

L'ANALISI DELLA FILOSOFIA PLATONICA DEL PIACERE*

Introduzione. La concreta unità del teoretico e del pratico nella *σωφροσύνη* socratica si fondava sul binomio intelligenza-volontà: conoscere il bene e possederlo sono due momenti etici inseparabili. Dalla conoscenza scaturisce l'azione, e la felicità della vita pratica è l'appannaggio necessario della vita teoretica: solo il saggio è felice e solo chi è felice è saggio. Il bene infatti è di per sé desiderabile (1).

Quest'assunto diviene per Aristippo una premessa per affermare l'identità del bene col desiderabile e concludere che è bene tutto ciò che piace (2), e che il piacere è di per sé un bene, anzi l'unico vero bene. Non essendoci altra verità che quella dell'apparenza soggettiva, l'unico criterio di verità è la sensazione, fonte unica d'informazione, e l'unico criterio di condotta è la ricerca e la valutazione del piacere concreto, attuale, pienamente vissuto e non distratto da un ideale ontologico (3), intravisto come un bene unico per tutti. Un criterio di moralità universale in funzione di un ideale di felicità da raggiungere è un'utopia. Il

* Si veda: La genesi della filosofia platonica del piacere (continuazione), "Prometheus" 3, 1977, 121-148.

(1) Cfr. Plat., Apol. 28 a.

(2) Dando al "piacere" un senso epicureo, Lucrezio (II 258) dirà: *Progredimur quo ducit quemque voluptas*; e Virgilio (Buc. 2, 65) ripeterà: *Trahit sua quemque voluptas*.

(3) Ogni singola azione è quindi presa in se stessa, col suo scopo particolare di piacere, senza che la serie infinita degli atti sia legata da un significato morale o da un ideale già determinato: mille fini particolari, che si succedono, proprio come il *πάντα ῥεῖ* di Eraclito che non ha un significato metafisico (cfr. Plat., Philb. 43 a). Del resto, il passato non è più nulla, il futuro non esiste, solo il presente è nostro (cfr. Aelian., Var. Hist. XIV 6). Manca in Aristippo il senso della storia, come continuità di vita, di sapere e di progresso, che si muove verso una direzione ben determinata: senso invece che in un certo senso è presente in Eraclito. L'uomo eracliteo infatti non è un atomo nell'universo con un suo destino particolare, diverso e opposto a quello degli altri, ma obbedisce, se n'accorga o no, a un disegno che però non è possibile rintracciare. Con l'esigenza di una spiegazione metafisica del fenomeno e la condanna della *πολυμαθία* (cfr. fr. B 40: "multiscienza non è intelligenza, *νόσος*"), Eraclito non fa che denunciare i limiti dell'intelligenza umana. Aristippo invece, lasciando da parte questa tensione dell'anima di fronte al sapere, che resta praticamente irraggiungibile, considera inutile l'approfondimento filosofico in senso verticale e si limita all'estensione della scienza in senso orizzontale di semplice nomenclatura. Cfr. R. Laurenti, Eraclito, Roma-Bari 1974, 28 e 36-37.

piacere non ha nulla a che vedere con la verità e la moralità: in sé e per sé il piacere è sempre un bene, e tutti i mezzi utili per conseguirlo sono buoni (4). Non ci sono quindi piaceri buoni e piaceri cattivi, come non esistono piaceri veri e piaceri falsi. Se una differenza c'è, è solo quantitativa, d'intensità: qualitativamente, tutti i piaceri si equivalgono, e se una distinzione c'è, è solo soggettiva, di scelta, fondata sulle conseguenze dell'azione piacevole (5).

Questa distorsione dell'insegnamento socratico, col sostituire al motivo astratto del Bene universale il motivo pratico del piacere concreto, destituisce la vita teoretica di ogni valore e spezzava l'unità socratica del teoretico e del pratico. Ma l'edonismo non è solo una semplice alterazione dell'insegnamento socratico. Aristippo, il più "raffinato" dei discepoli di Socrate, aveva fondato il suo relativismo etico sul relativismo cosmico di Eraclito e sul relativismo psicologico di Protagora. Quando Platone vorrà sostenere la difesa dei valori della vita teoretica e fare la critica dell'edonismo, dovrà necessariamente risalire al problema del divenire e della sensazione, e precisare il significato ontologico del bene universale. Il principio delfico "conosci te stesso", che in Socrate ha un senso morale (6), assume in Platone un senso conoscitivo e diviene principio di scienza universale: per meglio conoscere l'uomo, bisogna conoscere il cosmo che lo circonda. La visione scientifica si allarga. L'indagine antropologica del piacere implica necessariamente quella dell'essere, che non è solo una modalità transitoria del soggetto o una realtà del mondo soprasensibile, unica e indivisibile, incomunicata e incomunicabile, oggetto di pura contemplazione. L'Essere non è tutto oggetto, c'è pure un essere che è soggetto, e c'è quindi una gerarchia di rapporti morali, diversa dalla gerarchia puramente logica dell'Essere o puramente modale del divenire. Anche il piacere entra nella gamma di questi valori morali, perché anche il piacere, benché solo indirettamente e non di per sé, ha una sua esistenza e una sua finalità: quella di significare la presenza nell'uomo del Bene universale (7).

(4) Cfr. Diog. Laert. II 88.

(5) Aristippo è, in fondo, un precursore di Bentham: la *σωφροσύνη* (l'intelligenza diretta a uno scopo pratico) e l'*ἐγκράτεια* (padronanza di sé) divengono in pratica "prudenza utilitaria e calcolatrice". Cfr. A. Aliotta, *Problema morale e Educazione morale*, Napoli 1950^s, 30.

(6) Nella poesia gnomica e nei sette savi, il principio delfico *γνώθι σαυτόν* aveva un senso cosmico religioso: riconoscersi quel che si è, cioè mortali e non immortali come gli dei. Socrate ne fece un principio morale: l'uomo deve conoscersi per essere migliore.

(7) Cfr. G. Grieco, *La genesi della filosofia platonica del piacere*, "Prometheus" 3, 1977, 121-148.

Nella ricerca che ci proponiamo sulla filosofia platonica del piacere, ci è sembrato opportuno sottolinearne la necessità: di fronte al relativismo cosmico e psicologico, chiamati in causa dal relativismo etico per negare ogni valore alla vita teoretica, l'indagine platonica deve necessariamente estendersi anche al piacere, se vuol concludere con la difesa dei valori etici universali. Ci prefiggiamo di chiarire che è Platone a introdurre un concetto positivo del piacere, in opposizione al concetto negativo di Aristippo, e non condividiamo l'incoerenza segnalata da N. Abbagnano (8) fra la nozione platonica del piacere, definito relativisticamente come antitesi alla tesi del bisogno, e l'esistenza di piaceri assoluti, disinteressati e puri, ritenuti unici veri piaceri, perché non legati all'esigenza del bisogno. Se il piacere richiede per definizione la preesistenza del termine opposto, come può esistere un piacere che prescindendo dall'esistenza del dolore? E' mai possibile concepire assolutamente e positivamente il piacere, quando lo si è definito relativisticamente? Platone lo sostiene senza contraddirsi e noi cercheremo di spiegarlo senza distonia.

1. *La necessità dell'analisi platonica del piacere.* La definizione del piacere in voga al tempo di Platone era quella di Aristippo di Cirene: il piacere è "un movimento sensibile dolce e gradevole" (9), che non ha nulla a che vedere con la verità, la moralità e il progresso. Aristippo, come Platone, era stato discepolo di Socrate (10), ma nel formulare la dottrina dell'edonismo s'era ispirato al relativismo di Eraclito e al soggettivismo di Protagora, subordinando così lo studio del piacere a quello della conoscenza sensibile e in definitiva allo studio del movimento (11).

(8) Cfr. N. Abbagnano, *Filebo*, Torino-Napoli 1940, 86, n. 2: "Evidentemente l'esistenza di piaceri puri è direttamente contraria alla tesi che il piacere sia una liberazione dal dolore".

(9) *Diog. Laert.* II 86; cfr. *Cic.*, *De off.* III 33. Non c'è quindi un piacere in riposo catastematico, consistente nella privazione del dolore (come insegnerà Epicuro) perché, precisa Aristippo, l'assenza di dolore, come l'assenza di piacere, non è un movimento. Il primo a considerare il piacere in riposo, come uno stato d'animo, sarà Aristotele, che rinnovando la nozione di movimento, modificherà anche quella del piacere. Tuttavia, per conformarsi al linguaggio ordinario, Aristotele continuerà a definire il piacere "un movimento dell'anima".

(10) Aristippo fu il primo dei socratici a insegnare a pagamento secondo l'uso dei Sofisti (*Xen.*, *Mem.* II 1, 8-9). Quando, per riconoscenza, mandò a Socrate del danaro che aveva ricevuto per l'insegnamento impartito, questi glielo rimandò indietro dicendo che il suo demone gli impediva di accettarlo (*Diog. Laert.* II 65). L'episodio è significativo.

(11) Il piacere non è altro che un'emozione sensibile, ma per definirlo si analizza il fenomeno totale della sensibilità nel suo duplice aspetto emotivo e sensitivo; e si finisce per considerarlo alla stregua di una sensazione qualsiasi come quella del

Eraclito era stato il primo a concepire la dinamica dei contrari (12) ed a riconoscere nella guerra il principio generatore di tutte le cose (13): una dialettica nuova, una "logica mistica" che scopre l'identità di una cosa nel suo contrario (14) e fonda la continuità del divenire sulla relatività di ogni essere (15). Nelle manifestazioni dell'infinito assoluto, tutto è indeterminato e indeterminabile, anche il movimento e la sensazione (16): tutto è relativo e niente realmente esiste. Prota-

caldo e del freddo. E poiché la sensazione è all'origine dei fenomeni della conoscenza e come tale implica la nozione di movimento, anche il piacere è definito come un movimento. Si forma così una triade inscindibile e la nozione negativa o positiva del movimento determina la definizione negativa o positiva della sensazione e del piacere.

(12) Che la realtà sia sostanziata di contrari è una concezione anteriore a Eraclito. Ma si trattava di una concezione statica dei contrari, che pur opponendosi, restano però nella loro individua fisionomia l'uno di fronte all'altro, senza scontrarsi nella cosa stessa. Cfr. C. Diano, *Il concetto della storia della filosofia nei Greci*, in: *Grande Antologia Filosofica*, Milano 1955, 265; G. Martano, *Contrarietà e dialettica*, Napoli 1972, 19.

(13) Cfr. R. Laurenti, *Eraclito*, 129-140: *La guerra e i frammenti del flusso*.

(14) Così p. es. il divergente è convergente, in quanto solo il convergente può divergere, e solo il divergente può convergere. In altre parole, il contrario di una cosa non può essere abolito, senza abolire la cosa stessa in cui si realizza. Cfr. Laurenti, o. c., 99-100.

(15) La continuità del divenire eracliteo esclude infatti ogni tipo di realtà esistenziale in se stessa costituita e stabile: se questa esistesse, sarebbe come sospendere il succedersi incessante delle cose e negare la continuità stessa del divenire. L'essenza di una cosa quindi non è statica, ma dinamica, ed è determinata dall'equilibrio realizzato dalla tensione di due forze opposte: una concordanza di forze, che per loro natura non sono portate a cospirare insieme e che per coincidenza diventano inseparabili, fondando l'armonia dei contrari. Cfr. Plat., *Soph.* 242 d: "Alcune muse ioniche e sicule (cioè Eraclito e Empedocle) concordano in ciò che è più sicuro affermare, che l'essere è molteplice e uno, ed è tenuto insieme da inimicizia e amicizia".

