



Il piacere tra Platone e i sofisti: un comune e diversificato orizzonte di riflessione

Pleasure Between Plato and the Sophists: A Shared and Diverse Reflection

Francesca Eustacchi

Università di Macerata (UNIMC), Italia

francescaeustacchi64@gmail.com | <https://orcid.org/0009-0002-7002-5935>

Recibido 01/2025 – Aceptado 04/2025

Resumen: Questo contributo indaga, attraverso l'analisi dei testi platonici e sofistici, il dibattito etico istauratesi nel V–IV secolo a.C. intorno al piacere. La discussione che Platone nei suoi dialoghi ingaggia con i sofisti risulta esemplare da due punti di vista. Dal punto di vista storico, vengono ricostruite le posizioni sofistiche, che seguono due principali orientamenti: quello tradizionalista–moderato, che afferma la possibilità di perseguire il piacere, distinguendone le tipologie ed esercitando su di esso il controllo della ragione; quello edonista–estremista, che, identificando il piacere con il bene, accetta tutti i piaceri e li persegue tutti senza discriminare. Dal punto di vista teoretico, Platone assume un atteggiamento duplice: valorizza il contributo del primo orientamento, sviluppandone anche alcune movenze; polemizza con i sofisti del secondo orientamento, evidenziando le fallacie delle loro tesi. In questa operazione, il filosofo, contrariamente a quanto si è spesso ritenuto, non si dimostra un anti–edonista, ma delinea piuttosto una terza via tra edonismo e anti–edonismo.

Palabras claves: Platone, Sofisti, Piacere, Edonismo, Approccio multifocale.

Abstract: This contribution investigates the ethical debate surrounding pleasure that emerged in the 5th–4th centuries BCE through an analysis of Platonic and Sophistic texts. The discussion Plato engages in with the Sophists in his dialogues is exemplary from two perspectives. From a historical perspective, the positions of the Sophists are reconstructed, following two main orientations: the traditionalist–moderate approach, which asserts the possibility of pursuing pleasure by distinguishing its types and subjecting it to the control of reason; and the hedonistic–extremist approach, which, identifying pleasure with the good, accepts and pursues all pleasures indiscriminately. From a theoretical perspective, Plato adopts a dual attitude: he appreciates the contributions of the first orientation, further developing some of its aspects, while he critiques the Sophists of the second orientation, highlighting the fallacies in their arguments. In this endeavor, contrary to what has often been assumed, the philosopher does not prove to be an anti–hedonist. Instead, he outlines a third path between hedonism and anti–hedonism.

Keywords: Plato, Sophists, Pleasure, Hedonism, Multifocal approach.



*Chi non ha mai desiderato né sperimentato cose turpi o
malvagie non è temperante: infatti, non c'è qualcosa che in lui
egli domini, dimostrando così di essere equilibrato*
(DK87B59)

1. Introduzione

Per la ricchezza e la rilevanza delle questioni affrontate, l'ambito etico rappresenta uno dei terreni privilegiati di confronto tra Platone e i Sofisti. Questa situazione si spiega perché il movimento sofistico rivolge l'indagine alla dimensione antropologica molto più che a quella naturalistica, incentrando quindi la sua attenzione sugli aspetti pratici, ossia morali, sociali e politici, della vita dell'essere umano e non sulle questioni di ordine fisico-cosmologico e gnoseologico, che avevano, invece, interessato i pensatori precedenti.

Nel variegato orizzonte sofistico, emergono una molteplicità di posizioni e di tematiche, anche originali, che fecondano la riflessione successiva a partire da quella platonica. Uno dei temi più rilevanti su cui Platone si confronta con la sofistica è il ruolo che il piacere assume nella gestione e realizzazione della vita umana, questione tanto centrale quanto costellata di problemi teorici su cui il filosofo intende fare chiarezza. Nel corso del V-IV secolo a.C., si sono infatti sviluppate posizioni immoralistiche ed edonistiche, ad opera in particolare di alcuni sofisti minori che hanno estremizzato in tal senso le considerazioni ben più equilibrate espresse su questo terreno dai primi grandi sofisti.

Questo nostro contributo intende quindi analizzare la discussione intorno al piacere che Platone nei suoi dialoghi istaura con i sofisti, allo scopo di evidenziare sia gli elementi di accordo sia quelli di rottura e di critica. L'atteggiamento platonico, infatti, non risulta mai unilaterale, ma sempre *polivoco* e *multifocale*:¹ se, da una parte, nei confronti dei primi grandi sofisti,² come Protagora, Gorgia e Prodicus di Ceo, egli manifesta un atteggiamento critico, ma comunque sempre rispettoso, in quanto ad essi riconosce il merito di aver fornito spunti teorici importanti che è possibile —seppure in una diversa concettualizzazione— recuperare ed utilizzare, dall'altra parte, nei confronti dei sofisti “estremisti”, l'atteggiamento cambia radicalmente: Platone sferra contro di essi attacchi fortemente polemici volti a confutare e demolire le loro posizioni. Questa differenza indica non solo la diversa considerazione che il filosofo rivolgeva ai diversi sofisti, ma anche una sua viva preoccupazione per gli effetti deleteri che lo sviluppo negativo di alcune moventi del pensiero sofistico potesse avere nella società greca.

In sintesi, nella discussione critica intorno al piacere, Platone compie una triplice operazione storico-teoretica:

- 1) distingue le diverse anime della sofistica, differenziando i sofisti importanti, che contribuiscono positivamente allo sviluppo del pensiero successivo, dai sofisti “minori”, che incarnano gli esiti più deleteri di questa temperie culturale;
- 2) mettendo in scena nei suoi dialoghi figure di sofisti appartenenti a questa seconda categoria, intende combattere e sconfiggere le loro posizioni, così da porre un possibile argine alla diffusione dell'immoralismo e del relativismo dei valori, alimentati da sofisti come questi;

¹ La polivocità dell'atteggiamento di Platone nei confronti della sofistica viene dimostrata in Eustacchi 2021 (si vedano in particolare pp. 409–423). Per un approfondimento del paradigma ermeneutico *Multifocal approach*, qui utilizzato per l'interpretazione complessiva del pensiero platonico e sofistico, si vedano i seguenti studi: Cattanei, Fermani, Migliori 2016, Fermani–Migliori 2020, Migliori 2020 e 2019.

