bellissima, mentre disprezzi l'altra. In realtà, la sofistica è più bella della retorica nella stessa misura in cui l'arte di legiferare è più bella dell'arte di amministrare la giustizia, e la ginnastica è più bella della medicina. Piuttosto, io penserei che solo agli oratori popolari e ai sofisti non sia permesso rimproverare il destinatario dell'educazione da essi impartita di essere malvagio nei propri confronti, senza accusare, così dicendo, contemporaneamente anche se stessi di non aver recato alcun giovamento a coloro ai quali essi sostengono di recarne. Non è così?

CALLICLE: Certamente.

SOCRATE: E certamente solo a costoro, com'è ragionevole pensare, sarebbe possibile prodigare i propri benefici senza riscuotere un compenso, se fosse vero quello che essi dicono. Infatti, se uno ha ricevuto un beneficio di altro genere, ad esempio, quello di essere diventato veloce nella corsa grazie al maestro di ginnastica, forse potrebbe frodarlo del compenso che gli deve, se il maestro di ginnastica si fidasse di lui e, dopo aver pattuito con lui il compenso, non riscuotesse il denaro di volta in volta che gli insegnasse a correre veloce. Non è con la lentezza, credo, che gli uomini commettono ingiustizia, ma con l'ingiustizia. Non è così?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: E allora, se uno toglie proprio questo, vale a dire l'ingiustizia, non dovrebbe più temere di subire ingiustizia alcuna, e costui è il solo che potrebbe in tutta sicurezza prodigare la propria opera benefica, ammesso che sia vero che uno possa rendere altri buoni. Non è così?

CALLICLE: Lo affermo.

SOCRATE: Per queste ragioni, dunque, a quanto pare, dare consigli facendosi pagare su altre cose, come ad esempio sull'arte di costruire o sulle altre arti, non è una cosa turpe.

CALLICLE: Almeno così sembra.

SOCRATE: Ma riguardo a questa faccenda, vale a dire il modo in cui uno possa diventare quanto è possibile migliore e possa amministrare al meglio la propria casa o la propria città, è considerata cosa turpe che uno si rifiuti di dare consigli, a meno che non lo si paghi per questo. Non è così?

CALLICLE: Sì.

SOCRATE: Infatti, è chiaro che questa ne è la ragione, cioè che questo è il solo beneficio che fa sì che colui che lo riceve desideri ricambiarlo, di modo che è considerato buon segno, se colui che ha prodigato questo beneficio ne venga a sua volta ricambiato.

Altrimenti, non lo è. È così che stanno le cose?

CALLICLE: È così.

SOCRATE: Chiariscimi, dunque, a quale dei due modi di prendersi cura della città tu mi esorti: a quello che consiste nel contrastare gli Ateniesi, affinché diventino quanto è possibile migliori, come farebbe un medico, oppure mi inviti a mettermi al loro servizio e a frequentarli al fine di compiacerli? Dimmi la verità, o Callicle!

Infatti è giusto che tu, visto che hai cominciato a parlarmi con franchezza, continui fino in fondo a dirmi quello che pensi.

Anche ora, dunque, parla bene e coraggiosamente.

CALLICLE: Ebbene, io ti dico che il mio invito è a metterti al loro servizio.

SOCRATE: A lusingarli, dunque, tu mi inviti, o nobilissimo!

CALLICLE: Anzi, se lo preferisci, di' pure che io ti invito «a fare come uno schiavo di Misia», (66) o Socrate, perché se tu non farai questo...

SOCRATE: Non dirmi quello che mi hai già detto più volte, cioè che «chiunque vorrà mi ucciderà», perché anch'io, a mia volta, non torni a rispondermi: «Sarà allora un malvagio che ucciderà un uomo per bene»; e non dirmi che «mi spoglierà di tutti i miei averi», perché io non ti risponda di nuovo: «Ma una volta che me li abbia sottratti, non saprà cavarne niente di buono, e come ingiustamente mi ha spogliato di essi, così ingiustamente se ne servirà quando li abbia nelle sue mani, e se ingiustamente, anche in modo turpe, e se in modo turpe, anche malamente».

CALLICLE: Quanto mi sembri fiducioso, Socrate, che non ti potrebbe mai capitare nulla di tutto ciò, come se tu abitassi fuori dal mondo e non avessi nessuna probabilità di essere trascinato in tribunale da un uomo completamente malvagio e volgare!

SOCRATE: Sarei davvero uno sciocco, o Callicle, se non pensassi che in questa città a chiunque potrebbe capitare una cosa del genere.

Eppure so bene questo: che se dovessi mettere piede in tribunale, correndo qualcuno di questi pericoli di cui tu parli, sarà un uomo malvagio a trascinarli lì, perché nessun uomo buono trascinerrebbe in tribunale chi non abbia commesso alcuna ingiustizia, e che non ci sarebbe nulla di strano se io dovessi morire. E vuoi che ti dica per che motivo mi aspetto questo?

CALLICLE: Certamente.

SOCRATE: Credo di essere uno dei pochi Ateniesi, per non dire il solo, che tenti la vera arte politica, e l'unico fra i

contemporanei che la eserciti. E poiché non per compiacere la gente faccio i ragionamenti che di volta in volta faccio, ma mirando al meglio e non a ciò che è più piacevole, e poiché non sono disposto a fare le cose che mi esorti a fare, cioè queste astuzie di cui parli, non saprò che cosa dire in tribunale.

Mi sovviene lo stesso ragionamento che feci a Polo: infatti, sarò giudicato come potrebbe essere giudicato un medico davanti ad una giuria di fanciulli, se ad accusarlo fosse un cuoco. Considera, infatti, che cosa potrebbe dire in sua difesa un uomo del genere processato davanti a costoro, se uno lo accusasse dicendo: «Ragazzi, quest'uomo ha fatto molti mali proprio a voi, e rovina i più giovani di voi praticando tagli e cauterizzando, e vi debilita facendovi dimagrire e togliendovi il fiato, somministrandovi pozioni amarissime e costringendovi a patire la fame e la sete, non come me, che vi imbandivo, invece, cibi abbondanti, squisiti e di ogni genere». Che cosa credi che il medico potrebbe rispondere, trovandosi in tale frangente? E se dicesse la verità, cioè: «Ho fatto tutto questo, ragazzi per la vostra salute!», che razza di grida credi che levrebbero giudici di quel genere? Non credi che sarebbero ben alte?

CALLICLE: Forse; almeno così bisogna pensare.