(16) Il movimento eracliteo è un puro succedersi di rapporti: un equilibrio di tensione di forze opposte, rotto incessantemente da un nuovo rapporto di tensione: cfr. Plat., *Theat.* 182 b. Il movimento della conoscenza sensibile si riduce quindi a una pseudoconoscenza e si limita a scoprire le leggi di questi rapporti. In fondo, il *λόγος* eracliteo non è per il mondo sensibile un principio d'intelligenza cosciente, ma piuttosto una legge immanente secondo la quale s'opera il divenire: cfr. Plat., *Theat.* 152 d, 160 d; Aristot., *Metaph.* A, 3, 284 a. Eraclito denuncia e l'incompletezza dell'interpretazione fisica e l'impossibilità di raggiungere quella metafisica (cfr. Arist., *Rhet.* III 5, 1407 b 11). L'anima non è spirito (Eraclito non possiede il concetto di spirito) ma è incorporea (*ἄσωματώτατον*; cfr. Arist., *De anima*, A 2 405 a 26), capace di cogliere il *λόγος* eterno, ma ogni punto d'arrivo è un punto di partenza e non riesce mai ad attingerne la profondità del suo significato: dinanzi all'eternità del *λόγος*, l'uomo scopre la sua insormontabile insipienza. La ricerca che ogni uomo deve imporsi è di scoprire la legge del divenire, che è legge di

gora invece era stato il primo a concepire la dinamica dell'individuo e a riconoscere nell'uomo la misura di tutte le cose (17): un'introspezione psicologica nuova che svalutando la conoscenza sensibile (18) affida la soluzione di tutti i problemi al solo metro dell'intelletto umano e fonda la relatività del giudizio soggettivo sulle sole risorse personali e sulla buona fede di ogni singolo individuo.

Aristipppo fu il primo a trasferire in campo etico il relativismo cosmico dell'uno e il relativismo psicologico dell'altro, dando così origine a quel tipico relativismo etico, individualistico ed opportunistico, che faceva dell'individuo l'unica cosa certa e l'unica "misura" delle sue azioni. Come la Natura è un Proteo universale, le cui metamorfosi nel suo perpetuo divenire son tutte regolate dalla dinamica dei contrari, che eliminando la staticità dell'essere, lo rende inafferrabile; così pure ogni singolo individuo è un Proteo particolare, le cui metamorfosi nel campo etico son tutte regolate dalla dinamica dei suoi interessi, che misconoscendo l'oggettività dei valori morali, li misura e li valuta in base a un criterio puramente soggettivo e utilitario (19). Nel vortice di questo relativismo cosmico, psicologico ed etico, l'unica fonte morale è l'individuo e l'unico rapporto etico è il piacere: un "movimento sensibile dolce e gradevole" che scaturisce dall'equilibrio instabile di forze contrarie e che, pur essendo un bene per ogni singolo individuo, in se stesso

vita perché esprime il ritmo della presenza del *λόγος* nelle cose: ascoltare la voce che viene dalle cose e annuncia il *λόγος*, questa è saggezza (cfr. fr. B 50: "Non ascoltare me, ma il *λόγος*, è cosa saggia"). Nelle sue parole il saggio non farà che riprodurre lo scandirsi delle cose. Il *λόγος*, parola universale, è in stretto rapporto con la parola particolare del saggio.

(17) Cfr. Plat., *Theaet.* 152 a. Protagora aveva formulato l'assioma che "l'uomo è misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono, di quelle che non sono in quanto non sono", nello scritto *La Verità o Discorsi demolitori*, capaci di "demolire" tutte le ragioni dell'avversario. Questa conclusione della Sofistica formulata da Protagora era una dinamite: solo giudice di ciò che gli conviene, l'uomo migliore è necessariamente il più forte. Infatti, "la ragione del più forte è sempre la migliore" dirà Trasimaco (cfr. Plat., *Resp.* I 336 b) e Callicle (cfr. Plat., *Gorg.* 482 c) preciserà: "E' meglio commettere che subire ingiustizia".

(18) Protagora aveva dimostrato che l'esperienza sensibile è relativa a ciascun individuo e alla sua condizione del momento: il *λόγος* individuale è quindi di carattere soggettivo e relativo, mutevole, oggetto solo di opinione. Ma se il saggio non ha il mezzo di far nascere nell'animo pensieri che siano "più veri", può intanto coltivarne di quelli che sono "più utili" e "più piacevoli": la saggezza è l'arte di esser felici. A quest'arte di ben pensare, il saggio deve unire l'arte di ben parlare, che gli permetterà di fare apparire "più verosimile" ciò che dice e di rendere "più convincente" il discorso.

(19) Cfr. Cic., *Cato maior* 13, *divinus Plato escam malorum voluptatem appellat*; cui fa eco Sen., *Epist.* 110, 10 *voluptati indulgere initium omnium malorum*.

non ha e non può avere un senso positivo, temporale e morale (20).

Nasce così l'edonismo che fa dell'individuo un superuomo e del piacere l'unico suo bene: un'autosufficienza psicologica e morale che, insinuando col distacco dalle cose e col dominio delle passioni la padronanza di se stessi (21), introduce l'autonomia etica (22); e riconoscendo nel piacere l'unica felicità esistenziale, introduce la giustificazione di tutto ciò che rappresenta un mezzo per raggiungerlo. Con la dinamica dell'individuo e l'esaltazione del piacere, Aristippo, il "cane reale" (23), ripudiava quindi l'insegnamento morale di Socrate, centrato sulla virtù in senso assoluto ed universale (24), e professava una morale storicistica ed opportunistica fondata sulla discrezione momentanea di ogni singolo individuo (25) e affidata alla pratica della virtù in senso relativo e particolare. Unico criterio di verità e di condotta è quindi il piacere stesso che ne deriva: solo il giudizio soggettivo è infatti incontestabile. Vivere la vita e viverla nel modo più piacevole, era questo il nuovo messaggio edonistico.

(20) Il bene supremo non è dunque il piacere in astratto, ma il piacere in concreto, attuale, momentaneo, che fa astrazione dalla durata e dalla successione. Quindi ogni singola azione prescinde dalle altre e va presa in se stessa col suo scopo particolare di piacere. Cfr. Clem. Alex., Stromata II 417.

(21) Diog. Laert. II 75, citando Sotione, riferisce la celebre frase di Aristippo a proposito di Laide che l'aveva seguito da Corinto ad Atene: "La possiedo, senza esserne posseduto". Questo distacco dalle cose e questa padronanza di se stesso, che caratterizzavano la personalità di Aristippo, sono lodate da Orazio, Epist. I 1, 18-19: *nunc in Aristippi furtim praecepta relabor/ Et mihi res, non me rebus, subiungere conor*.

(22) In un dialogo fra Socrate e Aristippo, centrato sull'edonismo, Senofonte fa dire a Socrate che chiunque ricerca il piacere dipende necessariamente dagli uomini e dalle cose: Memor. II 1, 8-9.

(23) Così lo soprannominò Diogene (cfr. Diog. Laert. II 66).

(24) L'edonismo di Aristippo suscitò la più fiera opposizione dei Socratici, di Senofonte in particolare e soprattutto di Platone. La diatriba Platone-Aristippo diede origine a tutta una letteratura aneddottica che affiora in Diogene Laerzio. Significativo è il gesto di Dionigi di Siracusa che dà del danaro ad Aristippo e a Platone un libro (II 81). Come pure significativo è il comportamento dei due dinanzi all'invito di Dionigi rivolto a tutti i convitati di vestirsi da donna per danzare: Platone rifiutò, l'altro lo fece volentieri. (II 78). Ma tutti questi aneddoti non hanno che uno scopo: sottolineare il contrasto di pensiero e di vita dei due filosofi. Cfr. L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris 1923, 204.

(25) Il pensiero di Eraclito è ben altro: se da una parte la *φύσις*, con tutte le sue inclinazioni e attività, è fonte di ogni bene per l'uomo, d'altra parte, mancando l'uomo di ogni conoscenza, deve sforzarsi per acquistarla se vuol godere. L'uomo infatti gode della ricerca e della ragione come i buoi godono nel mangiar ciccherie (fr. B 4). Cfr. R. Mondolfo, *Moralisti greci*, Napoli 1960, 23. "L'individuo è quindi responsabile delle proprie azioni e non può biasimare Dio per i difetti del proprio

In fondo, i responsabili del relativismo etico di Aristippo e della sua definizione del piacere erano Eraclito e Protagora: l'uno, considerando l'essere prigioniero del perpetuo divenire, ne escludeva la staticità, l'altro, considerando l'essere prigioniero delle facoltà umane, ne escludeva la trascendenza. A Platone, che intraprende la confutazione dell'edonismo cirenaico, urge quindi una revisione del fenomenismo eracliteo e del soggettivismo di Protagora. E' necessario ripristinare la staticità trascendentale dell'Essere, come termine fisso e punto di riferimento dei fenomeni cosmici e psicologici, per determinare poi quel che di relativo e di assoluto c'è nel rapporto del divenire e quindi in quello del movimento, della sensazione conoscitiva e soprattutto nel rapporto del piacere (26).

L'aporia eraclitea fondamentale è la mancanza di un punto di partenza immobile ed immutabile: nel perpetuo divenire, inizio e fine coincidono come in un cerchio. Platone scopre questo punto immobile fuori del divenire e ne fa la ragion d'essere del divenire stesso. Il mondo sensibile del divenire è concepito infatti come dotato di realtà mutevoli,

carattere" (cfr. T. A. Sinclair, *Il pensiero politico classico*, trad. it., Bari 1973, 40). Ma Aristippo, il "raffinato", fa con Eraclito come ha fatto con Socrate e si ferma solo al primo aspetto del pensiero eracliteo.

(26) Aristot., *Metaph.* A 6, 987 a 32, scrive: "Da giovane Platone, essendo stato dapprima amico di Cratilo e sempre seguace delle teorie eraclitee, secondo cui le cose sensibili sono sempre in flusso (*ἀεὶ ῥεόντων*) e non si dà scienza di esse, continuò a pensare così anche in seguito". Ma fino a che punto lo Stagirita ha capito Eraclito? Egli stesso (A 4) scrive: "Gli scritti di Eraclito è una fatica interpretarli, perché non si vede a che si appoggi una parola, se a quel che segue o a quel che precede". Ecco perché poi in *Metaph.* III 3, 1005 b12, scriverà a proposito del principio di contraddizione: "E' impossibile che uno ritenga che la stessa cosa sia e non sia, come alcuni pensano che dica Eraclito". Eraclito non s'è posto il problema del principio di contraddizione; ponendoselo avrebbe risposto con una distinzione: "in re", non solo è possibile che una cosa sia e non sia, ma è certo, perché solo la 'coincidentia oppositorum' è operativa; ma questa unità dei contrari, espressione di due forze opposte che si equilibrano, necessaria per l'esistenza attuale di una cosa, non significa, 'in sé', identità dei contrari: ogni cosa è quel che è, anche se la sua esistenza dipende dall'equilibrio di forze opposte. La tensione sulla quale si costituisce una cosa è la stessa di quella sulla quale si costituisce il suo contrario; ma, in senso assoluto, una cosa non è l'altra. Il principio di identità è rispettato. Quindi o l'espressione di Aristotele è imprecisa o è mancanza di comprensione. Cfr. G. Reale, *Aristotele, La Metafisica*, Napoli 1962, I, 332; W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1966, I, 264; Laurenti, *Eraclito*, 118-122. Il divenire di Platone è ben diverso da quello di Eraclito: il primo, parte dell'Essere e termina all'Essere: anche se indirettamente, esprime l'esistenza di un *quid* reale; il divenire di Eraclito, invece, non termina all'essere e si fonde su una *synassi* del *λόγος* (somma di tutti i contrari): non esprime l'esistenza ma il ritmo del *λόγος* nascosto, che è nelle cose. Cfr. A. Maddalena, *Sulla cosmologia ionica da Talete a Eraclito*, Padova 1940, 239, n. 1.

scaturite per imitazione dal mondo soprasensibile delle Idee, realtà assolute, eterne e immutabili, verso cui, nel loro divenire, queste realtà partecipate sono incessantemente orientate: un mondo mobile che riceve il suo valore di realtà contingente da un mondo immobile superiore e trova in esso la ragion d'essere della sua mobilità. Il divenire quindi non è solo la matrice di rapporti immanenti, indefiniti e indefinibili: nel divenire c'è pure un elemento permanente che, se non ha il motivo dell'esistenza in se stesso, desume il suo valore di realtà da un rapporto che trascende il divenire e lo mette in comunicazione con la realtà assoluta.