² La distinzione tra “sofisti maggiori” e “sofisti minori” si fonda su una ricostruzione storico-filosofica che tiene conto della varietà delle diverse “anime” interne alla sofistica. Reale (2004: 54), ad esempio, distingue tre gruppi di sofisti: 1) i grandi e famosi maestri della prima generazione come Protagora e Gorgia; 2) gli eristi, che riducono il metodo sofistico a mera arte del contendere (*logomachia*); 3) i politici-sofisti, come Crizia e Trasimaco, che imbroccano derive immoralistiche. Questi ultimi due gruppi rappresentano, secondo Reale, una “degenerazione” patologica del primo movimento sofistico ed è per questo che possono anche confluire nello stesso filone, come proposto in Eustacchi (2021:25–30). Questa macrodistinzione trova conferma nell'atteggiamento critico-drammatico con cui Platone rappresenta i sofisti nei suoi dialoghi, nei quali mette in scena, oltre ai sofisti storici, anche “figure di sofisti” che riassumono caratteristiche in cui i lettori del tempo potevano facilmente riconoscere sia sofisti esistenti, ma meno famosi, sia atteggiamenti e moventi teoriche che accomunavano alcuni gruppi di sofisti (cfr. Eustacchi, 2021:106 n.181, 305 n.17, 417).

- 3) nello scambio critico–dialettico con i sofisti, rivela il suo pensiero in merito al tema discusso: che cosa è il piacere e quale posto esso occupa, o debba occupare, in una vita umana che possa considerarsi buona e felice.

2. Il piacere in discussione

Per comprendere risposte, critiche e confutazioni che Platone avanza in questa discussione, vanno preliminarmente enunciate le principali posizioni sofistiche sul piacere. Esse possono essere raggruppate in due orientamenti tra loro opposti: l'orientamento tradizionalista, per cui il piacere va perseguito, ma con controllo e auto–dominio, e con la consapevolezza che un suo uso eccessivo può rivelarsi del tutto svantaggioso; l'orientamento edonistico, che identifica il piacere *tout court* con il bene, perseguendolo in ogni sua manifestazione —anche nelle più smisurate— senza alcun discrimine razionale né freni morali.

In corrispondenza a questa polarità di posizioni, anticipiamo subito che Platone assume un atteggiamento duplice: da una parte, egli apprezza il piacere come buono *in sé* e come componente necessaria alla realizzazione di una vita felice, a patto, però, che sia ben gestito, quindi discute nel merito con i grandi sofisti del primo orientamento; dall'altra parte, sferra un duro attacco contro il piacere quando esso diventa l'unico criterio di scelta e di azione, mostrando di temere *i piaceri*, perché spesso costituiscono una vera e propria trappola capace di deviare il comportamento e il giudizio degli individui. Egli, quindi, polemizza aspramente con i sofisti edonisti e immoralisti del secondo orientamento, evidenziandone debolezze e fallacie. In tal modo, si delineano due scenari molto diversi che consentono di approfondire accuratamente, da diverse prospettive, la questione del piacere.

2.1. Primo scenario: il piacere in sé è buono

a) Piacere in sé e piaceri concreti

Nel primo scenario, il piacere viene considerato in modo positivo, come mostra il *Protagora*: qui Socrate e il sofista di Abdera, si trovano d'accordo nel sostenere che è *bene vivere piacevolmente* e male il contrario, a condizione che – precisa Protagora – si goda di cose belle (*Prt.* 351b7–c1). Questa precisazione risulta fondamentale, in quanto permette di non considerare il sofista di Abdera alla stregua di un edonista; egli, infatti, distingue due tipologie di piaceri, valutando positivamente *soltanto* quelli che si riferiscono a cose belle, che non hanno risvolti negativi. Protagora, però, con questa distinzione, mostra di restare ancorato alle conseguenze pratiche che i diversi piaceri producono e di non capire il senso del discorso socratico che invece è teso a considerare il *piacere in sé*, cioè il fatto stesso di godere, che risulta sempre buono:³ «Ciò che chiedo è questo: se le cose piacevoli *per ciò che sono* non siano buone, vale a dire se *il piacere in sé* non sia cosa buona» (*Prt.* 351e1–3).⁴

Il sofista scambia questa domanda con l'affermazione “tutti i piaceri sono buoni”, che identifica piacere e bene, ma nulla nelle parole di Socrate giustifica questa interpretazione. La sua è una domanda sulla *natura propria del piacere*, la quale, a prescindere da una valutazione sugli effetti che scaturiscono dai singoli piaceri, è buona. Questo discorso va distinto da quello che invece si occupa dei piaceri concreti che si suddividono in