SOCRATE: Non pensi, allora, che egli si troverebbe in completa difficoltà su quello che dovrebbe dire?

CALLICLE: Certamente.

SOCRATE: Ebbene, so che anch'io, se dovessi mettere piede in tribunale, mi troverei in una situazione del genere. Infatti, non potrò citare loro piaceri che io abbia procurato, quel genere di piaceri che essi reputano benefici e giovamenti, mentre io non invidio né coloro che li procurano, né coloro ai quali sono procurati. E se uno dicesse, di me, o che corrompo i giovani mettendoli in difficoltà, o che parlo male dei vecchi facendo aspri discorsi, sia in privato sia in pubblico, non saprò dire nemmeno la verità, vale a dire questo: «Per amore di giustizia dico tutte queste cose, e lo faccio nel vostro interesse, o giudici, e non per altro scopo».

Sicché, probabilmente, subirò quello che mi toccherà subire.

CALLICLE: Ti pare, dunque, o Socrate, che sia bello, per un uomo, trovarsi in questa situazione nella propria città, ed essere incapace di aiutare se stesso?

SOCRATE: A condizione, però, che possieda quel solo requisito che anche tu hai più volte ammesso, vale a dire che egli abbia aiutato se stesso, senza aver né detto né fatto nulla di ingiusto né di fronte agli uomini né di fronte agli dèi. Infatti, abbiamo più volte convenuto che è questo il migliore aiuto che si possa recare a se stessi. Se, dunque, uno mi confutasse, provandomi che sono incapace di recare questo aiuto a me stesso e ad altri, mi vergognerei, sia che mi si confutasse di fronte a molti, sia di fronte a pochi, sia da solo a solo; e, se dovessi morire per questa mia impotenza, mi sdegnerei. Se, invece, dovessi morire per difetto di retorica lusingatrice, so bene che mi vedresti sopportare con facilità la morte. Infatti, il morire in sé non lo teme nessuno che non sia del tutto irragionevole e codardo, mentre si teme il commettere ingiustizia. Infatti, che l'anima giunga all'Ade carica di molte ingiustizie, è l'estremo di tutti i mali. Ma, se vuoi, posso narrarti qualcosa che dimostra che le cose stanno proprio così.

CALLICLE: Bene, visto che hai fatto il resto, fai pure anche questa.

SOCRATE: E allora, ascolta, come si dice, un gran bel racconto, che tu considererai un mito, credo, e che io, invece, considero un ragionamento. Infatti, ti narrerò ciò che sto per narrarti come se fossero cose vere. Come racconta Omero, Zeus, Posidone e Plutone (67) si spartirono il potere, dopo che l'ebbero ereditato dal padre. All'epoca di Crono, dunque, vigeva, e vige tuttora fra gli dèi, questa legge circa gli uomini: che chi fra gli uomini abbia vissuto in modo giusto e santo, una volta morto, vada ad abitare nelle Isole dei Beati, in completa felicità e al di fuori dei mali, e che chi, invece, abbia vissuto in modo ingiusto e senza dio, vada nel carcere dell'espiazione e del castigo, che chiamano Tartaro. (68) Giudici di costoro, all'epoca di Crono e anche all'inizio del regno di Zeus, erano uomini vivi, giudici di uomini a loro volta vivi, poiché li giudicavano nel giorno stesso in cui dovevano morire. I giudizi, dunque, erano dati male. Allora Plutone e i guardiani delle Isole dei Beati andarono da Zeus a dire che arrivavano da loro, nell'uno e nell'altro luogo, uomini che non meritavano di esser mandati lì. Zeus, dunque, disse: «Farò in modo che questo non accada più. Ora i giudizi sono dati male, perché coloro che vengono giudicati, sono giudicati vestiti: vengono infatti giudicati da vivi. Molti, dunque, pur avendo anime malvagie, indossano bei corpi, nobiltà e ricchezze, e, quando si tiene il giudizio, vengono molti testimoni a deporre, in loro favore, che essi hanno vissuto nel rispetto della giustizia. I giudici, allora, si lasciano impressionare da queste cose, e giudicano a loro volta vestiti, avendo l'anima coperta dagli occhi, dalle orecchie e dal resto del corpo. E tutte queste cose sono loro d'intralcio, sia i loro abiti sia quelli di coloro che vengono giudicati.

Come prima cosa, dunque, bisogna fare in modo che d'ora in poi non prevedano la propria morte, perché ora la prevedono. Ed è già stato dato ordine a Prometeo (69) di far cessare questa loro preveggenza. Poi, devono essere giudicati nudi di tutte queste cose: bisogna che siano giudicati dopo che siano morti. Anche il giudice deve essere nudo, morto, e la sua anima deve contemplare l'anima di ognuno subito dopo la morte, da sola senza tutta la sua parentela, e dopo che abbia lasciato sulla terra tutta quell'ornamentazione, perché la sentenza sia giusta. E io, avendo saputo queste cose prima di voi, ho nominato giudici i miei figli, due dall'Asia, Minosse e Radamante, e uno dall'Europa, Eaco. (70) E costoro, appena gli uomini saranno morti, li giudicheranno sul prato, nel trivio da cui partono le due strade, l'una che porta alle Isole dei Beati, l'altra che porta al Tartaro. Radamante giudicherà gli uomini dell'Asia ed Eaco quelli dell'Europa; a Minosse, invece, assegnerò il privilegio di giudicare come arbitro aggiunto, quando un caso sia insolubile per gli altri due, perché sia più giusta possibile la sentenza sulla destinazione degli uomini.

Questo, o Callicle, è ciò che ho sentito dire, e credo che sia vero. E da questo ragionamento io deduco la seguente conseguenza.

La morte, come mi sembra, altro non è che la separazione di due cose, l'anima e il corpo, l'una dall'altra. Una volta

che si siano staccate l'una dall'altra, ciascuna di esse conserva, tuttavia, la condizione che le è propria, quella che aveva, cioè, quando l'uomo era ancora in vita: il corpo mantiene la sua particolare natura, e conserva visibili i segni delle cure che gli siano state prodigate e delle vicissitudini attraverso cui sia passato.

Ad esempio, se il corpo di un uomo, quando questi era in vita, era grande per natura o per alimentazione o per entrambe le cose, anche il suo cadavere, allorché egli muoia, sarà grande; e se era robusto, sarà robusto anche dopo morto, e così via. E, ancora, se uno si lasciava crescere i capelli, anche il suo cadavere avrà i capelli lunghi. E se uno da vivo era un uomo da frusta, e portava sul corpo, a ricordo delle percosse ricevute, le cicatrici lasciate dalla frusta o da altre ferite, anche sul corpo del morto le si potrà vedere. Oppure, se le membra di uno, quand'era vivo, erano rotte o distorte, questo si potrà vedere anche sul suo cadavere.