Introducendo il monismo di Parmenide nel fenomenismo di Eraclito, Platone creava la categoria dell'essere contingente: un essere che è reale solo in quanto partecipa dell'Idea dell'Essere che è fuori di lui, ma è contingente perché, non avendo in se stesso il motivo dell'esistenza, è solo una potenza in divenire (27). Mentre il divenire eracliteo è quindi la manifestazione dell'infinito assoluto, in cui tutto è relativo e niente realmente esiste, il divenire platonico invece è l'espressione di realtà partecipate che indirettamente esistono, anche se non esistono pienamente e indipendentemente: una matrice di esistenze relative delle esistenze contingenti, che non arriveranno mai all'esistenza piena ed intera; una sintesi di essere e non essere, di determinato e indeterminato, di unità e molteplicità.

Anche il movimento quindi, la sensazione ed il piacere, che Eraclito riteneva fenomeni completamente indeterminati e indeterminabili, sono considerati da Platone delle realtà indirettamente determinate, anche se i loro elementi costitutivi muoiono nello stesso momento che nascono. Così, mentre il movimento eracliteo si fonda solo sulla quantità e l'intensità, e manca quindi di un principio di determinazione, il movimento platonico si fonda invece sulla qualità o direzione ed è concepito in rapporto a qualcosa di immobile, che diventa il suo principio di determinazione: il movimento è tale solo perché tende verso un fine. Ma, poiché questo fine, che provoca la tensione, è fuori del divenire, il movimento resta solo indirettamente qualificato: l'elemento positivo determinante non è quindi nel movimento, ma fuori (28).

(27) Aristotele dimostrerà che l'elemento statico, punto di partenza del divenire, non è fuori del divenire, ma nel divenire stesso; e che l'essere contingente non è solo potenza in divenire, ma è già in se stesso una realtà attuata, un'essenza costituita, ha già in se stesso il motivo dell'esistenza: è in potenza non per divenire se stesso, ma per divenire un'altra cosa.

(28) Per Aristotele invece l'elemento positivo determinante è nel movimento stesso. Nel divenire platonico il movimento è la tensione di un essere contingente

Non solo il movimento necessita di un punto immobile che lo determini, ma anche la sensazione: questa, essendo il punto di partenza della conoscenza, suppone necessariamente l'esistenza di un oggetto vero che determinandola la qualifichi (cfr. Plat., Resp. VII 515). L'aporia fondamentale di Protagora è la mancanza di questo oggetto, che Platone scopre invece nell'Idea eterna del Vero. La sensazione non è solo un modo di essere dell'ego: sentire una cosa che non è reale, non è sentire (29); essa nasce dall'incontro dell'oggetto vero col soggetto e suppone quindi due movimenti: l'uno attivo e oggettivo, l'altro passivo e soggettivo. Ci sono dunque nella sensazione due componenti: il sensibile (una qualifica dell'oggetto) e il sentito (un'affezione del soggetto). Anche se non arriverà alla verità completa, la sensazione è l'incontro dell'Idea del Vero nascosta nel mondo delle apparenze sensibili con l'anima del soggetto che l'attinge e ne resta qualificata. La sensazione quindi come il movimento non avendo il motivo della verità in se stessa, appartiene alla categoria del contingente e solo indirettamente è vera (30).

Anche il piacere sensibile appartiene alla categoria del contingente e anch'esso, come le altre realtà partecipate, non avendo in se stesso il motivo dell'esistenza, non esiste pienamente e indipendentemente: muore nello stesso momento che nasce e non arriva mai all'esistenza piena e intera (31). L'aporia cirenaica fondamentale circa il piacere è la mancanza di un criterio di valutazione morale: pur essendo un semplice rapporto quantitativo di intensità, che in se stesso non ha e non può avere una determinazione ed un senso temporale e morale, il piacere è considerato un bene, anzi il sommo bene dell'uomo. Platone introduce

(che in sé è solo una potenza in divenire ed è quindi indeterminato e mobile) verso l'Essere assoluto, determinato e immobile: dei due poli, l'uno (l'indeterminato) è nel divenire, l'altro (il determinato) è fuori del divenire. Nel divenire aristotelico invece, i due poli sono entrambi nel divenire, e il movimento è una potenza in atto, una potenza in movimento per divenire qualcosa, una tensione fra due realtà contingenti del divenire stesso. Col movimento un essere contingente (che in sé non è solo potenza in divenire e quindi mobile, ma è anche una realtà attuata) passa da una potenza o mobilità indeterminata a una potenza o mobilità determinata: dallo stato di potenza a tutto passa allo stato di potenza a una cosa determinata, che diviene il principio di determinazione del movimento stesso e lo qualifica.

(29) Cfr. Plat., Philb. 32 c-37.

(30) Questo puro meccanicismo, cui si riduce la sensazione se spiega la modificazione qualitativa dell'anima, non spiega la percezione che suppone una potenza intima, quella dell'anima che si ripiega su se stessa (riflessione). La coscienza come tale è irriducibile al movimento. Bisognerà attendere Aristotele per un approfondimento in questo senso.

(31) Aristotele sarà il primo a considerare il piacere come qualcosa di essenzialmente positivo, in se stesso costituito.

questo criterio di valutazione morale scoprendo nel piacere sentito un elemento qualitativo, riflesso dalla conoscenza, diverso dall'elemento quantitativo inerente al divenire. C'è dunque nel piacere un elemento quantitativo proprio del divenire e un elemento qualitativo proprio della conoscenza sensibile: quando questi due elementi son là, il piacere è vero e indirettamente positivo, quando invece c'è solo l'elemento quantitativo il piacere è falso e negativo. Il piacere, aveva detto Socrate, dipende dall'intelligenza: non c'è piacere senza conoscenza (32). Il bene è così legato al vero e diviene forma di vita capace di conciliare in sé piacere ed intelligenza: un criterio di valutazione morale fondato su un criterio di valutazione conoscitiva (33).

Il mondo soprasensibile delle Idee, eterne ed immutabili, che è il mondo trascendentale dell'Essere statico, è dunque alla base della spiegazione del mondo fenomenico, della teoria della conoscenza sensibile e della visione etica monastica e politica. Il mondo mobile delle apparenze sensibili, che non avendo in se stesso il motivo dell'esistenza manca di un principio di determinazione che lo qualifichi, riceve così il suo valore di realtà contingente da questo mondo immobile superiore e trova in esso la ragion d'essere della sua mobilità e di tutti i suoi fenomeni. Ecco perché nel Filebo, prima di cominciare la sua indagine sulla natura del piacere, Platone espone brevemente di nuovo la sua teoria generale dell'Essere. La gamma dei piaceri, infatti, riflette la gerarchia dei valori morali del Vero e del Buono in rapporto diretto ai gradi dell'Essere.

2. *La natura del piacere.* L'idea madre che dirige il pensiero di Platone nella prima, nella seconda e nella sua terza fase è sempre l'idea dell'ordine. Tutto ciò che è buono è anche bello, e la bellezza è soprattutto simmetria, armonia, proporzione: risultato diretto dell'ordine. Ordine e bellezza sono le due caratteristiche fondamentali del Bene e nella gerarchia dei valori sono i due valori primordiali. La prima epifania del Bene è l'ordine o perfezione, e la seconda è la bellezza che risulta dall'ordine; la terza epifania del Bene è la verità, oggetto diretto dell'Intelligenza o Mente ordinatrice (34), che è causa dell'ordine e quindi

(32) Cfr. Plat., Philb. 21 c-d. Il piacere senza intelligenza è incosciente e l'intelligenza senza piacere è impossibile.

(33) cfr. la sentenza di Platone in Diog. Laert. III 105: "Ciò che è utile a un uomo non è un bene, se quest'uomo non è molto virtuoso e saggio".

(34) Il primo ad ammettere una mente ordinatrice delle cose fu Anassagora di Clazomene. Plat., Philb. 28 e, così fa dire a Protarco: "... ciò che tu (Socrate) ora dici, mi pare addirittura un'empietà;... asserire invece che la mente ordina tutte le cose, è affermazione degna dello spettacolo che ci offrono il mondo e il sole e la

della bellezza. La scienza del Bene, prodotto genuino dell'esercizio dell'intelligenza, è un'altra manifestazione del Bene, che ha come quinta ed ultima epifania il piacere disinteressato, effetto immediato della bellezza e della conoscenza. Quando l'intuizione platonica contempla il Bene in sé e per sé, lo attinge sotto l'aspetto immediato di Ordine o Perfezione, che ha come prima esigenza la bellezza, e per essere vero ed autentico reclama l'Intelligenza sovrana come causa. Quando poi il bene è considerato come bene per l'uomo, la prima caratteristica del Bene, l'ordine, fonda la scienza del Bene, come oggetto dell'esercizio dell'intelligenza; e la seconda caratteristica del Bene, la bellezza, fonda il piacere disinteressato, come segno inconfondibile della presenza nell'uomo del Bene, conosciuto come ordine e goduto come bellezza (35). In funzione dell'ordine il Bene è quindi perfetto, e come tale è vero ed è bello e come tale è conosciuto e goduto.

a) *Analisi antropologica del piacere*. Chi instaurò l'era dell'Ordine in mezzo a noi, subordinando la cieca Necessità al Bene razionale, fu l'Intelligenza (36) dell'Anima macrocosmica. Esisteva 'ab aeterno', contrapposto al mondo iperuranio delle Idee, lo "spazio vuoto", materiale, corporeo, indeterminato: massa informe, agitata da movimento caotico, principio di "cieca necessità", ribelle e resistente all'azione delle Idee. Il principio di ogni movimento ordinato, che riflette l'ordine delle Idee e costituisce le cose e i fenomeni del macrocosmo è l'Anima Universale, la cui Intelligenza, prendendo a modello le Idee, plasma secondo esse la massa informa.

L'opera dell'Intelligenza, causa ultima dell'ordine universale, che Platone chiama anche Demiurgo o Artefice divino, è metafisicamente doppia. Egli infonde nel mondo una razionalità statica e una razionalità dinamica: la razionalità di forme e strutture, staticamente considerate, che determina lo spazio vuoto e la massa caotica secondo figure geometriche e secondo rapporti matematici; e la razionalità di movimento, che è prin-

luna e gli astri e tutte le rivoluzioni celesti". L'ordine e la perfezione dell'universo dimostrano la presenza in esso di una mente ordinatrice. Nella speculazione teologica del cristianesimo questa argomentazione formerà la prova fisico-teologica dell'esistenza di Dio.

(35) Cfr. A. Lafontaine, *Le Plaisir d'après Platon et Aristote*, Paris 1902, 6: "(Platon) a conçu sa théorie du plaisir, comme tout le reste de sa philosophie, d'après la nature et les lois de nos concepts". Lo studio del piacere è quindi intimamente legato al problema della conoscenza.

(36) Nel Fedone, nella Repubblica e in generale nei dialoghi del periodo precedente, causa dell'ordine, e quindi del macrocosmo, sono le Idee. Ma nel Filebo Platone distingue la causa-*πέρας*, principio limitante e unificante, dalla causa-*αίτλια*, principio attivo ed efficiente: le Idee son causa-*πέρας*, l'Intelligenza è causa-*αίτλια*.

cipio d'ogni movimento ordinato ed è raffigurato come "anima" (37). A sua volta, questa razionalità di movimento o "anima" del mondo si presenta anch'essa sotto un duplice aspetto: quello formale, nel senso che il movimento ordinato segue leggi costanti ed è misurabile; e l'aspetto finale, nel senso che il movimento ordinato tende a realizzare, attraverso il divenire, fini conformi all'Essere del mondo ideale (38). La cieca "necessità" del caos, ribelle e resistente all'azione delle Idee, è così disciplinata dalla razionalità.