³ Questa posizione socratico–platonica, per cui il piacere in sé è buono e per cui esso costituisce un elemento essenziale della vita buona e felice, ha spesso generato fraintendimenti. Ad esempio, Berman (1991: 126 n. 18 e p. 130) analizza lo scontro di Socrate con Polo e Callicle nel *Gorgia* attribuendo erroneamente al filosofo una sorta di “edonismo cognitivo”: Socrate sarebbe un edonista diverso da Callicle, in quanto, a differenza di quest'ultimo, ammette la componente razionale e la temperanza, fondamentali per “dare struttura” ai piaceri, ossia per tenere in conto le conseguenze pratiche dei piaceri e dei dolori; egli classificherebbe i piaceri in base ad un calcolo edonistico–utilitaristico (maggiore piacere=vantaggio, minore piacere=danno), stabilendo, ad esempio, che subire ingiustizia è preferibile rispetto al farla, in quanto la seconda condizione è più dolorosa/svantaggiosa della prima (in realtà, il discorso socratico è più complesso, in quanto pone in campo il bene come strettamente connesso al *vero* utile, al *vero* piacere e alla *vera* felicità). Questa interpretazione non sembra convincente almeno per due ragioni: 1) il termine “edonismo” ne risulta “indebolito” e quanto meno ambiguo: se con esso si intende la posizione teorica che identifica il bene con il piacere, questa non può essere in alcun modo avvicinata al Socrate platonico che al contrario rifiuta tale identificazione; 2) se si considera Platone un sostenitore dell'edonismo, seppure con tutti i *distinguo* del caso, la conclusione del *Filebo* (67b–d), in cui Socrate mette in guardia dai piaceri, che sono bestiali, non può che sconvolgere il lettore e apparire ingiustificabile. Wolf (2001:144–145) non a caso, facendo riferimento al testo del *Protagora* a 352b–d, ritiene che il modello edonistico sia qui introdotto come opinione della maggioranza degli uomini e non sia affatto condiviso da Socrate/Platone. Il rilievo della studiosa è certamente condivisibile, anche se, come vedremo in seguito, la posizione di Platone risulta più articolata: se pure, in *un certo senso*, egli si configura come un anti–edonista (si oppone infatti all'edonismo), come i testi mostrano, questo, nel contempo, non significa che egli rifiuti *in toto* il piacere e *i piaceri*.

⁴ Le traduzioni dei testi platonici citati sono tratte, se non diversamente specificato, da Reale (2000) a cui sono state apportate lievi modifiche da parte di chi scrive.

buoni e cattivi, soprattutto sulla base delle loro conseguenze pratiche, così come evidenziato da Protagora stesso. Vi è dunque una sostanziale differenza tra il *piacere in sé*, ossia il fatto stesso di godere, che è sempre buono, e i *piaceri*, in cui il piacere si manifesta, che sono anche molto diversi tra loro e che non sempre sono buoni.⁵ Il *piacere in sé* è una dimensione che risulta estranea al pensiero del sofista, che non riesce a staccarsi dalle riflessioni sui piaceri concreti. Emerge bene l'operazione compiuta da Platone che, pur confrontandosi con Protagora con il quale condivide l'impostazione anti-edonista, riarticola e complessifica il discorso sul piacere. Il sofista, infatti, non può che avere una posizione debole nei confronti dei piaceri, potendoli distinguere in buoni e cattivi solo sulla base della visione tradizionale e degli effetti pratici che essi generano; Platone, di contro, si impegna, tramite Socrate, in una indagine più approfondita e razionalmente fondata.

Il rapporto con Protagora resta comunque importante in questo ambito, lo conferma un passaggio del *Liside*, in cui viene ripresa la distinzione che il sofista nel *Protagora* (351d) pone tra piaceri buoni, piaceri cattivi e piaceri indifferenti, stavolta però nei confronti dei desideri: «Anche l'aver sete e provare desideri analoghi, talvolta è utile, altre dannoso, altre volte né l'una né l'altra cosa» (*Ly.* 221a6–b3). La trattazione sui desideri è infatti intrecciata a quella sui piaceri, in quanto i secondi rappresentano il soddisfacimento dei primi. I desideri non sono in se stessi né utili né dannosi, ma possono risultare l'uno o l'altro o nessuno dei due *a seconda della relazione* che intrattengono con le diverse circostanze in cui si manifestano. La riflessione platonica valorizza e riparte dalla movenza relazionale utilizzata da Protagora —e tipica di tutta la sofistica— che consiste nel formulare giudizi diversi, anche opposti, a proposito della stessa realtà, indagata da molteplici prospettive e in relazione alle diverse situazioni in cui essa può assumere connotazioni e ruoli differenti.

b) Il ruolo del pensiero e della scienza

Affinché il piacere si realizzi pienamente e sia davvero tale, esso deve essere sottoposto al controllo della ragione. Ciò costituisce un altro punto di accordo tra Socrate (in realtà Platone) e Protagora. Socrate afferma il ruolo di guida del pensiero nelle azioni umane: «il pensiero è un aiuto adeguato per l'essere umano» (*Prt.* 352c6–7e) e il sofista ammette a sua volta: «per me, più che per chiunque altro, è disdicevole affermare che la sapienza e la scienza non sono le più potenti delle azioni umane» (*Prt.* 352c8–d3).⁶ Inoltre egli concorda con Socrate nel ritenere che coloro che sbagliano nella valutazione dei piaceri e dei dolori lo fanno perché non conoscono:

Infatti anche voi eravate d'accordo che quelli che sbagliano nella ricerca dei piaceri e dei dolori —che sono i beni e i mali— lo fanno per difetto di scienza e non genericamente di scienza, ma di quella che prima eravate d'accordo nel definire *arte della misura* (μετρητικῆς)» (*Prt.* 357d3–7).

Viene qui affermato il valore del pensiero e di una particolare arte, quella *metretica*. Anche se Platone rimanda esplicitamente ulteriori chiarimenti a proposito di tale arte, accennando soltanto che si tratta di una valutazione razionale in grado di determinare l'eccesso, il difetto e l'uguaglianza (*Prt.* 357b–c), si capisce subito come essa giochi un ruolo decisivo nella scelta dei piaceri. Occorre scegliere il piacere più grande e non il più piccolo, il dolore più piccolo invece del più grande; bisogna stare attenti a non farsi ingannare dalla vicinanza/lontananza dei piaceri/dolori e avere una misurazione più stabile possibile (*Prt.* 356b–c). Tutte scelte che è possibile effettuare solo se si possiede l'arte metretica, di contro, coloro che non la possiedono finiscono per essere vittime del loro stesso piacere.