In una parola, quelle caratteristiche che uno, da vivo, ha procurato al proprio corpo, queste saranno visibili, tutte o la maggior parte, per qualche tempo, anche una volta che egli sia morto. Ebbene, mi pare che accada la stessa cosa anche per l'anima, Callicle: nell'anima, quando essa si sia spogliata del corpo, tutto è visibile, le sue naturali caratteristiche e le impressioni che l'uomo riceveva nell'anima da ogni faccenda di cui si prendeva cura. Dunque, una volta giunti al cospetto del giudice, quelli dell'Asia al cospetto di Radamante, Radamante, dopo averla fermata, osserva l'anima di ognuno, senza sapere a chi appartenga; e spesso, incontra l'anima del Gran Re, o l'anima di un qualsiasi altro re o signore, non scorse nulla di sano in quell'anima, ma la vide frustata e piena delle cicatrici lasciate dagli spergiuri e dalle ingiustizie, segni che ogni sua azione impresse sull'anima, e vide tutte le storture lasciate dalla menzogna e dalla millanteria, e non vide nulla di dritto, perché essa è cresciuta senza verità.

E vide l'anima piena di sproporzione e bruttezza per colpa della licenza, della lussuria, della tracotanza e dell'intemperanza delle sue azioni. Ebbene, dopo averla vista, la spedì con disonore dritta al carcere, dove, una volta giunta, deve subire le pene che le spettano.

Ebbene, a ogni uomo che sconti una pena, se questa gli sia stata giustamente inflitta, accade o di diventare migliore e di riceverne giovamento, o di diventare un esempio per gli altri, affinché gli altri, vedendolo patire le pene che gli tocca patire, per paura diventino migliori. E coloro che traggono giovamento e che scontano la pena inflitta loro dagli dèi e dagli uomini, sono coloro che abbiano peccato di colpe sanabili. Tuttavia, il giovamento viene loro a prezzo di dolori e sofferenze, sia qui sia nell'Ade, perché non è possibile liberarsi dell'ingiustizia in altro modo.

Coloro che invece commisero le peggiori ingiustizie e che a causa di tali ingiustizie sono diventati insanabili, vengono usati come esempi; e mentre essi personalmente non possono più trarne alcun giovamento, dato che sono insanabili, ne traggono giovamento altri che li vedano patire, a causa delle loro colpe, i tormenti più grandi, più dolorosi e più terribili per l'eternità, sospesi lì nel carcere dell'Ade come veri esempi, spettacolo e monito per gli ingiusti che continuamente vi giungono. E sostengo che uno di questi sarà anche Archelao, se è vero ciò che dice Polo, e chiunque altro sia un tiranno pari a lui. E credo che la maggior parte di costoro che saranno usati come esempio per gli altri, venga proprio dai tiranni, dai re, dai signori e da coloro che hanno curato gli affari della città. Costoro, infatti, a causa dell'arbitrio garantito dal potere che hanno, si macchiano delle ingiustizie più gravi e più empie. E di questo anche Omero è testimone: (71) infatti re e signori li ha messi nell'Ade a pagare in eterno per le loro colpe, Tantalò, (72) Sisifo (73) e Tizio. (74) Tersite, (75) invece, e qualunque altro malvagio che fosse privato cittadino, nessuno lo ha mai rappresentato oppresso da grandi punizioni perché insanabile: infatti, credo, non gli era nemmeno possibile commettere ingiustizie tali da renderlo insanabile, e per questo era più fortunato di coloro che invece avevano il potere di commetterle.

Ma, Callicle, proprio dai potenti vengono gli uomini più malvagi. Tuttavia, nulla impedisce che anche fra costoro vi siano uomini buoni, e merita davvero provare ammirazione per quelli che lo siano; infatti è difficile, Callicle, e degno di grande lode, pur trovandosi in pieno potere di commettere ingiustizia, vivere secondo giustizia. Pochi sono gli uomini di questa specie; ma poiché ce ne sono stati, qui e altrove, penso che anche in futuro ci saranno uomini perbene, buoni di questa virtù che consiste nell'amministrare secondo giustizia ciò che sia stato loro affidato. Uno di questi fu molto famoso anche presso gli altri Greci: Aristide figlio di Lisimaco. (76) Ma i potenti, carissimo, sono per la maggior parte malvagi. Dunque, come stavo dicendo, quando Radamante trova uno di costoro, su di lui non sa niente altro, né chi sia né di chi sia figlio, tranne che è malvagio; e, visto questo, lo manda al Tartaro, indicando con un contrassegno se egli sia, a suo giudizio, sanabile o insanabile. E quello, giunto lì, patisce ciò che gli tocca patire. Talora, invece, vedendo un'altra anima che abbia vissuto con santità e verità, sia essa l'anima di un privato cittadino o di chiunque altro, ma soprattutto, io ti dico, Callicle, l'anima di un filosofo che nella vita abbia fatto ciò che gli competeva fare e non si sia intromesso in troppe faccende, prova per essa ammirazione e la manda alle Isole dei Beati. Lo stesso fa Eaco, ed entrambi giudicano tenendo in mano una verga. Minosse, invece, siede sovrintendendo, ed è il solo a tenere in mano uno scettro d'oro, come l'Odisseo di Omero dice di averlo visto con uno scettro d'oro fare giustizia ai morti. (77) Io dunque, Callicle, mi sono lasciato persuadere da questo racconto, e cerco di poter mostrare al giudice la mia anima quanto è possibile sana. E così, lasciati perdere gli onori, quelli che la maggior parte della gente considera tali, coltivando la verità cercherò di vivere e di morire, quando giunga l'ora di morire, al meglio di me stesso, per quanto mi sia possibile.

Ed invito anche tutti gli altri uomini, per quanto è in mio potere, e a mia volta ricambio anche te con un altro invito a questa vita e a questa lotta, che secondo me vale più di tutte le lotte di questo mondo, e ti rimprovero che non sarai capace di soccorrere te stesso, quando si terrà per te quel processo e quel giudizio di cui parlavo poco fa. Ma tu, giunto al cospetto del giudice, il figlio di Egina, (78) quando egli, afferrandoti, ti trascinerà, resterai a bocca aperta e ti sentirai smarrito, non meno di quanto lo sarei io qui; e forse qualcuno ti prenderà anche a schiaffi con disonore, e ti coprirà di

insulti di ogni sorta.