Dal macrocosmo si genera poi il microcosmo: dal grande mondo della natura deriva il piccolo mondo dell'uomo. E come il macrocosmo ha un corpo e un'anima, dotata di intelligenza, così anche il microcosmo ha un corpo e un'anima, dotata d'Intelligenza: il corpo dell'universo genera il corpo dell'uomo, e l'Anima universale genera l'anima dell'uomo.

Ma solo nella totalità dell'uomo gli elementi si manifestano nella loro purezza, grandezza e forza; in ogni singolo individuo come in tutti gli esseri viventi dell'universo, gli elementi sono piccoli, impuri, depotenziati e indeboliti. Il nostro corpo è quindi materia conformata in modo da poter servire di strumento all'anima e insieme da ostacolo all'azione dell'anima. L'anima invece nella sua "parte" razionale è realtà immateriale, ingenerata e immortale, e perciò eterna, omogenea col mondo delle Idee, da cui muove e a cui tende: essa è nel corpo dell'uomo il principio di movimento. La funzione sensibile e appetitiva e la funzione volitiva e passionale, "parti" inferiori dell'anima, permettono il collegamento tra la materia corporea e l'anima razionale.

L'anima dunque è nel corpo dell'uomo ciò che è l'Anima del mondo nel corpo dell'universo (39). Come nel macrocosmo il corpo dell'universo è governato dall'Anima del mondo, dotata d'Intelligenza, che ordina il divenire delle cose e stabilisce anni, stagioni e mesi, subordinando la cieca Necessità al Bene universale, così nel microcosmo il corpo dell'uomo è governato dall'anima razionale, dotata di intelligenza, che subordinando il cieco istinto al Bene ordina il divenire dell'uomo, permette al corpo di conservarsi e di curarsi, e rende l'uomo veramente bello e insieme buono. Questo è l'ideale di perfezione che l'uomo deve attuare nella totalità del suo essere, senza riserve, esclusioni o mutila-

(37) La dottrina dell'Anima del mondo è sviluppata da Platone nel *Timeo*. Cfr. anche *Plat., Philb.* 30 b: "sarebbe assurdo supporre che la causa del mondo, mentre ha costruito il mondo con tutti gli elementi che sono nell'uomo, anzi con elementi più perfetti, abbia poi mancato di dare al mondo quello che di più bello e di più nobile c'è nell'uomo, l'anima.

(38) Cfr. E. P. Lamanna, *Il Problema dell'Educazione*, Firenze 1936, 64-65.

(39) Cfr. *Plat., Philb.* 30 a-e.

zione alcuna, in conformità a quell'ordine che per essere razionale determina proporzioni simmetriche di anima e di corpo, e per essere vitale produce nell'anima e nel corpo armonia piena, percepita poi come bellezza perfetta e goduta come perfetta letizia.

Il male è la rottura di quest'armonica proporzione per ogni eccessivo sviluppo dell'anima ai danni del corpo o del corpo a scapito dell'anima: non si deve esercitare il corpo senza l'anima, né l'anima va educata più del corpo (40). L'eccesso o il difetto di uno dei due introduce nell'uomo la sproporzione, lo squilibrio, il male morale o il dolore fisico. Anzi quest'armonia superiore dell'anima e del corpo è un coro a due voci, che suppone e fonde insieme l'armonia dell'anima e l'armonia del corpo. L'anima quindi ha una sua propria armonia, rivelatrice della proporzione esatta, che regna fra le varie parti dell'anima, e il corpo stesso ha una sua propria armonia, conseguenza meravigliosa della proporzione che regna fra i vari elementi del corpo. L'indagine psico-fisiologica sulla natura del piacere e del dolore mostra che c'è un piacere e un dolore per il corpo, come c'è un piacere e un dolore per l'anima, ogni volta che per eccesso o per difetto l'una o l'altra proporzione non è rispettata: l'anima perde la sua armonia di parti, come il corpo perde la sua armonia di elementi; l'uno perde la sanità fisica, come l'altra perde la sanità morale.

Con l'eccesso o il difetto di uno o più elementi, si determina nel corpo vivente un inizio di corruzione, che produce "dolore": il dolore quindi è la rottura dell'armonia fra gli elementi del corpo (41), è disaccordo, squilibrio degli elementi, disordine. Dalla sproporzione fra gli elementi nascono le malattie e dalla necessità di reintegrare la giusta proporzione tra gli elementi nascono i bisogni. Quando la giusta misura, eliminando la corruzione, ripristina l'ordine fra gli elementi e nel corpo l'armonia, si prova "piacere": il piacere quindi è il sentimento che si determina in noi quando, riempiendo il vuoto lasciato dalla deficienza degli elementi o reintegrando comunque gli elementi nella loro giusta proporzione, si ripristina nel corpo l'armonia (42). Dolore e piacere so-

(40) Platone nella Repubblica e nel Timeo per la formazione dell'uomo *καλὸς καὶ ἀγαθός*, bello e insieme buono, domanda la ginnastica per lo sviluppo del corpo, e lo studio della musica e della filosofia per l'educazione dell'anima.

(41) Cfr. Plat., Philb. 31 d: "dissolvendosi l'armonia in noi viventi, si genera insieme a un tempo anche il dissolvimento della loro natura e la generazione dei dolori".

(42) Cfr. Plat., Philb. 31 d: "ritemperandosi codesta armonia e tornando nella propria natura, si genera il piacere". Cfr. anche 32 a: "la sete è corrompimento e dolore e dissolvimento; mentre la virtù dell'elemento umido, che riempie il vuoto prodotto dal secco, è piacere... E la congelazione contro natura dell'umido in un essere vivente, prodotta dal freddo intenso, è dolore; laddove al contrario, quando

no dunque correlativi e "prescindendo dal dolore, non potremmo conoscere mai sufficientemente il piacere" (43).

Ma l'equilibrio o lo squilibrio degli elementi del corpo ha pure un riflesso sull'anima, che teme la sproporzione degli elementi del corpo o ne attende la giusta proporzione. In riferimento agli stati del corpo si determina nell'anima un atteggiamento di speranza o di timore, di piacere o di dolore, che per riflesso accompagna sempre il piacere o il dolore della vita corporea. Oltre il dolore, determinato nel corpo dalla sproporzione degli elementi, c'è quindi il dolore determinato nell'anima dal timore di questa sproporzione. E parimenti oltre il piacere determinato nel corpo dalla reintegrazione degli elementi corporei nella loro giusta proporzione, c'è pure il piacere determinato nell'anima dall'attesa di questa reintegrazione (44).

Ma se il piacere atteso e il dolore temuto sono in proporzione diretta all'attesa e al timore, la serenità di scelta fra i piaceri e la tranquillità di vita di fronte al dolore sono invece in proporzione diretta alla stabilità nel corpo della giusta proporzione dei suoi elementi e in proporzione inversa all'attesa e al timore, e quindi al piacere e al dolore: se un'attesa più lancinante sfocia in un piacere più intenso, turba però la serenità di scelta fra i piaceri, perché profondo è lo squilibrio degli elementi (45). Potenziano quindi la stabilità nel corpo della giusta proporzione dei suoi elementi, si depotenzia la speranza di piaceri ed il timore di dolori, e conseguentemente ci si priva di piaceri intensi e di dolori intensi, ma si fortifica la serenità di scelta fra i piaceri e la tranquillità di vita di fronte al dolore. Il turbamento degli elementi nel corpo è funzione del turbamento dell'anima e la stabilità fisica è funzione della stabilità morale.

Se si potesse fissare e garantire per sempre la stabilità nel corpo della giusta proporzione dei suoi elementi, si avrebbe nell'anima quello stato meraviglioso di stabile indifferenza morale, intessuto di serenità e di tranquillità, e privo di ogni turbamento. Come se gli elementi del corpo non siano più di materia o siano come sottratti all'instabilità del divenire per essere potenziati come quelli degli dei nel loro stato più puro e fissati in un equilibrio indistruttibile, garanzia dell'equilibrio morale

gli umidi tornano nella loro condizione normale e si disciolgono, questo loro procedere secondo natura è piacere".

(43) Plat., *Philb.* 31 b.

(44) Cfr. Plat., *Philb.* 32 c. Già Socrate aveva constatato nella coppia piacere-dolore che la loro specificazione e consistenza veniva proprio dal loro rincorrersi e inseguirsi. Ma era solo una constatazione fornita dall'esperienza e quindi esterna, come le coppie di Eraclito (fr. B III) malattia-salute, fame-sazietà, stanchezza-riposo.

(45) Cfr. Plat., *Philb.* 32 c-e.

dell'anima e della sua beatitudine. La vita degli dei infatti è quella dell'intelligenza: la loro stabile perfezione li sottrae per sempre a quella rottura di armonia che è il dolore e a quella reintegrazione di armonia che è il piacere, e li fissa in eterno in quello stato di indifferenza piena, che privandoli di ogni piacere e di ogni dolore della vita corporea, li colma di beatitudine serena e tranquilla (46). Dalla natura del piacere e del dolore si deduce quindi che è possibile uno stato d'indifferenza piena, nel quale l'armonia degli elementi si mantiene immutata e dal quale si escludono piaceri e dolori corporei (47).

b) *Analisi psicologica del piacere*. Ci sono quindi piaceri propri del corpo, detti di prima specie, ben diversi dai piaceri propri dell'anima, detti di seconda specie (48), perché determinati dal desiderio o aspettativa dell'anima del piacere futuro. L'anima soltanto può desiderare e il suo desiderio è sempre condizionato dalla memoria: unicamente ricordando le circostanze del piacere passato l'anima può aspettarsi o desiderare un piacere futuro. L'esperienza lascia tracce indelebili nella psiche: il piacere che si prova, quando lo stato di sofferenza, causato dalla deficienza di qualche elemento, è stato soppiantato per il ripristino di quel dato elemento, resta impresso nella memoria e si traduce poi in desiderio di piacere, quando si ricade in quel medesimo stato di sofferenza (49). Il desiderio è quindi tendenza dell'anima verso lo stato opposto a quello in cui il corpo si trova (50): è l'anima che determina l'impulso dell'uomo a riempirsi dell'elemento che, per la sua scarsezza, determina lo stato di dolore (51). Nel corpo non c'è che il vuoto, è l'anima che desidera riempire questo vuoto e spinge il corpo a riempirsi: per quanto sia determinato da un vuoto del corpo, il desiderio è proprio dell'anima (52). Ma desiderio, tendenza ed impulso dipendono dalla memoria,

(46) Cfr. Plat., Philb. 33 b.

(47) Questo stato di indifferenza piena, privo di piaceri e di dolori corporei, e colmo di serena e tranquilla beatitudine, sarà l'ideale che Epicuro proporrà al saggio.

(48) Cfr. Plat., Philb. 33 c.

(49) Cfr. Plat., Philb. 34 e-35 b. Quando si ha sete, il corpo difetta dell'elemento acqua rispetto alla giusta proporzione, che tutti gli elementi del corpo devono avere. Propriamente parlando, la sete non è quindi desiderio di bere, ma desiderio di riempire il "vuoto" di acqua col bere, reintegrando così la giusta proporzione di acqua nel corpo.

(50) In tanto c'è il desiderio di riempirsi, in quanto il corpo è vuoto: cioè, proprio perché il corpo è vuoto, deriva all'anima il desiderio di passare allo stato opposto di quello in cui si trova il corpo.

(51) Cfr. Plat., Philb. 35 c. Cfr. Abbagnano, o. c., p. XII.