Questa valorizzazione del pensiero razionale rimanda a una distinzione terminologica compiuta da un altro sofista, che insieme a Protagora e Gorgia può essere considerato a tutti gli effetti un grande innovatore: Prodicò di Ceo,⁷ esperto nell'arte della sinonimica, che Platone cita nello stesso *Protagora*: il *godimento* (337c2: εὐφραίνόμεθα) è connesso alla sfera del pensiero quindi deve essere distinto dal *piacere* (337c3: ἡδόμεσθα) che

⁵ Napolitano Valditaro (2001:72), rileva come la tesi espressa nel *Protagora*, per cui “non tutto il piacevole sia per ciò stesso buono e non tutto il dolore sia per ciò stesso male” risulti valida almeno da una triplice prospettiva: per la *polis*, regolata dal divieto soloniano sulla *pleonexia*, per cui i cittadini non dovevano eccedere nella soddisfazione dei piaceri ma mantenersi in uno spazio di godimento egualitario; per Protagora, almeno strumentalmente, in quanto si pone come educatore nella città, e per Socrate, per cui solo la temperanza consente di raggiungere i beni; infine, per lo stesso Platone, la cui adesione, seppur critica, ai valori della città risulta vera.

⁶ Diversamente da Fedele (2004:339–340), per cui questa affermazione costituisce una semplice aggiunta protagorea in una fase del dialogo in cui il sofista interviene poco e quando lo fa è per dirsi d'accordo con Socrate, riteniamo che questo intervento di Protagora sia pregnante: egli rifiuta, proprio come Socrate, l'opinione secondo cui la scienza non ha alcuna forza e capacità coordinatrice (cfr. *Prt.* 352b).

⁷ Per una visione complessiva del contributo teorico di questo sofista e della valutazione platonica su di esso, si rimanda a Eustacchi (2021:195–223).

invece è legato alla dimensione corporale. Si tratta di una distinzione più concettuale che linguistica, ripresa nel corso del dialogo per differenziare le due diverse tipologie di piacere.

La necessità di *vagliare* e *calcolare* i piaceri si ritrova anche nelle *Leggi*, in cui si sottolinea come la valutazione del piacere e del dolore non sia affatto semplice, in quanto implica la considerazione di diversi fattori e relazioni:

Noi vogliamo per noi il piacere, mentre il dolore noi non lo scegliamo né lo vogliamo, *non vogliamo l'assenza dell'uno e dell'altro piuttosto che il piacere*; vogliamo che sia allontanato da noi il dolore. Un dolore minore noi l'accettiamo quando è maggiore il piacere che lo accompagna, un piacere minore lo rifiutiamo quando è maggiore il dolore che lo segue; non sapremmo invece scegliere qualora piacere e dolore si eguagliano. Tuttavia altri fattori come il numero, l'estensione, l'intensità, l'uguaglianza, o i loro contrari, determinano se queste condizioni siano influenti o no nella scelta (*Lg.* 733a9–c1).

Oltre a rilevare l'ovvietà della scelta del piacere e del rifiuto del dolore, si introduce un dato molto significativo: lo stadio *neutro*, privo di piacere e di dolore. La scelta del piacere/dolore da perseguire va opportunamente calibrata attraverso una attenta valutazione della situazione specifica:

- a) nel caso in cui a un dolore minore segua un piacere maggiore, è conveniente accettare il dolore;
- b) se invece per un piacere minore occorre accettare un dolore maggiore, è meglio rinunciare al piacere;
- c) se piacere e dolore si danno nella stessa proporzione, non c'è scelta.

A queste opzioni generali si aggiunge poi anche la considerazione di altri fattori (numero, estensione, intensità e uguaglianza) che possono modificare ulteriormente il peso di ognuna di queste casistiche. Tutti dati che ostentano che siamo davanti ad una vera metretica, a una vera arte della misurazione.

Nel passaggio citato, colpisce anche il *procedimento descrittivo* delle differenti relazioni che guida alla scelta più vantaggiosa. Questo andamento riecheggia il tipico procedere di alcuni sofisti, in particolare, rispetto al tema del piacere e della scelta più conveniente, viene in mente il *Mito di Eracle* di Prodico di Ceo (DK88B2). Qui il sofista prospetta due modelli di vita, uno all'insegna del Vizio, caratterizzato da piaceri tanto facili quanto effimeri, che si rivelano svantaggiosi, l'altro all'insegna della Virtù, che prospetta un percorso di vita faticoso e di studio, che risulta infine molto più piacevole e conveniente del primo.⁸

Coerentemente con la necessità di servirsi del pensiero nell'ambito del piacere, Platone sviluppa questa tematica, già presente nel pensiero sofistico, sottolineando l'importanza di sottoporre i desideri naturali, come quelli del mangiare, del bere e della passione amorosa ad un *controllo razionale* che non miri al piacere ma al *miglio*, a realizzare cioè una condizione umana migliore:

Ora, si deve cercare di trattenere questi tre istinti, *volgendoli al meglio, che è diverso da ciò che abitualmente è detto "più piacevole"*, con i tre più grandi rimedi, la *paura*, la *legge* e il *discorso vero*, con l'aiuto delle Muse e delle divinità della contesa, frenando la crescita e l'irrompere di quelli (*Lg.* 783a4–b1).