Probabilmente, queste cose che ti sono state narrate ti sembrerà che siano una favola, come ne raccontano le vecchie, e ne proverai disprezzo; e non farebbe nessuna meraviglia il disprezzare queste cose, se, cercando, da qualche parte ne potessimo trovare di migliori e di più vere. Ma ora vedi che voi, che siete in tre, e che siete i più sapienti dei Greci del nostro tempo, tu, Polo e Gorgia, non sapete dimostrare come si debba vivere una vita diversa da questa, una vita che si riveli vantaggiosa anche laggiù. E fra tanti ragionamenti, mentre gli altri sono stati confutati, questo è l'unico che resti saldo, ossia che bisogna guardarsi dal commettere ingiustizia più che dal subirla, e che, più di ogni altra cosa, l'uomo deve cercare non di apparire ma di essere buono, (79) sia in privato sia in pubblico; e se uno faccia qualcosa di male, egli deve essere punito, e questo è il secondo bene dopo l'essere giusto, vale a dire il diventarlo e scontare la propria colpa subendo il castigo. E ogni lusinga, sia verso se stesso sia verso gli altri, sia verso pochi sia verso molti, deve essere evitata; e della retorica bisogna servirsi sempre in funzione della giustizia, e così di ogni altra pratica. Dammi retta, dunque e seguimi là dove, una volta giunto, sarai felice, sia mentre vivi sia dopo morto, come il racconto lascia intendere. E lascia pure che qualcuno ti disprezzi, convinto che tu sia fuori di senno, e che ti insulti, se vuole, e tu, per Zeus, con coraggio, lasciati pure colpire con quello schiaffo disonorevole, perché non ti accadrà nulla di cui avere paura, se sarai davvero un uomo per bene, che coltiva la virtù. E poi, quando avremo in questo modo fatto pratica di virtù insieme, allora, se ci sembrerà utile, ci dedicheremo alle faccende politiche; o qualunque cosa ci parrà opportuna, allora prenderemo decisioni, perché saremo più capaci di prendere decisioni di quanto non lo siamo ora. Infatti è brutto che, nelle condizioni in cui è evidente che noi ora ci troviamo, ci comportiamo con baldanza, convinti di valere qualcosa, noi che non abbiamo mai la medesima opinione sulle medesime questioni, e questo proprio sulle questioni più importanti: a tal punto di ignoranza siamo giunti! E così, allora, prendiamo come guida il ragionamento che ora ci si è rivelato, il quale ci fa vedere che questo è il modo migliore di vivere, vale a dire vivere e morire coltivando la giustizia e ogni altra virtù. Seguiamo, dunque, questo modo di vivere, e invitiamo anche gli altri a seguirlo, e non quello a cui tu, fidandoti di esso, mi inviti, perché, o Callicle, non vale nulla.

NOTE: 1) Callicle è un personaggio sconosciuto da altre fonti. C'è chi sostiene si tratti di una pura invenzione di Platone, che ha voluto personificare il prototipo dell'Ateniense privo di ogni scrupolo morale, che si vanta della propria franchezza e che grazie ad essa può affermare il diritto del più forte e del più intelligente di dominare sugli altri, cosa che a suo giudizio tutti pensano, ma nessuno osa dire per puro ritegno (cfr. 482c-d); considera la legge un'invenzione dei deboli per asservire gli uomini forti (cfr. 483c-e); ritiene che la filosofia sia utile alla paideia finché si è giovani, ma che bisognerebbe prendere a schiaffi chi continua ad occuparsi di essa in età matura (cfr. 485d-e); invita Socrate a lasciare che altri si trastullino con le confutazioni, e a coltivare un'altra Musa, quella delle cose pratiche, che è la sola a rendere capaci di cavarsela nella vita (cfr. 486c).

2) Gorgia nacque a Leontini in Sicilia intorno al 485-480 a.C. è tradizionalmente considerato "padre della retorica", definita come strumento di persuasione per avere successo nelle varie circostanze della vita sociale (cfr. 452e). Un saggio di arte retorica e una dimostrazione della forza persuasiva della parola è il suo celebre Elogio di Elena.

3) Cherefonte è citato come amico di Socrate anche in Platone, Apologia Socratis 20e-21a, dove si dice che Cherefonte fu amico del partito popolare, che nell'ultimo esilio andò in esilio con i popolari (dopo la restaurazione dell'oligarchia ad Atene nel 404 a.C.) e che con essi tornò ad Atene (dopo la caduta del governo dei trenta tiranni nel 403 a.C.). Socrate racconta l'aneddoto di Cherefonte che si reca a Delfi e domanda alla Pizia se ci sia qualcuno più sapiente di Socrate, e della risposta enigmatica della Pizia, che «più sapiente di Socrate non c'è nessuno», chiamando a testimone il fratello di Cherefonte, perché Cherefonte, all'epoca dell'Apologia, nella primavera del 399 a.C., era già morto.

4) Polo fu discepolo di Gorgia. Insieme a Gorgia di Leontini e a Prodico di Ceo è citato in Platone, Theages 127e, a proposito di coloro che professano di essere capaci di educare i giovani e che sanno convincerli, nelle città in cui giungono, a frequentare la loro compagnia pagando per questo molto denaro. In Platone, Phaedrus 267b-c, vengono citati i titoli di due trattati di retorica, i Templi delle Muse dei discorsi, di cui pare che Polo avesse parlato, e i Templi delle Muse delle parole, scritto da Licinnio di Chio, altro discepolo di Gorgia, e da costui donato a Polo «per la composizione del bello stile». Platone menziona un libro, verosimilmente un trattato di retorica, scritto da costui (cfr. più avanti: 462c) e lo chiama esperto delle dottrine di Anassagora (cfr. 465d).

5) Questo Erodico fratello di Gorgia, medico, non è il celebre medico Erodico di Selimbria, citato da Platone in Protagoras 316e e in Repubblica in 406a-b.

6) Il fratello di Aristofonte figlio di Aglaofonte è il celebre Polignoto di Taso, attivo alla metà del quinto secolo. Anche il padre Aglaofonte era pittore. Aristotele lo lodava per la sua abilità di etografo. cioè di 'pittore che sa rappresentare i caratteri delle figure' (cfr. Poetica 1450a, 27).