(52) Cfr. Plat., Philb. 35 b-c e 41 c. Il corpo non ha piaceri o dolori suoi, ma con le sue passioni o modificazioni procura all'anima piaceri o dolori.

come dalla memoria dipende il piacere stesso dell'anima.

La memoria invece è condizionata dalla sensazione, impressione comune dell'anima e del corpo (53). Se i mutamenti del corpo non giungono sino all'anima, sono semplici stati insensibili, non avvertiti dall'anima. I mutamenti del corpo diventano invece stati coscienti, quando l'anima li ha percepiti tramite la sensazione (54). Allora soltanto la memoria entra in funzione: sia come capacità ritentiva o passiva, atta a conservare la sensazione, sia come capacità di reminiscenza o attiva, atta a richiamare e riconoscere i ricordi ed a ricostruire una sensazione (55). La sensazione quindi è all'origine della memoria, e attraverso la memoria è alla base del desiderio, della tendenza, dell'impulso e del piacere. Ma la sensazione stessa per essere ricostruita dalla memoria necessita di un catalizzatore: non si può avere il ricordo di un piacere che si prova nel soddisfare un bisogno, senza che si rinnovi il dolore del bisogno stesso. In ultima analisi, è il dolore del bisogno che accende in noi la speranza di appagarlo, servendoci della memoria, che mediante il ricordo ricostruisce la sensazione dimenticata e dà vita al piacere. Il piacere dunque è figlio del bisogno.

Ma il dolore del bisogno, mediante lo stesso processo interiore, invece di generare il piacere, può generare un dispiacere. Allora invece di avere una tesi e un'antitesi, il dolore del bisogno e il piacere di soddisfarlo, si ha una doppia tesi, un duplice dolore: il dolore del bisogno e il dolore di non poterlo soddisfare; l'uno determinato da un vuoto nel corpo, l'altro determinato da una tensione nell'anima; l'uno fisiologico, l'altro psichico. Tutto dipende dal fondamento della speranza: se la speranza del piacere è fondata e sicura, si genera il piacere, "allora l'uomo, come qualsiasi animale, a un tempo si addolora e gode" (56); se invece la speranza di appagare il bisogno non è fondata e valida, si genera allora il dispiacere e si soffre un dolore duplice, quello del bisogno nel corpo e quello dell'aspettativa nell'anima (57).

3. *La valutazione del piacere.*

a) *Criterio oggettivo.* "Ora — osserva giustamente N. Abbagnano — ridotto il piacere e il dolore dell'anima ad un'aspettativa favorevole o

(53) Cfr. Plat., Theaet., dove si spiega ampiamente la dottrina della sensazione.

(54) Cfr. Plat., Philb. 33 e-34 a, dove si precisa che gli stati insensibili, detti "occulti", non sono però dimenticati, perché si dimentica solo ciò che è entrato nella coscienza.

(55) Cfr. Plat., Philb. 34 b.

(56) Plat., Philb. 36 a. L'anima insieme al bisogno ha la certezza dell'appagamento futuro: piacere e dolore si trovano quindi simultaneamente nell'anima.

(57) Cfr. Plat., Philb. 36 a-b.

sfavorevole, il piacere e il dolore divengono suscettibili della qualifica propria di ogni aspettativa: quella di vera o di falsa " (58). Il piacere dell'anima è dunque vero se l'aspettativa è vera; ma l'aspettativa è vera, se c'è la possibilità che essa venga adempiuta. Se questa possibilità non c'è, l'aspettativa è falsa, e il piacere è falso (59). Il principio della valutazione del piacere e del dolore poggia quindi sull'oggettività dell'aspettativa, che è sempre rivolta al futuro ed è determinata dalla realtà o dalla falsità del suo oggetto. Il piacere dell'anima consiste sempre nell'aspettativa di un piacere futuro: se il piacere si verifica, l'aspettativa è vera e il piacere è vero; ma se il piacere non si verifica, l'aspettativa è falsa e il piacere è falso. La verità o la falsità del piacere è quindi determinata dalla realtà o dalla irrealtà dell'oggetto.

Un parallelismo perfetto si riscontra nel problema dell'opinione, anch'essa rivolta al futuro, e anch'essa determinata come vera o come falsa dalla realtà o dalla irrealtà del suo oggetto (60): l'opinione è vera solo quando l'oggetto, cui si riferisce, si rivela tale quale essa crede che sia. La verità del piacere o del dolore e la verità della conoscenza si fondano entrambe sulla realtà dell'oggetto, e lo stesso criterio oggettivistico determina quindi la valutazione della conoscenza e la valutazione del piacere e del dolore. Ecco perché l'opinione comunica al piacere o al dolore, che vi è connesso, il suo stesso carattere di verità o di falsità.

b) *Criterio soggettivo*. Ma la valutazione del piacere e del dolore è determinata anche da un criterio soggettivo: la bontà dell'agente. Un criterio soggettivo, che in ultima analisi trova anch'esso il suo vero fondamento in un fattore oggettivo d'importanza capitale: l'assistenza

(58). Abbagnano, o. c., p. XII.

(59) Eppure di primo acchito sembra che il piacere e il dolore non possano mai essere falsi, perché in fondo il piacere in quanto piacere e il dolore in quanto dolore sono sempre reali, anche se prodotti da illusione. Quando ci si illude, si spera in un piacere che non verrà: l'oggetto del godimento manca e l'aspettativa è fallace; ma il godimento in sé e per sé, il piacere come tale, c'è ed è realmente goduto; proprio come nella opinione: anche se l'oggetto su cui l'opinione verte è dubbio o inesistente, l'opinione come tale c'è sempre, ed è certa. Cfr. Plat., Philb. 37 a-c. Nel dialogo, questa è la tesi di Protarco, ma Socrate, e per lui Platone, dimostrerà il contrario: come c'è un'opinione vera e un'opinione falsa, così c'è pure un piacere vero e un piacere falso. Che il godimento, come tale, e l'opinione, come tale, siano dei fatti reali, ciò non impedisce che possano essere a volta veri e a volta falsi: la loro esistenza soggettiva non implica la valutazione della loro esistenza oggettiva.

(60) Cfr. Plat., Philb. 37 d-39 e: "A me pare che allora la nostra anima assomigli a un libro", sul quale (Philb. 38 e) vengono a iscriversi le sensazioni, le impressioni e le immagini degli oggetti, intorno ai quali si forma l'opinione: se l'oggetto dell'opinione è reale, sensazioni, impressioni e immagini son vere e anche l'opinione è vera; ma se l'oggetto dell'opinione non esiste, l'opinione è falsa.

divina, che non delude mai le speranze dei buoni. Gli dei son sempre veraci e non ingannano mai: se dunque nell'animo degli uomini dabbene spunta il fiore della speranza, la loro attesa non può essere vana e il fiore porterà il suo frutto. Col favore degli dei le aspettative dei buoni son sempre appagate e i loro piaceri son sempre veri. L'albero cattivo porta invece frutti cattivi: le speranze dei malvagi son frustrate e i loro piaceri son falsi. L'esame introspettivo diventa quindi criterio di valutazione, e il piacere dell'uomo buono è vero, mentre il piacere dell'uomo cattivo è falso (61).

Affiora così indirettamente l'intima convinzione di Platone sulle "doti native" e sul grado di valore spirituale di ogni singolo individuo. Platone è un aristocratico e un conservatore radicale: il fondo naturale dell'individualità di ognuno, e conseguentemente la sua tendenza al bene o al male, è determinata dalla discendenza e predeterminata da una specie di "demone" che ogni individuo porta infallibilmente in sé. Nel Timeo Platone aveva sostenuto l'eguaglianza originaria degli individui, considerando l'incarnazione delle anime una necessità cosmica: una legge eterna, necessaria e fatale, rispondente all'ordinamento cosmico e perciò uguale per tutti, presiede alle singole incarnazioni delle singole anime nei singoli corpi. Ma nel Fedro l'esistenza corporea è presentata come varia da individuo a individuo fin dal suo primo inizio: il peso corporeo maggiore o minore, che ogni anima porta con sé nell'incarnarsi, è fonte originaria di profonde diversità individuali. Secondo il mito del Fedro infatti l'imprigionamento dell'anima nel carcere del corpo non è più regolato da una legge cosmica, ma è conseguenza di una caduta dell'anima (62).

L'anima dell'uomo è quindi costituita di un elemento superiore, la "ragione", opera diretta del divino Artefice del mondo, preesistente alla sua unione col corpo e indipendente da esso; e di un elemento inferiore, dovuto alla connessione col corpo e distinguibile in "anima irascibile", incline alla ragione, e "anima concupiscibile", ostile alla ragione (63).

(61) Cfr. Plat., Philb. 40 a-c: "E però i malvagi il più delle volte godono di piaceri falsi, mentre i buoni di veri".

(62) E' difficile precisare se la caduta dell'anima sia conseguenza di una colpa.

(63) Questa tripartizione dell'anima in appetitiva, impulsiva e razionale, è fondamentale in Platone. Da essa deriva la distinzione trinitaria dei fini della vita (piacere, virtù e conoscenza razionale), in base ai quali sono poi delineati tre tipi di vita: voluttuaria (*ἀπολαυστικός*), civile (*πολιτικός*), contemplativa (*θεωρητικός*). Secondo W. Jaeger, Genesi e ricorso dell'ideale filosofico della vita, in appendice al suo Aristotele, trad. it., Firenze 1935, queste distinzioni trinitarie cominciano con Platone, infatti egli dice: "L'ideale della vita consacrata alla conoscenza deve la sua genesi a Platone, la cui etica determina e contrappone vari tipi di vita e culmina

Di qui l'immagine famosa della biga alata guidata da un auriga, la ragione, verso il mondo iperuranio dove sono le Idee e dove l'anima preesisteva (64). La biga è tirata da due cavalli, uno di razza generosa, l'"anima irascibile", l'altro di razza ignobile, l'"anima concupiscibile": il predominio di questo secondo cavallo impedisce all'auriga la contemplazione di una maggiore o minore zona del mondo delle Idee. L'esistenza corporea, secondo il mito del Fedro, varia quindi da individuo a individuo fin dall'inizio, secondo il peso corporeo maggiore o minore, che ogni anima porta con sé nell'incarnarsi.

Secondo poi il mito di Er nella Repubblica (65), l'esistenza corporea di ogni individuo è predeterminata dalla scelta che l'anima ha fatta del genere di vita nell'aldilà, prima di ricominciare il ciclo delle sue esistenze (66). Il presente è così intimamente legato al passato, e l'esistenza attuale di ogni singolo individuo reca in sé i segni di esistenze antecedenti. Una fatale predeterminazione determina il peso del corpo o dirige la scelta dell'anima: le esistenze antecedenti dirigono la scelta dell'anima e l'ereditarietà determina il peso del corpo (67). Anche la discendenza ha

nella scelta della vita fra tutte migliore". A. E. Taylor, Commento al Timeo, 497, fa invece risalire a Pitagora la tripartizione dell'anima e J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, par. 45, fa risalire a Pitagora anche la distinzione delle tre forme di vita, trovando la conferma in Eraclide Pontico, che attribuiva a Pitagora la distinzione degli uomini in tre categorie, paragonandoli agli intervenuti alle feste olimpiche: i mercanti, i competitori, gli spettatori disinteressati. In realtà, il fr. 111 dell'edizione Bywater riportato da H. Diels è diviso in due frammenti (104 e 29) e non prova la distinzione in tre tipi di vita. Il passo del Gorgia 493, prova solo la distinzione pitagorica dell'anima in razionale e irrazionale, e presenta la dichiarazione di Platone di attingere alla scuola italica le parti dell'anima.