Il piacere va dunque gestito, anche in modo molto spregiudicato, attraverso tre mezzi: la paura, la legge e il discorso vero; ma anche, in ultima istanza, con l'ausilio della divinità, che serve a rimarcare la difficoltà del controllo sugli istinti e sui desideri in cui ne va della qualità stessa della vita. Nel testo, sorprende l'*escalation* che va dal controllo esercitato attraverso la paura, quindi alimentando una parte irrazionale dell'uomo, al *nomos*, per poi arrivare al discorso vero e infine alla divinità. Non va quindi escluso nulla che, in questa sorta di lotta con l'istintività, possa essere utile e d'aiuto. La paura come mezzo di controllo è una figura teorica che si ritrova anche in ambito sofistico; ad esempio, Crizia ritiene che l'invenzione di una divinità che tutto vede e tutto ode, con la conseguente paura di una sua punizione, spinge i cittadini a comportarsi bene non solo in

⁸ Il mito segue una logica edonistico-utilitaristica, ossia interamente costruita sulla indicazione di come occorre comportarsi e modulare le proprie azioni nelle diverse circostanze, allo scopo di ottenere quanti più vantaggi possibili e fuggire, d'altra parte, i danni. Un'analisi del mito si trova in Eustacchi (2021:206–214).

pubblico ma anche in privato (DK88B25). Ci sono poi alcuni sofisti platonici,⁹ come Trasimaco¹⁰ e Callicle¹¹, che, d'altra parte, considerano *deboli* gli uomini che non riescono a soddisfare e a imporre i propri desideri e piaceri e che per paura di essere danneggiati dai più forti, i quali invece vi riescono, cercano di imbrigliare l'agire di questi ultimi con strumenti di controllo, tra cui il diritto positivo.

Insieme ad un controllo "esterno", Platone tematizza anche un controllo "interno" sui piaceri: «avere *per sé* il governo dei piaceri del bere, del sesso e del mangiare» (R. 389e1–2). L'auto-dominio sui propri impulsi, anche quelli naturali e necessari, risulta fondamentale per non eccedere nella loro soddisfazione. Anche questo tema si ritrova in ambito sofistico, ad esempio in Antifonte, che considera saggio l'uomo che sa esercitare il controllo sui propri impulsi (DK87B58), che è capace di dominare i piaceri del momento e vincere se stesso; al contrario, cedere alle lusinghe dei piaceri, senza dominarli, significa scegliere il peggio piuttosto che il meglio, come Platone stesso mostra nel *Gorgia*, che subito analizziamo.

2.2. Secondo scenario: critica all'edonismo

a) La critica nel *Gorgia*

L'accento posto da Platone sul pensiero razionale e sul controllo dei piaceri ci conduce direttamente al secondo scenario, segnato dalle aspre critiche che egli rivolge ai sofisti edonisti, che ignorano del tutto tale orizzonte valutativo. Il principale dialogo di riferimento per affrontare questa movente è il *Gorgia*, in cui la posizione edonistica sostenuta da Callicle viene discussa e criticata da Socrate. Mentre per quest'ultimo l'autocontrollo e il dominio di sé sono elementi importanti per la gestione dei piaceri, Callicle è persuaso del contrario: lasciare crescere i propri desideri e assecondarli non solo è di gran lunga preferibile, ma è anche un segno distintivo di forza e vigore naturale:¹²

Il bello e il giusto secondo natura è questo che ora ti dico in modo chiaro: chi vuole vivere bene deve lasciar crescere i propri desideri il più possibile senza reprimerli; quando siano cresciuti al massimo, deve essere capace di assecondarli con coraggio e intelligenza e di soddisfare sempre ciò di cui ha voglia (*Grg.* 491e3–492a3).

La grandezza di un uomo è data dal potere di soddisfare tutti i suoi desideri, senza particolari inibizioni, che sono invece tipiche dei più deboli, i quali limitano, attraverso strumenti morali e politici, il potere dei più forti. Per questa via, il retore-sofista identifica sfrenatezza e dissolutezza con la virtù e la felicità: coloro che non frenano le passioni e i piaceri, ma li lasciano crescere, dando loro soddisfazione *con ogni mezzo*, risultano felici:

La dissolutezza, l'intemperanza e la licenza, se sono valorizzate, costituiscono la virtù e la felicità; tutte queste altre cose, orpelli, convenzioni umane contro natura, sono sciocchezze e risultano prive di qualsiasi valore (*Grg.* 492c4–8).

Socrate inizia a confutare questa concezione, con una serie di argomenti che oppongono due modelli di vita opposti, quello dell'intemperante e quello dell'uomo virtuoso.¹³ Egli recupera un mito in cui il comportamento

⁹ Con questa espressione si intendono quei sofisti, alcuni realmente esistiti, altri figure fittizie ed emblematiche, la cui descrizione platonica si rivela essenziale, in quanto spesso unica, per la ricostruzione di tesi diffuse all'interno del movimento sofistico. Nella messa in scena dialogica dei "sofisti platonici" – così come, più in generale, di tutti i sofisti — Platone compie un'operazione non storiografica, ma drammatico—teoretica, finalizzata al confronto con il loro pensiero e alla chiarificazione del proprio, attraverso la movente dialettica del "superare conservando" (cfr. Eustacchi, 2017b).

¹⁰ Il riferimento è al libro I della *Repubblica*, in cui Trasimaco sostiene che: «Quelli che condannano l'ingiustizia lo fanno *non perché temano di compierla, ma perché temono di subirla*. E così, Socrate, l'ingiustizia, quando sia in sé perfetta, è più forte, più libera, più autorevole della giustizia; come dicevo fin dall'inizio, il giusto è l'utile del più forte, e l'ingiustizia procura l'utile e il vantaggio personale» (R. 344c3–8). Non potendo qui affrontare la posizione di Trasimaco, che per la sua complessità esula dagli intenti di questo saggio, rimandiamo per una sua analisi a Eustacchi (2021:311–321).

¹¹ Cfr. *Gorgia*, 492a–c. Discutiamo di seguito la posizione di Callicle.

¹² Come commenta Fussi (2006:186), Callicle «rappresenta un interessante studio preparatorio all'elaborazione platonica dei tratti più problematici dell'individuo *thumoeideticò*», che troviamo nel IV libro della *Repubblica*. In effetti, l'unilaterale valorizzazione della parte volitiva squilibra l'anima intera con conseguenze negative che Platone evidenzia anche in altri dialoghi.