7) Questa formula ricorre in Omero, Ilias, libro 6, verso 211; Odissea libro 1, verso 180. Nel primo caso è Glauco, figlio di Ippoloco, che rende conto della sua stirpe a Diomede: «Ecco la stirpe e il sangue di cui mi vanto di essere» (traduzione di Rosa Calzecchi Onesti); nel secondo caso Telemaco chiede ad Atena, giunta ad Itaca travestita da ospite, chi e donde egli fosse, dove fosse la sua città e chi fossero i suoi genitori, su quale nave fosse giunto (versi 170-177) e chi quei marinai «si vantavano d'essere...», ed essa risponde: «Mi vanto di essere Mente, figlio d'Anchilao saggio». Era la formula usata nel rivelare, o certificare, la propria identità.

8) La formula: «Per il resto è come... », veniva usata nella stesura dei documenti, per introdurre aggiunte o emendamenti, e, come si dice qui, quando venivano registrati i pareri nell'assemblea, per evitare ripetizioni (cfr. Aristotele, Athenaion politeia, 29).

9) Lo scolio era un carne conviviale, composto sui temi tipici del simposio aristocratico. Probabilmente era detto scolio, 'obliquo', dal fatto che i convitati si passavano di mano in mano, obliquamente, secondo alcuni la lira, secondo altri un ramoscello, succedendosi, senza un ordine prestabilito, nel canto di queste strofe. Lo scolio che Platone cita viene attribuito sia a Simonide che ad Epicarmo.

10) Il Consiglio ("Boule"), il più importante organo politico di Atene, era composto di cinquecento membri, cinquanta per ognuna delle dieci tribù, ed era presieduto, a turno, dai cinquanta membri di una delle tribù per un periodo di 35/36 giorni. Durante questo periodo, tali consiglieri prendevano il nome di pritani.

11) All'Assemblea ("Ecclesia") partecipavano tutti i cittadini di Atene che avevano diritto di voto, e vi discutevano le leggi già approvate dal Consiglio.

12) Zeusi, nativo di Eraclea, è il celebre pittore del quinto secolo a.C., citato come Zeusippo di Eraclea da Platone (Protagoras 318b-c). Ne parla Aristotele, Poetica 1461b, 13.

13) Temistocle fu uno dei più celebri uomini politici della prima metà del quinto secolo. Eletto arconte nel 493/492 a.C., fece costruire il porto fortificato del Pireo. Nel 482 convinse gli Ateniesi a costruire una forte flotta, e dopo la vittoria sui Persiani di Serse a Salamina nel 480, ricostruì le mura di Atene. Venne ostracizzato nel 471 e morì in esilio intorno al 462.

14) Pericle, della famiglia degli Alcmeonidi, è legato all'apogeo della polis ateniese. Era imparentato con Clinia, padre di Alcibiade, e divenne tutore di questi alla morte del padre nel 446 a.C. Platone, in Alcibiades 118d-e, dice che Pericle non seppe trasmettere la propria sapienza ai figli Paralo e Santippo, che dovevano essere considerati, nella communis opinio, due sciocchi. Morì nella peste del 429 a.C.

15) Le mura che univano Atene al Pireo.

16) Erodico (cfr. la nota 5).

17) Il pancrazio combinava lotta e pugilato. Pugilato, pancrazio e lotta sono citati insieme anche in Platone, Leges libro 7, 795b. In Euthydemus 27ic-d due sofisti sono paragonati, per la loro abilità, a campioni di pancrazio, e giocando sull'etimo di pancrazio ("pan" 'tutto' e "cratein" 'vincere'), Socrate dice che «sono tali da poter vincere tutti».

La stessa similitudine e lo stesso gioco verbale si può rintracciare qui (cfr. 457a: «Anche il retore, infatti, sa parlare contro tutti e di tutto»).

18) Il detto di Anassagora cui Platone si riferisce era divenuto proverbiale per esprimere l'idea di una mescolanza di cose indistinguibili. Viene citato con lo stesso scopo nel Fedone (72c). Anassagora di Clazomene sosteneva che all'origine le cose esistevano sotto forma di omeomerie ('parti uguali') o "semi", mescolate insieme e infinite in quantità e piccolezza, e che fu l'Intelligenza a ordinare e causare le cose. Nel Fedone (97b e seguenti) Socrate racconta che alla lettura di un libro di Anassagora egli si era dapprima illuso di avere trovato il maestro che gli avrebbe insegnato la «causa delle cose che sono», ma poi, letti i suoi libri, rimase deluso a vedere come egli attribuiva il ruolo di causa ad altre cose (l'aria, l'etere, l'acqua) estranee all'Intelligenza. Nelle Nuvole di Aristofane, Anassagora è l'ispiratore delle stramberie meteorologiche di Socrate.

19) Archelao salì al potere nel 413 e morì assassinato da una congiura nel 399 a.C.

20) Il modo abituale, per i Greci, di indicare il re dei Persiani.

21) Il figlio di una schiava apparteneva per legge al padrone della schiava, chiunque fosse il padre (cfr. Platone, Leges libro 11, 930d).

22) Nicia figlio di Nicerato, di famiglia aristocratica, alla morte di Pericle (nel 429 a.C.) divenne capo del partito oligarchico, opponendosi alla corrente democratica capeggiata da Cleone. Fu fautore della pace del 421 a.C. fra Atene e Sparta (Pace di Nicia). Si oppose alla spedizione in Sicilia contro Siracusa, ma vi fu posto a capo con Lamaco e Alcibiade.

In seguito alla disfatta ateniese venne giustiziato dai Siracusani nel 413 a.C. Compare come uno degli interlocutori nel Lachete.

23) Questo Aristocrate figlio di Scellio può essere l'Aristocrate che Tucidide nomina tra gli Ateniesi che firmarono la pace di Nicia (Libro 5, 19 e 24), oppure quello citato da Aristotele, "Athenaion politeia", 33.

24) L'episodio a cui Socrate fa riferimento è lo stesso menzionato in Platone, Apologia Socratis 32b-c. Fu l'unica volta, per esplicita ammissione di Socrate (ivi, 32a) che egli esercitò un pubblico ufficio, e fu in occasione del processo in cui vennero giudicati i dieci strateghi che dopo la battaglia delle Arginuse del 406 a.C. non raccolsero i morti e i naufraghi. Socrate fu il solo dei Pritani che si oppose a chi voleva giudicarli in massa e non singolarmente come la legge prescriveva.

Il riferimento a questo fatto fa pensare al 405 a.C. come probabile data in cui collocare l'azione del dialogo.

25) Alcibiade visse fra il 450 e il 404 a.C. Fu figlio di Clinia, discendente della ricca e potente famiglia degli Eupatridi, e di Dinomache, appartenente anch'essa ad una stirpe illustre, quella degli Alcmeonidi.