(64) Circa il problema dell'immortalità degli individui, Platone ci lascia nel dubbio. Nella dottrina platonica è difficile precisare se l'immortalità è assicurata all'anima nella sua integrità o solo all'anima razionale. E nel caso che solo l'anima razionale sia immortale, è difficile sapere se le anime individuali si risolvano nell'unità dell'anima universale oppure l'anima immortale conservi l'individuazione, che presentava nell'esistenza corporea. Questa seconda alternativa sembra richiesta dall'esigenza religiosa, ed è sostanzialmente difesa nel Fedone.

(65) Plat., *Resp.*, lib. X.

(66) Secondo Platone questa predeterminazione o fatalità è l'effetto che si risente nell'esistenza attuale della forma di condotta che si seguì nelle altre esistenze antecedenti; oppure è la conseguenza di un atto di scelta del proprio destino, compiuto prima di nascere alla nuova esistenza.

(67) Così p. es. la natura dei filosofi e dei guerrieri è fatta di oro e di argento, e in quella dei mercanti e dei lavoratori è mescolato bronzo e ferro. Solo eccezionalmente si determina l'appartenenza di un individuo a un'altra classe sociale indipendentemente dalla nascita, quando cioè la nobiltà della natura, il valore individuale, il grado di educabilità lo consentono. Cfr. Plat., *Resp.* III 31. Per questo fra i compiti

quindi un'importanza capitale, e la nascita contribuisce a costituire il fondo naturale dell'individualità di ognuno, segnandone il grado di valore spirituale e di educabilità, e consacrandone per sempre l'appartenenza a una data classe sociale.

Un elemento di fatalità grava perciò su ogni individuo, il quale è come posseduto da una specie di "demone", che indipendentemente dalla sua volontà predetermina in qualche modo la sua tendenza al bene o al male, determina le sue attitudini alle diverse forme di attività, dirige la sua condotta e decreta il suo destino (68). Nel Filebo l'assistenza divina fonda la bontà dell'agente, che diviene criterio di valutazione del piacere e del dolore: la tematica orientale dell'albero buono, che porta frutti buoni, e dell'albero cattivo, che porta frutti cattivi, passa nella filosofia greca e diviene canonica in Platone.

c) *Criterio psicologico*. La valutazione del piacere e del dolore si fonda quindi su un criterio oggettivo, la realtà esistenziale dell'oggetto goduto o sofferto, e su un criterio soggettivo, la bontà dell'agente che gode, di cui si fa garante la divinità, o la cattiveria dell'agente che soffre. Ma c'è pure un terzo criterio di valutazione, quello psicologico di confronto diretto o contrasto reciproco del dolore e del piacere: un criterio relativistico, che misurando la vera intensità del piacere o del dolore, scopre quanto di parzialmente falso ed ingannevole c'è nell'intensità apparente di un piacere o di un dolore, e fornisce gli elementi validi e precisi per un calcolo esatto del piacere e del dolore.

Quando piacere e dolore son messi direttamente a confronto, l'uno e l'altro rivestono una carica intensiva, che è solo apparente e non fa parte della loro intensità reale. Ci sono dolori che sembrano molto intensi, perché confrontati con piaceri; come ci sono piaceri che sembrano molto intensi, perché confrontati con dolori (69). Questo confronto diretto e stridente di piacere-dolore, fondandosi sulla legge dei contrasti, ne acuisce la validità oggettiva e ne potenzia l'intensità, producendo quel miraggio psicologico di un'errata dimensione. L'intensità di piacere o di dolore, maggiorata dal reciproco contrasto, è falsa, e nel calcolo, per esempio, del piacere autentico, la differenza tra il piacere vero ed il piacere apparente più intenso non fa parte dell'autentica

educativi più importanti dello stato c'è quello di regolare i matrimoni, cercando di ottenere che certe qualità proprie di ciascuno dei genitori, si ritrovino congiunte nella prole: cfr. Plat., Resp. V.

(68) L'individuo eracliteo, invece, come abbiamo già notato, benché dotato d'inclinazioni naturali, è responsabile delle proprie azioni e non può biasimare Dio per i difetti del proprio carattere: mancando di conoscenze proprie c'è in lui l'obbligo di sforzarsi per acquistarle. Cfr. Sinclair, op. cit., 40.

(69) Cfr. Plat., Philb. 42 b.

intensità di piacere, ma è una falsa apparenza di piacere (70).

Piacere e dolore sono dunque due stati opposti, che nel confronto diretto si caricano reciprocamente di intensità apparente. Ma sono entrambi due stati positivi: l'uno e l'altro, spogliati di questa intensità falsamente maggiorata, si ritrovano nella loro autentica realtà e si ha il vero stato di dolore o il vero stato di piacere. E Platone ci tiene a ribadire il concetto positivo del piacere contro gli antiedonisti, i quali "per un non ignobile senso di disprezzo verso i piaceri bassi e volgari" (71), avevano del piacere un concetto negativo e lo definivano semplice cessazione di dolore. Come "corrompendosi la natura dei singoli esseri a causa di commistioni, di dismistioni, di riempimenti, di vuotamenti, accade che si generino dolori, angosce, sofferenze e quante altre passioni si indicano con siffatti nomi" (72); così "quando poi codesti esseri siano resi alla loro propria natura, questa reintegrazione a sua volta, come abbiamo ammesso noi stessi, è piacere" (73).

C'è quindi uno stato di piacere, positivo e reale, come positivo e reale è lo stato di dolore. Anzi fra i due c'è un terzo stato, quello di indifferenza, quando nel corpo non si verifica nessuna sproporzione per eccesso o per difetto degli elementi costitutivi: si è allora in uno stato particolare, privi di piacere e privi di dolore. Il fenomenista Eraclito aveva tassativamente negato questo modo di essere, perché tutto scorre, e la vita è un continuo fluire; un movimento incessante travolge quindi necessariamente anche il corpo dell'uomo, e una sproporzione continua per eccesso o per difetto di uno degli elementi costitutivi rende impossibile la quiete e lo stato di indifferenza (74).

L'uomo eracliteo è solo e tutto divenire, nell'uomo socratico-platonico c'è pure qualcosa di stabile e di permanente. Ci sono infatti mutamenti bruschi e violenti, quelli che procurano piacere e dolore, ma ci sono anche mutamenti moderati e lievi, che avvengono nel corpo e di cui non si ha coscienza: questi mutamenti non sono accompagnati né da piacere né da dolore, ma lasciano l'uomo nell'indifferenza completa. Così per esempio il crescere del corpo è un movimento lieve, continuo,

(70) Cfr. Plat., Philb. 42 c.

(71) Abbagnano, o. c., p. XIII.

(72) Plat., Philb. 42 c.

(73) Plat., Philb. 42 d.

(74) Cfr. Plat., Philb. 43 a. Il testo più esplicito è quello di Plutarco, De E delph. 18, 392 a: "Non è possibile discendere due volte nello stesso fiume, né toccare due volte una sostanza mortale". Questo paragone si ritrova in Plat., Crat. 402 a; Sen., Epist. 58, 23: *in idem flumen bis descendimus et non descendimus*; Euseb., Praep. evang. XV 20, 2. Anzi Arist. Metaph. III 5, 1010 a 12 fa dire a Cratilo che "non ci si può bagnare neppure una volta" nello stesso fiume.

impercettibile, che non provoca nessuna sproporzione per eccesso o per difetto di uno degli elementi costitutivi del corpo, non se ne ha quindi coscienza, e l'uomo vive in uno stato di indifferenza piena, privo di piacere e di dolore (75). "E perciò poniamo tre tipi di vita: l'uno piacevole, l'altro doloroso, e il terzo né piacevole né doloroso" (76). Lo stato di indifferenza è quindi un terzo genere di vita, ben diverso sia dallo stato piacevole, sia dallo stato doloroso, proprio come se "di tre oggetti in poter nostro... l'uno sia oro, l'altro argento, e il terzo né l'uno né l'altro" (77).

La confusione si genera quando si comincia coll'affermare che "la cosa più piacevole di tutte sia il vivere tutta la vita senza dolore" (78). Antistene e i Cinici, infatti, come del resto Speusippo e Senocrate, esponenti di una corrente antiedonistica, determinatasi nell'Accademia stessa, "credono di godere allorquando non sentono dolore... e così hanno del godere un'opinione falsa" (79). Se il piacere è semplicemente liberazione dal dolore e il non sentir dolore è la stessa cosa del sentir piacere, certo *non datur medium* e non può esistere il terzo genere di vita o stato d'indifferenza. Ma se la liberazione dal dolore è cosa completamente diversa dal piacere, e il non sentir dolore non è la stessa cosa del sentir piacere, lo stato d'indifferenza è possibile ed è ben diverso sia dallo stato piacevole, sia dallo stato doloroso: è un genere di vita a parte, è uno stato privo di piacere e di dolore ed è lo stato proprio dell'intelligenza.

Posto il principio che il piacere deriva dal ristabilimento di un equilibrio turbato, ne scaturiscono con evidenza cristallina i tre generi di vita o stati d'animo in cui l'uomo può trovarsi; ma soprattutto resta determinata la natura e la valutazione del piacere. L'analisi si estende quindi alle diverse specie del piacere e in particolare alla funzione che il piacere può avere nella vita mista dell'uomo.

4. *Le diverse specie di piaceri.*

Gerarchia dei piaceri. Perché il quadro delle diverse specie di piaceri sia completo, organico e fruttuoso, una distinzione è fondamentale, necessaria per scandire gli spazi e darci la prospettiva autentica del quadro. Altro è intensità di piacere ed altro è purezza di piacere: due denominatori irriducibili che determinano due serie di piaceri d'ispira-

(75) Cfr. Plat., Philb. 43 c: "le grandi mutazioni producono in noi dolori e piaceri; ma le moderate e lievi, nulla assolutamente di ciò".

(76) Plat., Philb. 43 c-d.

(77) Plat., Philb. 43 d.

(78) Plat., Philb. 43 d.

(79) Plat., Philb. 44 a.

zione e di contenuto diversi. L'intensità del piacere è condizionata dall'intensità del bisogno, e si trascina dietro i segni del dolore. La purezza del piacere invece esclude assolutamente il bisogno ed è scevra di dolore. L'intensità s'ispira all'interesse; la purezza, al disinteresse. Due poli: l'uno di piacere intensissimo, determinato da un bisogno massimo, da un dolore sommo e da un interesse integrale; l'altro di piacere purissimo, determinato dall'assenza completa del bisogno, del dolore e dell'interesse. E fra questi due poli c'è tutta una gamma di piaceri più o meno intensi e più o meno puri, tanto più intensi quanto meno sono puri, e tanto più puri quanto meno sono intensi.

Ma non c'è da confondere intensità di piacere ed il godimento del piacere, come va distinto il piacere puro dal piacere vero. Il concetto di intensità si lega specificatamente al concetto di purezza, ma negativamente, per contrapposizione, come il nero al bianco. Mentre il concetto di purezza si lega specificamente al concetto di verità, ma positivamente, per concordanza o simpatia, come l'eco alla sorgente del suono. Siamo su due piani diversi: purezza e verità sono circoscritti alle qualità, l'intensità invece è sul piano della quantità. Più il piacere è puro, più il piacere è vero, fino al punto che il vero piacere è solo ed esclusivamente piacere: piacere purissimo che non è determinato da alcun impulso, non è condizionato da alcun bisogno, ed esclude radicalmente il pungolo dell'interesse e della sofferenza. Naturalmente il bene (80) autentico dell'uomo è costituito solo dal piacere vero, perché solo il piacere puro entra a far parte della vita mista, e tanto più vi entra quanto più è puro, quanto più è vero. La verità del piacere è quindi garanzia di purezza, e

(80) In Eraclito invece il bene e il male sono la stessa cosa, cfr. Aristot., Top. IX 5, 159 b, 27, che riferendo il pensiero dell'Efesio scrive: *οἶον ἀγαθὸν καὶ κακὸν εἶναι ταῦτόν*. Naturalmente, anche per Eraclito, il bene è bene e il male è male, ma questa non è che una constatazione dell'esperienza comune (la *πολυμαθία*), che è dispersiva in campo teorico e inconcludente in campo pratico: senza che il *λόγος* la inveri è inutile e *κακοτεχνή* (arte di male), perché non è che la manifestazione dell'equilibrio mutevole della tensione delle due forze opposte, espressione della momentanea superiorità d'intensità della forza del bene o della forza del male. Ma la tensione delle forze opposte è una sola e la stessa (come "la via che va in su e in giù è una sola e la stessa" fr. B 59 e B 60) e ciò che 'in actu' esiste è la connessione bene-male: non esiste un bene per sé o un male per sé, perché solo l'unità dei contrari è operativa e attuosa. La dinamica dei contrari infatti è il requisito indispensabile perché le cose vengano alla luce e si mantengano momento per momento: le cose allora ci parlano del *λόγος* e la *πολυμαθία*, investita dal soffio del *λόγος*, diventa scienza e vita. Ma in Eraclito non c'è che una visione quantitativa della realtà, fondata sulla sola manifestazione d'intensità. Infatti Arist., Phys., A 2, 185 b 19, fa dire a Eraclito: "Il discorso non sarà più intorno all'unità delle cose, ma al nulla: avere una certa qualità o una certa quantità è lo stesso".

può sostituire la purezza. L'intensità invece è legata alla quantità, non è garanzia di purezza e non può sostituire la purezza, come non può confondersi col godimento (81).