¹³ Riecheggia anche qui il motivo della distinzione di due stili di vita, uno all'insegna del vizio e un altro all'insegna della virtù, utilizzato da Prodicò.

degli uomini intemperanti, alla continua ricerca del piacere e della sua soddisfazione, viene assimilato alla inutile fatica di riempire otri bucati con un crivello anch'esso bucatto:

E un mitologo acuto, forse un siculo o un italice,¹⁴ giocando sul nome, a causa della docilità e credulità dell'anima, la chiamò orcio (*pithos*); definì dissennati i non iniziati e disse che la parte dell'anima di costoro, nella quale hanno sede «le passioni» i desideri, che è priva di misura e di tenuta, è come un orcio forato, riferendosi così alla sua insaziabilità. Al contrario di quel che dici tu, costui, Callicle, mostra come tra coloro che sono nell'Ade (così chiama il mondo invisibile) i più infelici siano i non iniziati, costretti a portare acqua all'orcio forato con un crivello anch'esso forato. Il saggio afferma che il crivello (così ha detto chi me lo ha raccontato) è l'anima: egli paragonava ad un crivello l'anima degli stolti che è come bucata, in quanto non è capace di tenere nulla per la sua instabilità e dimenticanza (*Grg.* 493a5–c3).

Gli intemperanti agiscono in modo insensato e stolto; il tipo di vita che ne deriva è il più svantaggioso, perché rende l'uomo schiavo del suo stesso piacere e del vizio. A rinforzo di questo ragionamento, viene utilizzata un'altra immagine, quella di due uomini ciascuno dei quali ha molti orci: la condizione del primo, che è temperante e ha tutti gli orci pieni e sani, è giudicata da Socrate migliore perché egli non deve più preoccuparsi di riempirli e può stare tranquillo in uno stato di appagamento; al contrario, la condizione dell'altro, che è costretto a «riempirli sempre, di giorno e di notte o a subire le più gravi sofferenze» (*Grg.* 493e8–494a1), viene considerata come una triste condanna. La dinamica descritta ha infatti tutti i caratteri di una vera e propria forma di dipendenza.

L'impiego di queste due immagini non persuade tuttavia Callicle che resta convinto della sua posizione, sostenendo che colui che ha tutti gli otri pieni non prova piacere, in quanto non attiva la dinamica desiderio–soddisfacimento dello stesso, che viene identificata con la vita felice: «vivere felice significa avere tutti gli altri desideri e poterli soddisfare provando piacere» (*Grg.* 494c2–3). Il piacere consiste nella continua soddisfazione di desideri che non cessano mai di risorgere. In risposta a ciò, Socrate, paragona, ancora più esplicitamente di prima, questo tipo di vita a quella del caradrio, un uccello che nel mangiare insieme evacua (*Grg.* 494b–c).

A partire da questa terza ed ultima immagine “forte”, Socrate inizia a demolire la ferma convinzione di Callicle con una strategia argomentativa che si rivelerà presto vincente: si assume la definizione dell'avversario, per cui vivere felici significa soddisfare *qualsiasi tipo di piacere* e, coerentemente con essa, si avanzano esempi via via più negativi e ripugnanti, che esplicitano o derivano dalla tesi posta e che sono volti a suscitare reazioni di scandalo nel proprio interlocutore, il quale infine è costretto a rifiutare ad essi l'assenso, contraddicendo e negando in tal modo la sua stessa posizione iniziale.

Vediamo nello specifico alcuni esempi di questa strategia. Se Callicle ha ragione, colui che è malato di scabbia e passa tutta la vita a grattarsi dovrebbe essere sempre felice: grattarsi quando si ha prurito è infatti un'azione che attiva la dinamica desiderio (di grattarsi) e piacere (nel grattarsi). Il sofista ammette che sia così, per sottolineando la stranezza dell'esempio che Socrate ha scelto. Si può quindi avere prurito – continua il filosofo – alla testa e in tutte le altre parti del corpo, cosicché, se la posizione difesa dal sofista è corretta, occorre considerare anche la vita dissoluta degli impudichi felice (*Grg.* 494e). A questo punto, Callicle, che si vanta di non aver freni morali e di non provare vergogna, si mostra fortemente scandalizzato e rimprovera Socrate di portare il discorso a livelli volgari.¹⁵ Ma Socrate era proprio qui che voleva arrivare:

Sono io che li porto, nobile uomo, o invece è colui che afferma senza ritegno che sono felici coloro che godono, *in qualunque modo godano, e non distingue quali piaceri siano buoni e quali cattivi?* Ma dimmi ancora una volta, tu affermi che piacere e bene sono la stessa cosa, o che c'è qualche piacere che non è buono? (*Grg.* 494e8–495a4).

Se Callicle vuol sostenere in modo coerente la sua posizione che identifica il piacere *tout court* con il bene, senza alcun discrimine tra piacere buono e cattivo (che invece abbiamo visto ben espresso da Protagora) deve

¹⁴ L'ambiguità di questo riferimento è condivisa dalla critica che pensa al pitagorico Filolao di Crotone o ad Empedocle di Agrigento.

¹⁵ Qui Callicle rimprovera Socrate nello stesso modo in cui aveva fatto Polo quasi all'inizio del dialogo, ripetendo quasi, come nota Nonvel Pieri (1991: 447), la sua stessa formula (*Grg.* 461c4–5: «portare i discorsi a tal punto è gran villania»; e ora 489b8: «non ti vergogni di portare i discorsi a tale...»); afferma la studiosa: «Il linguaggio, il discorso non devono violare la correttezza della buona creanza ma, con l'ipocrisia formale, salvaguardare l'*opportunitas*». Callicle è come se non volesse vedere le volgari conseguenze che possono essere legittimamente tratte dal suo stesso discorso. Questa immagine per cui i sofisti restano scandalizzati di discorsi volgari, nel senso del popolo, specialmente quando essi sono inseriti in discorsi ritenuti più elevati, ricorre anche nell'*Ippia Maggiore*, 288d1–3, dove il sofista si indigna a sentir parlare di pentole in un discorso “alto”. Ciò mostra come i sofisti siano, per lo meno nell'immaginario platonico, schiavi di una vuota ipocrisia formale.

ammettere anche le necessarie conseguenze fattuali e logiche che derivano da questa sua assunzione, pena l'autocontraddizione. Anche l'edonista più spinto, tuttavia, non può evitare di costatare che ci sono piaceri perversi che non possono in alcun modo essere definiti buoni:¹⁶ ciò dimostra che la posizione edonistica non può essere sostenuta con coerenza.