Imparentato con Pericle, nel 406 a.C. venne affidato alla sua tutela (cfr. Alcibiades 118 C). Il tema dei suoi rapporti con Socrate è dettagliatamente sviluppato nel Simposio (215a-219e), dove, sotto l'effetto del vino, Alcibiade racconta agli altri convitati del suo corteggiamento a Socrate e del fallimento dei suoi tentativi di conquistarlo fidando nella propria bellezza, e della scoperta che Socrate, benché frequentasse sempre la compagnia dei belli e benché desse a vedere di struggersi d'amore per essi, in realtà disprezzava la loro avvenenza. Compare come uno degli interlocutori nel Protagora, dove prende le parti di Socrate contro Protagora (336b-d).

26) Pirilampo aveva sposato in seconde nozze Perictione, madre di Platone.

Nel Carmide (158a), viene nominato come zio materno di Carmide, e si dice che si recò più volte come

ambasciatore presso il Re di Persia e presso altri stati del continente. Era soprannominato "allevatore d'uccelli" per i pavoni che aveva portato dalla Persia.

27) Si tratta del dio Anubi, che aveva testa di cane.

28) Serse, figlio di Dario, fu re di Persia dal 486 a.C. La guerra a cui qui si allude è la spedizione di Serse contro la Grecia nel 481 a.C. Dopo aver invaso l'Attica, saccheggiato e bruciato Atene, la flotta persiana venne sconfitta a Salamina nel 480 a.C.

29) Dario regnò sulla Persia dal 522 al 486 a.C. La spedizione contro gli Sciti a cui Platone qui si riferisce avvenne intorno al 513 a.C.

30) Frammento di un carme perduto di Pindaro (frammento 169 Snell-Maehler).

31) Gerione, figlio di Crisaor e di Calliroe, figlia di Oceano. In Esiodo, Theogonia 287-294, si racconta di come Gerione «dalle tre teste» venne trucidato da Eracle nell'isola di Eritia presso i suoi buoi, quel giorno in cui Eracle gli rubò i buoi, dopo aver ucciso il cane Orto e il pastore Euritione nella stalla dove li teneva, e li portò a Tirinto. Questa versione del mito è confermata ai versi 981-983, dove Esiodo dice che Calliroe generò Gerione, «il più forte di tutti i mortali», che Eracle uccise ad Eritia per i suoi buoi.

32) Frammento (185 Nauck) dell'Antiope, perduto dramma di Euripide, che pare trattasse del conflitto fra i figli di Antiope: Anfione, che aspirava alla «vita contemplativa» (il "Theoreticós bios" del frammento 910 Nauck, in cui si rintraccia l'influenza sul teatro euripideo del pensiero di Anassagora), e Zeto, che impersonava invece l'attitudine alla vita pratica e attiva.

33) Omero, Ilias, libro 9, verso 441. Degno di nota è il contesto omerico: Fenice, per convincere Achille a non starsene in disparte dalla guerra a covare la sua ira, gli ricorda quel tempo in cui il padre di Achille Peleo mandò Fenice perché insegnasse al figlio ancora fanciullo, che ancora non conosceva la guerra e le piazze, dove gli uomini si affermano, ad essere buon parlatore ("rétor") e buon artefice di opere.

34) Sono richiami all'Antiope di Euripide (cfr. la nota 32).

35) Questi personaggi non sono noti da altre fonti, tranne Androne figlio di Andozione, nominato nel Protagora (315c), come uno dei sapienti accorsi in casa di Callia in occasione del soggiorno ateniese di Protagora. Di lui si sa che prese parte alla rivolta oligarchica del 411 a.C.

36) Frammento attribuito alla perduta tragedia Polido, nonché alla pure perduta tragedia Frisso (frammenti 639 e 833 Nauck).

37) Nel testo greco si coglie il gioco di parole tra 'corpo' ("soma") e 'tomba' ("sema"). Nel Cratilo (400c), Socrate spiega le diverse etimologie di "soma", dicendo che alcuni lo chiamano "sema" dell'anima, intendendo che essa vi si trova sepolta nella vita presente; che, d'altra parte, poiché l'anima si serve del corpo per esprimere ciò che intende esprimere (in greco "semainein"), anche per questo è corretto denominare il corpo "sema" ('segno'); e che, tuttavia, l'interpretazione più probabile è quella che siano stati i seguaci di Orfeo a chiamare il corpo "soma", considerandolo l'involucro, immagine di una prigione, in cui l'anima sconta la pena delle colpe che deve espiare, affinché si salvi ("sózetai").

Il corpo, secondo questa etimologia, sarebbe la custodia, o prigione, dell'anima, finché questa non abbia pagato per le sue colpe. Quest'ultima spiegazione è probabile che risalga al pitagorico Filolao, citato dallo stesso Platone (Phaedro 61d-62c), dove Socrate, per spiegare la ragione per cui, a detta di Filolao e di altri, non è lecito uccidere se stessi, ripete quello che a questo proposito si dice nei misteri (orfico-pitagorici): noi uomini siamo come rinchiusi in un carcere, e non dobbiamo liberarcene e fuggire, perché gli dèi sono i nostri custodi e noi siamo un possesso degli dèi.

38) Platone potrebbe riferirsi ai pitagorico Filolao oppure ad Empedocle di Agrigento, di cui pare che Gorgia fosse stato discepolo (cfr. Meno 76c). 39) Nella traduzione si perde il gioco dei suoni fra i termini dell'allegoria e quelli dei concetti che si intendono esprimere: le corrispondenze sono fra "píthos" ('orcio'), "pithanós" ('credulo'), "peisticós" ('facile a persuadersi'); fra "anóetos" ('privo di senno') e "amuetos", sul quale si innesta un ulteriore doppio senso: significa infatti 'non iniziato ai misteri', ma anche 'che non trattiene in sé', 'che non stagna', 'aperto'; e fra "Aides" ('Ade') e "aidés" ('invisibile').

40) Dalla scuola dei Pitagorici. 41) "Karádrios" si suole tradurre con 'uccello di torrente', 'piviere'.

Pare che si trattasse di un uccello che espelleva mentre mangiava, divenuto quindi proverbiale per la sua voracità.

42) I grandi misteri a cui si allude sono i misteri eleusini in onore della dea Demetra, che venivano celebrati ad Atene nel mese di Boedromione (dal 15 settembre al 15 ottobre): per accedere ad essi bisognava prima essere iniziati ai piccoli misteri, in onore della dea Persefone, che venivano celebrati nel mese di Antesterione (mese che comprendeva parte di febbraio e parte di marzo).