Dal concetto di piacere vero e puro, e dal principio che il piacere deriva dal ristabilimento di un equilibrio turbato, ne scaturisce la legge d'intensità: l'intensità è direttamente proporzionata all'equilibrio turbato e al desiderio provocato, ed è inversamente proporzionata alla purezza ed alla verità del piacere. Una legge, che introduce la gerarchia fra i diversi piaceri e circoscrive l'intensità ai piaceri impuri, connessi al bisogno e all'impulso. La maggior parte dei piaceri sono quindi impuri, mentre quelli puri, i soli che entrano a far parte della vita mista dell'uomo, sono pochi, pochissimi. Il pungolo del dolore, la tara del bisogno e l'ombra dell'interesse inquinano il piacere, e, aumentandone l'intensità, ne diminuiscono la purezza.

I piaceri son dunque distinti secondo un doppio criterio: quello della purezza e quello della misura. Ma il fondamento dell'uno è inversamente proporzionale al fondamento dell'altro. Il criterio della purezza si fonda sull'assenza del dolore e del bisogno, mentre il criterio della misura si fonda precisamente sull'intensità del dolore e del bisogno. Ne risulta quindi una doppia distinzione in cui i termini sono tra loro necessariamente in proporzione inversa. Così i piaceri puri sono anche misurati e calmi, mentre quelli impuri sono smisurati e violenti.

a) *Piaceri impuri: somatici, psicosomatici, psichici.* Tutti i piaceri del corpo sono impuri, e sono tanto più impuri quanto più sono intensi, perché più legati al dolore, al bisogno e all'interesse: quanto più il corpo è nel bisogno, tanto più il piacere sarà intenso, e in certi stati patologici l'intensità del bisogno è tale che determina la massima intensità del piacere (82). Si determina quindi uno stato misto di piacere e di dolore, nel quale a volte prevale il dolore, a volte il piacere. Così per esempio quando l'ammalato di scabbia si gratta per ovviare al prurito insopportabile, proprio della malattia, prevale il dolore con pause temporanee di piacere, e la prevalenza del dolore determina l'agitazione e lo spasimo del paziente (83).

(81) Cfr. Plat., Philb. 45 c: "E guarda di non supporre ch'io intenda di chiederti, se gli ammalati gravi godano di più dei sani, precisa Socrate a Protarco, ma pensa ch'io cerco la grandezza del piacere, e dove l'intensità d'una passione siffatta trovi luogo volta per volta".

(82) Cfr. Plat., Philb. 45 b: "Ma i febbricitanti e i travagliati da malattie congenere non risentono forse più vivamente la sete, il freddo e tutte le altre sofferenze che si sogliono patire attraverso il corpo, e non avvertono più vivamente la privazione; e quando siano soddisfatti, non provano piaceri maggiori?".

(83) Cfr. Abbagnano, o. c., 78, n. 1.

Uno stato misto di piacere e di dolore è pure determinato da quei piaceri che sono insieme del corpo e dell'anima, i quali, come quelli del corpo, sono anch'essi ordinariamente impuri e quindi quantitativamente commensurabili secondo la legge d'intensità. Allora più che mai urge una vigilanza continua, perché il turbamento del corpo non perverta anche l'anima. La moderazione diventa virtù capitale e la famosa massima "nulla di troppo" (84) assume quindi tutta la sua importanza come norma fondamentale che dirige in pratica la vita dell'uomo temperante; mentre "gli intemperanti e i libertini (sono) dominati fino al delirio dall'intensità del piacere". Infatti "è manifesto che in una condizione pervertita di anima e di corpo, non già in una virtuosa, si generano i più grandi piaceri come anche i più grandi dolori" (85). Il saggio quindi sa temperare e moderare i suoi desideri, desiderando con misura solo quel tanto necessario a ristabilire l'equilibrio e l'armonia tra gli elementi del corpo. Il desiderio di una reintegrazione degli elementi nella loro giusta misura elimina il disordine, la corruzione e il dolore, e ripristinando l'ordine, l'equilibrio e l'armonia, produce il piacere.

La vita naturale è un genere misto e consiste nell'ordine degli elementi che la compongono. Quando l'eccesso o il difetto di uno o più elementi rompe quest'ordine, si determina nel corpo un inizio di corruzione che produce dolore. La passione che l'anima prova è sempre contraria a quella del corpo: se il corpo è vuoto, automaticamente l'anima desidera di riempirsi. Ma deve desiderarlo di un desiderio moderato, dove la giusta misura è determinata dalla legge dei contrari: ad ogni azione corrisponde una reazione uguale e contraria. Il di più nel desiderio è inevitabilmente fonte di squilibrio e di sofferenza. Due sentimenti affiorano allora nella coscienza dell'uomo: l'anima soffre del vuoto e gode della speranza del riempimento. E "questi due sentimenti si confondono in uno solo", perché "mentre uno sperando gode, sentendosi vuoto soffre" (86). Sicché "discordando l'anima dal corpo in tutti questi casi che sono innumerevoli, accade che si generi una sola mescolanza di dolore e di piacere" (87).

C'è poi un terzo stato di mistione (di piacere e di dolore) dovuto in determinate circostanze ai piaceri di natura psichica circoscritti alla sola anima. Quando questi piaceri sono connessi agli impulsi o alle passioni,

(84) La massima *μηδὲν ἄγαν*, attribuita allo spartano Chilone, uno dei sette savi, fu scritta a caratteri cubitali sul tempio di Delfi, assieme all'altra, *γνώθι σαυτόν*.

(85) Plat., Philb. 45 e.

(86) Plat., Philb. 47 c.

(87) Plat., Philb. 47 d.

sono anch'essi "impuri miscugli di piacere e di dolore" (88) e non possono entrare a far parte della vita mista. "L'ira, la paura, il desiderio, la tristezza, l'amore, la gelosia, l'invidia e tutte le altre passioni di questo genere non le poni tu forse come dolori di sola anima?"(89). Ma bisogna pur riconoscere che a questi impulsi e a queste passioni son connessi anche "piaceri inesprimibili" (90). Infatti a proposito dell'ira già Omero scriveva: "... spinge anche il saggio al furore ed è più dolce assai del miele stillante dai favi " (91).

Fra tutti i piaceri, circoscritti alla sola anima, c'è un piacere particolare, quello procurato dal teatro e dagli spettacoli in generale. I Greci avevano un gusto particolare per il teatro e Platone non poteva ignorare il problema; già nel libro X della Repubblica aveva accusato la tragedia di rivolgersi alla parte più bassa dell'anima umana. In un trattato così vasto e così impegnativo sul piacere come quello del Filebo, l'argomento doveva essere approfondito dal difensore della polis e della sua organizzazione gerarchica in classi sociali ben distinte. L'atteggiamento ideologico resta sostanzialmente immutato, ma l'analisi del piacere, che deriva dagli spettacoli teatrali, rivela tutta l'acredine di chi, consacrato alla ricerca della verità, aveva sempre disprezzato l'inganno fino a squalificare la stessa poesia e Omero stesso. "Non è agevole intendere il sentimento che si prova " (92) negli spettacoli tragici, "quando la gente gode e piange a un tempo" (93); come non è facile analizzare le disposizioni d'animo che si hanno durante le rappresentazioni comiche (94). Il piacere che deriva da spettacoli teatrali è sempre un frutto acerbo, che affonda le sue radici nell'ignoranza fatua o perversa, perché misto di timore fino al pianto dinanzi a episodi tragici, e nutrito d'invidia fino al ridicolo dinanzi a episodi comici.

L'ignoranza è la peggiore fra tutte le malattie e la più diffusa: il dolore trova nell'ignoranza il suo motivo ultimo. L'ignoranza fatua o fatuità è l'ignoranza nella quale si trovano persone deboli e incapaci di

(88) Abbagnano, o. c., p. XIV. — Ai tre tipi di piaceri (quelli propri del corpo, quelli del corpo e dell'anima e quelli propri dell'anima) corrispondono esattamente tre possibili stati di mistione di piacere e di dolore: quello stato di mistione di piacere e di dolore che affetta solo il corpo o che affetta il corpo e l'anima o che affetta la sola anima.

(89) Plat., Philb. 47 e.

(90) Plat., Philb. 47 e.

(91) Hom., Il. 18, 108-109.

(92) Plat., Philb. 48 b.

(93) Plat., Philb. 48 a.

(94) Plat., Philb. 48 a-b.

reagire. L'ignoranza perversa (95) o perversità è invece l'ignoranza di se stesso, come "se l'iscrizione delfica raccomandasse di non conoscere per nulla se stesso" (96). E l'uomo rifiuta di conoscere se stesso in tre modi: credendosi o più ricco o più bello o più saggio di quel che è (97). Questa smodata stima di se stesso è vacuità, vanità e orgoglio: tutti peccati gravi contro la virtù di sapienza. Il vero saggio conosce se stesso, la sue capacità e la sua povertà, i suoi valori e i suoi limiti. "Il volgo invece del tutto illuso di possedere la sapienza, è pieno di bugiarda opinione, di contese" (98) e di presunzione. Il vero saggio è preparato a tutto ed è egualmente forte nelle vicende prospere come nelle avverse. La debolezza invece è la sposa inseparabile dell'ignoranza perversa, e i loro figli son tanti. Il sapiente, conoscendo se stesso, conosce i suoi limiti, ma ha pure coscienza delle sue capacità e dei suoi valori, e trova in sé motivo di forza e di coraggio. L'insipiente invece, non conoscendo se stesso, non conosce i suoi limiti, né ha conoscenza delle sue autentiche capacità: la debolezza trova quindi le porte spalancate, e secondo le circostanze egli diventerà ridicolo o succube del timore. E "non soltanto nelle rappresentazioni drammatiche, ma anche in tutta quanta la tragedia e la commedia della vita, come in altri casi infiniti, dolori e piaceri si mescolano a un tempo insieme" (99).

Nel teatro come nella vita il timore e l'invidia sono i figli maggiori di questa coppia inseparabile, ignoranza e debolezza. L'insipiente è ignorante e debole, e di fronte a uomini ostili e più potenti di lui è un vigliacco, e si lascia prendere dal timore e dal panico. Ma in circostanze diverse non c'è tiranno peggiore di lui fino al ridicolo: la sua ignorante debolezza genera l'invidia e si compiace allora di vedere l'ignoranza e la fatuità nella quale si trovano persone deboli e incapaci di reagire. Debole e timoroso dinanzi ai più potenti e ai più forti, si fa potente e forte coi più deboli di lui e su di loro sfoga tutta la sua invidia: figlio della foresta, vive ancora la vita selvaggia secondo la pena del taglione e anche se cittadino di Atene ci piglia gusto a far soffrire agli altri quel che lui stesso ha dovuto soffrire. L'esperienza per lui non è maestra

(95) Cfr. Plat., Philb. 49 a: "Chi chiamasse nel suo complesso perversa codesta disposizione d'animo, la chiamerebbe col suo vero nome".