Dopo questa confutazione iniziale, Socrate propone un altro genere di attacco contro l'edonismo, che mira ad evidenziare l'impossibilità logica di identificare piacere e bene. Il ragionamento prende avvio dal rilevare che la coppia piacere–dolore segue regole diverse dalla coppia bene–male e ciò viene dimostrato con due argomenti:

- i. Coloro che stanno bene si trovano nella situazione opposta a quelli che stanno male, e i due stati si escludono a vicenda: chi è sano non è malato, chi è veloce non è lento e così via. Quando uno dei due stati si manifesta, necessariamente l'altro è assente, entrambi gli stati non cessano o si verificano mai insieme, ma si alternano: al sopraggiungere dell'uno l'altro sparisce (*Grg.* 495e–496c). Diversamente, ogni desiderio e ogni bisogno sono dolorosi, ma nello stesso tempo il loro appagamento è piacevole; ad esempio, colui che beve quando ha sete, quindi è in uno stato doloroso, prova piacere, cioè prova dolore e piacere insieme; quando poi cessa di aver sete cessa anche di godere (*Grg.* 496d–497d).
- ii. Callicle ammette con Socrate che (a) coloro che sono buoni sono tali per la presenza del bene in loro; (b) i coraggiosi e gli intelligenti sono buoni, mentre i vili e i dissennati sono cattivi (*Grg.* 497e); i coraggiosi e i vili, gli intelligenti e quelli che non lo sono godono e soffrono allo stesso modo (*Grg.* 498a–c), quindi i coraggiosi provano piacere allo stesso modo dei vili. Questo stato dei fatti nella visione di Callicle, che identifica bene e piacere, non risulta però possibile, in quanto i vili, godendo e avendo piaceri (quindi beni) devono diventare buoni per la presenza del bene, secondo quanto ammesso al punto (a). Ne consegue che buoni e cattivi in quanto godono allo stesso modo sono entrambi buoni (*Grg.* 498d–499a), anzi, per stessa ammissione di Callicle, secondo cui i vili soffrono di più quando in guerra i nemici avanzano ma godono di più quando si ritirano (*Grg.* 498c), si deve ammettere che i cattivi, ossia i vili sono più buoni dei buoni.

A conferma della impossibilità di identificare piacere e bene, può essere citata una dimostrazione sintetica presente nella *Repubblica*:

E coloro che definiscono bene il piacere? Sono forse in errore meno degli altri? Non sono costretti anche loro a riconoscere che esistono piaceri cattivi? –Sicuro. – Si trovano dunque a riconoscere, credo, che le identiche cose sono buone e cattive. Non è vero? – Indubbiamente (*R.* 505c6–d1).

Qui sembra essere riassunto quanto dimostrato nel *Gorgia*: gli edonisti devono ammettere, per essere coerenti, che anche i piaceri più vili e cattivi sono un bene; cioè, che una cosa è nel contempo buona e cattiva insieme, quindi cadono in contraddizione con se stessi.

Tornando al *Gorgia*, le assurdità messe in evidenza da Socrate spingono infine Callicle a modificare la sua impostazione, quindi a distinguere i piaceri in buoni e cattivi; si tratta però di una mossa per togliersi dai guai, come Socrate non manca di evidenziare:

Ahi, ahì, Callicle. Sei un vero furfante, a trattarmi come un bambino, ora dicendo che le cose stanno in un modo, poi in un altro, ingannandomi. Non credevo all'inizio che tu mi avresti ingannato apposta, data l'amicizia. Ora sono stato smentito e devo necessariamente, a quel che sembra, fare buon viso a cattivo gioco, secondo l'antico detto, e prendere quello che tu mi dai. Ed è questo, a quanto pare, che ora dici, che tra i piaceri alcuni sono buoni, altri cattivi (*Grg.* 499b9–c7).

¹⁶ Platone conduce Callicle a contraddirsi di proposito: il sofista non accettando le conseguenze necessarie, sebbene scandalose, della sua posizione, mostra di non essere coerente fino in fondo, né spregiudicato come vorrebbe, in quanto prova vergogna e pudore: «Callicle resta sul terreno della morale comune, diversamente da quanto aveva sostenuto in precedenza e proprio come fanno Gorgia e Polo. Se in via generale rifiuta la morale comune, mentre l'approva quando ci si riferisce a un singolo esempio, egli finisce inevitabilmente per contraddirsi» (Wolf, 2001:201).

Si stabilisce poi che i piaceri buoni sono quelli utili a procurarsi un bene, mentre quelli cattivi sono dannosi e la stessa considerazione riguarda i dolori (*Grg.* 499d–e). Il piacere dunque deve essere *un mezzo* per conseguire il bene, fine di ogni azione umana:¹⁷ la concezione edonistica, per cui l'azione assume come criterio e fine il piacere stesso, viene quindi superata: «Dunque, bisogna fare tutto in funzione dei beni, anche le cose piacevoli, e non le cose buone in funzione delle piacevoli» (*Grg.* 500a2–3).

Il colpo mortale all'edonismo viene però dato con l'ammissione che per individuare i piaceri buoni occorre una scienza che distingua il bene e il male (*Grg.* 500b), il cui ruolo risulta decisivo nel perseguire i piaceri buoni, in vista del bene. Questo conferma che il piacere non è affatto negativo ma collabora al raggiungimento dello stesso bene, a patto che —giova ribadirlo— sia indirizzato dalla conoscenza e controllato dalla ragione.