43) Cinesia fu poeta di ditiramhi, vissuto a cavallo fra il quinto e il quarto secolo a.C. Accusato di aver corrotto il ditirambo, fu preso di mira dalla satira di Aristofane che lo cita più volte (cfr. Aves 1377; Ranae 153 e 1437; Ecclesiazusae 330).

44) Su Temistocle cfr. la nota 13. 45) Cimone, figlio di Milziade, fu uno dei protagonisti della politica ateniese nella prima metà del quinto secolo a.C. Capo del partito aristocratico, come generale aveva condotto numerose spedizioni contro i Persiani; pare che grazie alla propria ricchezza si fosse creato una vasta clientela politica (cfr. Aristotele, "Athenaion politeia" 27).

Venne ostracizzato nel 461 a.C. Milziade, padre di Cimone, fu un celebre politico ateniese. Nato intorno ai 540 a.C., nel 490 a.C., in qualità di stratega, sconfisse i Persiani a Maratona. In seguito fu accusato di essersi venduto al re di Persia e condannato a pagare una multa di 50 talenti, ma morì prima di pagare. La multa venne poi pagata dal figlio

Cimone.

46) Su Pericle cfr. la nota 14.

47) «Dare una testa al discorso» e «non lasciare il discorso senza testa» sono espressioni proverbiali che ricorrono, ad esempio, nel Filebo (66d) e nelle Leggi (libro 6, 752). 48) Epicarmo fu un commediografo attivo in Sicilia tra il sesto e il quinto secolo. Platone ne parla nel Teeteto (152e), dicendo di Epicarmo che egli fu il più grande poeta nel genere della commedia. Dai frammenti rimasti, pare che le sue commedie fossero di carattere moraleggiante. Da esse si ricavarono raccolte di massime. Il verso di Epicarmo qui menzionato (23 B. frammento 16 Diels-Kranz = 253 Kaibel) nell'originale suona: «ciò che prima in due uomini dicevano, basto io solo (a dirlo)».

49) Cfr. supra 485e, e la nota 32.

50) Platone qui potrebbe riferirsi ai pitagorici Archita di Taranto e Filolao, oppure a Empedocle di Agrigento. 51) L'uguaglianza geometrica era il fondamento del "giusto" aristocratico, come l'uguaglianza aritmetica lo era del "giusto" democratico. Suo era il principio della "giusta proporzione" e della "giusta misura", ed era considerata la via di accesso alla dialettica: secondo la tradizione, Platone avrebbe posto sulla porta dell'Accademia la scritta «Non entri chi non è geometra».

52) Questo concetto doveva essere un luogo comune piuttosto diffuso (più o meno come il nostro «Dio li fa e poi li accoppia»), espresso anche da Omero, *Odyssea*, libro 17, verso 218: «perché sempre il dio appaia il simile con il simile» (è il pastore di capre Melanzio che offende il porcaio Eumeo e Odisseo vestito da straccione). E questo verso di Omero è citato da Platone nel *Liside* (214a), a proposito dell'amicizia, aggiungendo poi che anche negli scritti dei sapienti si dice che necessariamente il simile stringe amicizia con il simile. Con sapienti qui si allude a una tesi specifica, probabilmente quella di Empedocle, che spiegava con le forze cosmiche dell'amicizia e dell'odio l'attrazione e la repulsione tra simili e dissimili.

53) Egina è un'isola che sta proprio di fronte ad Atene. 54) Il Mar Nero. 55) La dracma era una moneta d'argento del valore di sei oboli.

Nell'Apologia di Socrate (20b) Socrate viene a sapere che il sofista Eveno di Paro chiedeva per i suoi insegnamenti un compenso di cinque mine, vale a dire cinquecento dracme.

56) Forse si riferisce al celebre «ma la Moira, ti dico, non c'è uomo che possa evitarla», di Ettore ad Andromaca, nell'*Iliade* (libro 6, verso 488).

57) Si diceva che le maghe della Tessaglia avessero il potere di far scendere la luna, e che pagassero questo potere con la perdita di un organo o di un figlio.

58) «Iniziare a praticare l'arte del vasaio dalla costruzione di un orcio» doveva essere un proverbio molto diffuso. Compare anche nel *Lachete* (187b), sempre a proposito del mestiere di educatore. Il proverbio significa cominciare ad imparare un mestiere mettendo subito mano alle cose più difficili, com'era appunto la fabbricazione dell'orcio o della giara nel mestiere del vasaio.

59) Era un modo di dire per alludere a quegli Ateniesi di simpatie filospartane, e che, a quanto pare, facevano propaganda antidemocratica. Fanatici nell'imitare i costumi spartani, praticavano anche l'arte del pugilato, pestandosi le orecchie, cingendosi i pugni con cinghie di cuoio, frequentando assiduamente le palestre e indossando sportivi mantelli corti (cfr. Platone, *Protagoras* 342b).

60) Cfr. Omero, *Odyssea*, libro 6, verso 120, dove Odisseo, al suo risveglio nella terra dei Feaci, si chiede fra quali uomini sia giunto, se "violenti, selvaggi e ingiusti, oppure ospitali e pii verso gli dèi"; l'associazione di questi aggettivi torna in *Odyssea*, libro 8, verso 575, in bocca ad Alcinoò che chiede ad Odisseo fra quali uomini sia stato, quanti fossero «feroci, selvaggi e ingiusti, e quanti ospitali e pii verso gli déi»; in *Odyssea*, libro 9, verso 175, ed è Odisseo, davanti all'isola dei Ciclopi, che annuncia ai compagni di voler andare con la sua nave e la sua ciurma ad esplorare quelle genti, «se sono violenti, selvaggi, ingiusti, oppure...»; e in *Odyssea*, libro 13, verso 201, quando Odisseo si risveglia in patria, senza riconoscerla, e si chiede fra quali uomini sia giunto, «se violenti selvaggi e ingiusti, oppure...». L'affermazione che Platone attribuisce ad Omero è in realtà una deduzione da quanto dice Omero: se Omero chiama selvaggi gli ingiusti, allora chiamerà docili (addomesticati) i giusti. 61) A proposito dell'ostracismo di Cimone, cfr. la nota 45. 62) Sull'ostracismo di Temislocle, cfr. la nota 13.

63) Su Milziade, cfr. la nota 45.

64) Sul pritano cfr. la nota 10.