(96) Plat., Philb. 48 d.

(97) Cfr. Plat., Philb. 48 e-49 a: l'uomo ignorando se stesso si stima "più ricco di quel che comportino le proprie sostanze" o "più grande e più bello, e per tutti i pregi del corpo superiore agli altri a dispetto del vero" o "migliore per virtù, mentre non lo è".

(98) Plat., Philb. 49.

(99) Plat., Philb. 50 b.

della vita e l'educazione civica non l'ha neppure sfiorato: volentieri pratica nella commedia quel che ha subito nella tragedia (100). In fondo l'uomo è per natura un ammalato: le sue passioni consistono tutte in una mescolanza di piacere e di dolore (101); e il teatro rischia di farne addirittura un isterico.

b) *Piaceri puri o estetici*. Ma fra i piaceri di natura psichica, circoscritti alla sola anima, ci sono anche piaceri puri, non mescolati al dolore: i soli che possono entrare a far parte della vita mista. Sono piaceri non connessi a impulsi e passioni, perché non derivano da esigenze, e sono disinteressati perché non condizionati dal bisogno: non conoscendo esigenza, bisogno, impulso, passione o dolore, questi piaceri realizzano il massimo grado di purezza.

“Evidentemente, nota N. Abbagnano, l'esistenza di piaceri puri è direttamente contraria alla tesi che il piacere sia una liberazione dal dolore” (102). Un'osservazione opportuna, ma inesatta. Il piacere per Platone non è una liberazione dal dolore. In pratica, il non sentir dolore non è la stessa cosa del sentir piacere e la liberazione dal dolore è cosa ben diversa dal piacere (103). Platone ha una concezione positiva del piacere: segno costante che accompagna il ripristino dell'ordine nel molteplice. Il piacere è dunque definito come antitesi alla tesi del bisogno: è godimento di un ordine ristabilito, di una armonia ripristinata, di un bisogno appagato, di un'esigenza secondata. In fondo il piacere umano nasce fra i ruderi del bisogno e del disordine: una concezione relativistica del piacere, la cui esistenza reclama necessariamente la preesistenza del termine opposto; una concezione del bisogno-piacere come tesi-antitesi, che si presenta come l'idea madre del Filebo ed è intimamente legata a tutto il sistema platonico dell'ordine cosmico e psicologico.

Ma la difficoltà, mal formulata dall'Abbagnano, sussiste. Se il piacere richiede per definizione la preesistenza del termine opposto, come può esistere un piacere che prescindendo dall'esistenza del dolore? Come si può stabilire una gerarchia tra i piaceri, fondandola proprio sulla negazione

(100) Plat., *Philb.* 50 a: “La conseguenza di questo ragionamento è che, ridendo dei nostri amici ridicoli, noi, mescolando piacere con invidia, mescoliamo il piacere col dolore. Giacché s'è già da un pezzo convenuto tra noi che l'invidia è dolore dell'anima, mentre il ridere è piacere; e che in questi casi nasce a un tempo così l'un sentimento come l'altro”.

(101) Cfr. Plat., *Philb.* 50 d-e.

(102) Abbagnano, o. c., 86, n. 2.

(103) Cfr. Plat., *Philb.* 44 a: “Gli antiedonisti credono di godere allorché non sentono dolore... e così hanno del godere un'opinione falsa”.

assoluta del suo termine opposto? E' mai possibile concepire assolutamente e positivamente il piacere, quando lo si è definito relativisticamente? Eppure accanto al piacere relativo, interessato perché risponde ad un nostro bisogno, e impuro perché può dar luogo solo a una mistione di piacere e di dolore, c'è anche un piacere assoluto, disinteressato e puro, scevro di bisogno e di dolore.

Ma ciò si spiega. Fondamentalmente anche il piacere assoluto, disinteressato e puro, è connesso a sensazioni o impressioni, la cui mancanza però non è avvertita come bisogno e non produce dolore (104), mentre la loro presenza è sempre avvertita e ci riempie di piacere. Sono sensazioni o impressioni estetiche che producono piaceri estetici, così definiti, perché connessi a una contemplazione disinteressata. Nel piacere estetico, assoluto e puro, c'è quindi ancora un fondamento relativistico di connessione a un'esigenza che in realtà non si traduce in dolore, perché non è avvertita come bisogno: la definizione del bisogno-piacere come tesi-antitesi è salva. Ma non essendoci l'avvertenza del bisogno, ne deriva un piacere disinteressato, che non è inquinato dal dolore e non conosce l'impuro miscuglio relativistico.

Il relativismo interessato e l'assolutismo disinteressato sono perciò due aspetti dello stesso piacere, di cui se ne considera in pratica uno solo, il secondo, mancando l'avvertenza del primo. Questa mancanza di avvertenza della relazione fa sì che il piacere non sia relativo e interessato: mettendo in rilievo questo carattere disinteressato del piacere, si definisce allora in senso proprio e assoluto "piacere estetico", disinteressato e puro, non condizionato dal bisogno e quindi scevro da dolore. Viceversa, basta avvertirne la relazione a un'esigenza qualsiasi, e il piacere ricade nel pantano del miscuglio impuro, e riveste la lebbra del bisogno e del dolore (105).

L'armonia dei suoni e dei colori, la bellezza delle forme, la simmetria delle linee, dei piani e dei volumi per natura sono di per sé cose sempre belle "ed hanno in sé certi piaceri propri che non hanno punto a che fare coi piaceri prodotti dal solletico" (106) del desiderio e del bisogno. "Ad essi aggiungiamo ancora i piaceri che provengono dalle cognizioni purché ci paia che non importino una sete di apprendere, e per questa sete d'apprendere non diventino addirittura dolori" (107). Una seconda

(104) Cfr. Plat., Philb. 51 b.

(105) Cfr. Lafontaine, o. c., p. VI: "La théorie platonicienne des plaisirs purs ne reçoit toute sa signification, toute sa précision, que de la doctrine du plaisir-acte, du plaisir être réel et positif".

(106) Plat., Philb. 51 c-e.

(107) Plat., Philb. 52 a.

specie di piaceri puri è dunque quella dei piaceri che derivano dalla conoscenza (108), purché non siano condizionati dal bisogno di apprendere.

Ogni volta che c'è un condizionamento, c'è la subordinazione, il bisogno e l'interesse. La bellezza pura e la contempazione pura ci riempiono invece di un piacere disinteressato, che è solo ed esclusivamente piacere (109).

Conclusion. Il piacere è dunque per Platone quel fenomeno emotivo che accompagna il ripristino dell'ordine nel molteplice, così come il sentimento di dolore ne accompagna il disordine, dovuto alla rottura di quell'armonica proporzione di elementi costitutivi del corpo e dell'anima. Il piacere è l'antitesi del bisogno.

Ma ci sono dei piaceri in cui la tesi del bisogno non è avvertita: lo stato d'animo d'indifferenza piena, proprio dell'intelligenza, non è turbato. Il piacere allora non è vissuto come antitesi di disordine, ma è percepito come elemento rivelatore del Bene, conosciuto come ordine e goduto come bellezza: perde così la sua relatività e diviene puro piacere estetico contemplativo, il solo a costituire il vero bene dell'uomo e a far parte della sua vita mista.

Nella vita mista dell'uomo, che è uno stato d'indifferenza piena e di serena tranquillità, il piacere non ha però una funzione fondamentale e determinante: è solo un elemento subordinato e secondario. Il piacere infatti, come dice lo stesso Aristippo, "è sempre in via di generazione" (Philb. 53 c): un processo, che non avendo in se stesso motivo di esistenza, per verificarsi, necessita sempre di una causa esterna che lo determini. Si suppone quindi al di là della generazione un'essenza costituita che ne spieghi l'origine e lo scopo: un'essenza che ne sia insieme causa e termine (τέλος). Solo l'Essere risponde a questi requisiti: solo ciò che ha in sé l'essere ha valore e può determinare, in ciò che non ha in sé l'essere, il desiderio di raggiungerlo e possederlo. Ogni generazione tende a realizzare una forma di esistenza simile a quella dell'essere che l'ha determinata: solo in virtù di questo tendere alla realizzazione dell'essere, il processo del divenire ha valore di realtà.

(108) Cfr. Plat., Philb. 52 b: "Questi piaceri dell'apprendere bisogna dirli schietti di qualsiasi mescolanza di dolori e propri, non già più tra gli uomini, ma di ben pochi addirittura".

(109) Come il vero bianco è il bianco che è solo ed esclusivamente bianco, non mescolato ad altri colori (cfr. Plat., Philb. 53 b), così il vero piacere è il piacere che è solo ed esclusivamente piacere, non mescolato a motivi di bisogno e d'interesse. Non è questione di quantità di piacere come non è questione di quantità di bianco: "ogni piacere, per quanto piccolo e poco, purché puro di dolore, è più piacevole e più vero e più bello d'uno grande e copioso" (Plat., Philb. 53 c).

Anche "il piacere che è generazione, non può aver luogo che a causa d'una qualche essenza" (Philb. 54 c): privo, in sé, di una realtà stabile e costituita, il piacere non è, ma diviene. Chi investe di realtà il piacere è il Bene-Essere, unica autentica realtà che esiste al di là del piacere e ne spiega l'origine, unico termine fisso (τέλος) che è in fondo al piacere e ne motiva il divenire. Come ogni tipo di generazione, il piacere è soggetto a un condizionamento: la sua non è che una realtà relativa, subordinata e transitoria, che dura finché dura la motivazione. Non avendo altro scopo che quello di realizzare il bene, col possesso del bene, il piacere finisce.

Elemento votato alla corruzione, il piacere non può quindi polarizzare tutta l'attività umana e costituire il genere di vita proprio dell'uomo. Non può l'uomo fare del piacere la finalità della sua vita. Tutto quello che è soggetto a generazione e a corruzione non può direttamente interessare l'intelligenza umana, il cui genere di vita è "quello in cui non ha luogo né il godere né il sentir dolore, ma sibbene l'intendere quanto più puramente è possibile (Philb. 55 a): uno stato d'animo di serena tranquillità, che esclude il disordine e il bisogno, il dolore e il piacere.

Aristippo aveva presentato la tesi sul piacere in due aspetti: l'uno positivo che faceva del piacere il sommo bene e l'unico scopo della vita; l'altro negativo che rifiutava di considerare l'intelligenza e la virtù come beni (cfr. Philb. 55 a-b). Anche Platone, rigettando come assurda la tesi di Aristippo, ne formula la confutazione in due aspetti: l'uno negativo che rifiuta di considerare il piacere come un bene in sé e per sé; l'altro positivo che riconosce nell'intelligenza e nella virtù una realtà congenere al bene.

Nella nostra analisi abbiamo esposto la parte negativa della tesi di Platone, formulata in antitesi a quella positiva di Aristippo. In sé e per sé, il piacere non è un bene: lo è solo indirettamente, in quanto tendendo al bene, ne è come investito; non può quindi essere il sommo bene e l'uomo non può farne lo scopo unico della sua vita.

L'ideale di vita proprio dell'uomo, preciserà Platone, è la vita mista, essenzialmente fondata sull'intelligenza: un "ordine incorporeo", in cui il piacere puro trova il suo vero posto. Rivendicando il valore della vita umana in tutti i suoi aspetti, Platone allarga la sua indagine e scopre nella conoscenza il fattore principale del binomio piacere-intelligenza. E' la parte positiva della tesi platonica, formulata in antitesi a quella negativa di Aristippo.