65) Tearione era un celebre panettiere ateniese, citato anche da Aristofane. Lo scritto di Miteco a cui Platone allude doveva essere un'Arte culinaria. Della cucina siciliana e in particolare siracusana (Miteco era di Siracusa), Platone parla nella *Repubblica* (libro 3, 404d), come di una cucina sofisticata, che faceva largo uso di pentole e di condimenti (contro l'austera cucina degli eroi omerici, che cuocevano i loro cibi alla brace, senza condimenti, e degli atleti che li imitavano).

La Sicilia aveva fama di paese dissoluto e dedito ai piaceri della gola e della carne; della sua "dolce vita" e dei suoi banchetti Platone ne parla nella *Lettera* 7, 326b-d, come di una vita «passata ad ingozzarsi».

Sarambo doveva essere l'oste di qualche commedia.

66) La Misia era una regione dell'Asia Minore. Nel *Teeteto* compare l'espressione «l'ultimo dei Misii», nel chiaro senso di «l'uomo più spregevole» (209b). Gli schiavi di Misia dovevano essere considerati gentaglia senza dignità, dediti alla più bassa adulazione.

67) Cfr. Omero, *Ilias*, libro 15, verso 187 e seguenti, sulla spartizione del regno di Crono fra i suoi tre figli Zeus, Posidone e Plutone (Ade).

68) Il Tartaro in Omero è il tenebroso regno dei morti. Nell'Iliade (libro 8, verso 13) Zeus minaccia di gettare nel Tartaro chi fra gli dèi disobbedisca ai suoi ordini. 69) Il gigante, figlio di Giapeto e dell'oceanina Climene, è implicato nel mito dell'acquisizione umana delle "arti" civilizzatrici. In Esiodo, Theogonia 507 e seguenti, Prometeo è definito «dai vari espedienti» e «dai contorti pensieri», e la sua caratteristica è quella di «contendere contro i disegni di Zeus» (cfr. 5. 534). Nelle Opere e i giorni (versi. 42-57) Esiodo dice che se Prometeo non avesse disobbedito al divieto di Zeus e non avesse rubato il fuoco per restituirlo ai mortali, l'uomo non sarebbe stato condannato al lavoro, e in un solo giorno avrebbe potuto raccogliere di che vivere un anno senza fatica. Il nome Prometeo significa 'colui che pensa prima', 'il previdente', 'il preveggenente'. Qui, il Preveggenente viene incaricato di togliere agli uomini la preveggenza. 70) Secondo la mitologia, Minosse e Radamante erano figli di Zeus e di Europa (così nel Catalogo delle donne: frammento 19); Eaco era invece figlio di Zeus e di Egina.

71) Il giudizio di Minosse è rappresentato in Omero, Ilias, libro 11, verso 568. Vengono descritti i supplizi di Tizio (versi 576-581: disteso a terra, due avvoltoi, annidati ai suoi fianchi, gli rodevano il fegato), di Tantalo (versi 582-592: immerso in uno stagno e assetato, quando si piegava per bere l'acqua spariva, e sopra il suo capo pendevano rami carichi di frutti, che il vento levava in alto quando Tantalo si protendeva a toccarli) e di Sisifo (versi 593-600: cercava di spingere un masso sulla cima di una rupe, e quando stava per raggiungere la sommità, lo travolgeva una forza violenta e precipitava al piano).

72) La ricchezza di Tantalo era un'espressione proverbiale. Ateneo, 281b, dice che nel poema del ciclo epico Il ritorno degli Atridi Tantalo, giunto presso gli dèi e soggiornando presso di essi, ottenne da Zeus la facoltà di chiedere qualsiasi cosa desiderasse; ed egli, insaziabile com'era di piaceri, fece richiesta di questi e di vivere come vivevano gli dèi. Zeus si sdegnò, e, non potendo mancare alla promessa, soddisfece la sua richiesta, ma fece in modo che vivesse in eterno turbamento, appendendo sopra il suo capo una pietra, che gli impediva di raggiungere le cose piacevoli che erano lì vicine. 73) Sisifo è menzionato nel Catalogo delle donne (frammento 4), dove è chiamato «Sisifo astuto» ed è detto figlio di Eolo, «re che amministra giustizia». In Omero, Ilias, libro 6, versi 152-154, si dice che Sisifo visse in Efira, città nella valle di Argo, ed è detto «il più astuto degli uomini». Nell'Odissea (libro 11, versi 593-600) viene descritto il suo supplizio (cfr. la nota 72), ma non viene spiegato il motivo della sua condanna. Secondo altre fonti, Sisifo sarebbe stato un celebre predone.

è citato da Platone insieme ad Odisseo nell'Apologia di Socrate 41c, come esempi di personaggi che Socrate sarebbe felice di incontrare e di interrogare nel mondo di là. L'astuzia è ciò che accomuna Sisifo ed Odisseo.

74) Tizio figlio di Gaia, secondo Omero, Odyssea, libro 7, verso 324, abitava nell'Eubea. Il suo supplizio viene descritto nell'Odissea (libro 11, versi 576-581; cfr. la nota 72), punito nell'Ade per aver usato violenza a Letò. 75) Tersite è il personaggio descritto da Omero, Ilias, libro 2, versi 216-221, come «il più brutto degli uomini a Ilio venuti: era sbilenco, zoppo d'un piede; inoltre le spalle incurvate, contratte sul petto; e aguzza sopr'esse si levava la testa, fiorita di rada peluria.

Odiosissimo egli era, in specie ad Achille e Odisseo, ché li pungeva spesso» (traduzione di Mario Giammarco). Era maldicente e godeva ad offendere i re, parlando di essi «con lingua confusa». Odisseo lo chiama «arguto oratore» (cfr. 5. 246). Platone lo menziona anche nel mito di Er (Respublica, libro 10, 620c), dove l'anima di Tersite «il buffone», sorteggiata fra le ultime a compiere una scelta, sceglie la vita di una scimmia. 76) Su Aristide figlio di Lisimaco, cfr. Erodoto, libro 8, 79-82; Tucidide, libro 1, 91 e soprattutto la Vita di Aristide di Plutarco.

77) Cfr. Omero, Odyssea, libro 11, verso 569.

78) Si riferisce ad Eaco (cfr. la nota 70). 79) Benché non pare che qui si tratti di una citazione, questo concetto, nella Repubblica (libro 2, 361b) è espresso con le parole di Eschilo.

Septem 592-594: «l'uomo giusto (...) non vuole sembrare buono, ma esserlo davvero».