Si ripropone dunque, ancora una volta, l'alternativa tra due stili di vita, che, sulla base dei guadagni ottenuti, acquistano connotazioni più precise:

- l'uno (quello filosofico) cerca il Bene e in esso, con l'aiuto della scienza, sono ammessi i piaceri buoni;
- l'altro (quello politico) va a caccia di piaceri, senza curarsi di distinguere quelli buoni da quelli cattivi, quelli migliori da quelli peggiori (*Grg.* 500c). Questo secondo tipo di attività per Socrate è un inganno, una lusinga del corpo e dell'anima, che viene perpetrato per mezzo della retorica,¹⁸ arte che si rivolge alle folle per ingannarle. In questo contesto, basato su un modello binario, infatti, la retorica si oppone ed è in diretto contrasto con la scienza, che caratterizza l'altro tipo di vita.

b) Fare ciò che si vuole vs fare ciò che ci pare

All'interno di questo scenario, risulta di grande interesse, come ulteriore colpo ad un'ottica edonistico–immoralistica, la distinzione che Platone pone tra due diversissime modalità dell'agire, solo apparentemente simili: fare ciò che *si vuole* e fare ciò che *ci pare*. Sulla base di questa sottile ma profonda distinzione, Socrate confuta l'affermazione di Polo, altro sofista messo in scena nel *Gorgia*. Secondo costui, il tiranno gode di un ruolo invidiabile ed è sommamente felice, perché ha il potere di fare tutto ciò che gli pare (*Grg.* 466d–e).¹⁹

Riassumiamo i passaggi della confutazione (*Grg.* 467c–468e):

- Ogni uomo agisce e opera alcune scelte piuttosto che altre perché pone come fine il bene; ciò accade, ad esempio, a coloro che prendono le medicine prescritte dal medico, a quelli che navigano per arricchirsi, correndo anche dei rischi, ecc.; tra tutte queste attività Socrate ne individua alcune che sono intermedie, che cioè non sono né cattive né buone, ma *mezzi* per realizzare le attività buone (*Grg.* 468a–b).
- Questo vale anche per le azioni crudeli, come uccidere, cacciare qualcuno dalla città, spogliarlo dei propri beni, ecc. (*Grg.* 468c), che vengono attuate sempre in vista di un bene e considerate per questo utili e vantaggiose; le azioni che invece non sono utili, anzi risultano dannose per il conseguimento di un bene, vengono evitate.
- È su questa base che Socrate può dare il colpo decisivo alla posizione di Polo, per il quale fare ciò che ci pare coincide con l'averne un grande potere:

¹⁷ Nell'*Eutidemo*, 278e, Platone presenta il bene come il fine comune a tutti gli uomini, il fine che tutti desiderano; nel *Menone*, 77b–78b, si afferma che tutti desiderano le cose buone e nessuno quelle cattive.

¹⁸ Il tema della lusinga qui richiamato è affrontato a 463b–464a; il rilievo che, in una sua cattiva forma, la retorica operi senza avere conoscenza del Bene viene tematizzato a 466a–467c.

¹⁹ Questa idea, che Polo esprime nel dialogo, è tanto diffusa quanto ambivalente, come sottolinea Gastaldi (2000:86–87): «La figura del tiranno come personaggio onnipotente, cui è consentito di agire a proprio piacimento, e che sembra riassorbire in sé, nel dialogo, quella del retore, continua ad attivare, all'interno della città, un'ambigua dinamica di attrazione e di repulsione. La negatività di cui, a partire dalla cacciata dei Pisistratidi, è circondata in Atene la tirannide non impedisce infatti di considerare con favore quelle gratificazioni illimitate, in termini di potere, di ricchezza, di soddisfacimento dei piaceri, tradizionalmente considerate appannaggio del *tyrannos*».

Socrate – Allora, visto che siamo d'accordo su questo, se un uomo, sia egli tiranno o retore, uccide un altro o lo caccia dalle città o lo priva dei suoi beni, credendo che ciò gli sia utile mentre lo danneggia, costui fa indubbiamente ciò che gli pare. Non è vero?

Polo – Sì.

Socrate – E, allora, fa anche ciò che vuole, se queste azioni sono mali? Perché non rispondi?

Polo – Ma non mi sembra che faccia ciò che vuole.

Socrate – Com'è dunque possibile che un tal uomo abbia grande potere nella città, visto che, come tu stesso hai ammesso, avere un grande potere è un bene?

Polo – Non è possibile.

Socrate – Allora dicevo la verità, quando dicevo che ci può essere un uomo che, facendo nella città ciò che gli pare, non ha un grande potere e non fa ciò che vuole (*Grg.* 468d1–e5).

Colui che fa ciò che gli pare *non* fa ciò che vuole (ciò che vuole è infatti sempre il bene). Questa seconda condizione implica la conoscenza del bene e dei mezzi che sono utili al suo perseguimento; al contrario, chi fa ciò che gli pare non possiede tale conoscenza,²⁰ di conseguenza si inganna: credendo di fare il bene (ciò che vuole), realizza in realtà il suo contrario.²¹ Il prototipo di questa errata concezione dell'agire e del potere è proprio il tiranno.

La distinzione posta tra le due modalità dell'agire pone in risalto la necessità di conoscere, o per lo meno di sapersi orientare verso, il bene, senza cui non è possibile agire in modo vantaggioso né per sé né per gli altri.

c) La critica nel *Filebo*

Nella critica contro la posizione edonistica, un contributo decisivo è fornito dal *Filebo*, in cui, fin dalle prime battute, emerge la rilevanza del tema in questione:

Filebo, dunque, afferma che il bene per tutti i viventi è il *godimento* (*χαίρειν*), il *piacere* (*ἡδονήν*), il *diletto* (*τέρψιν*)²² e tutte quante le realtà che sono connesse a queste. Noi siamo, al contrario, convinti che il bene non consiste in tali attività, ma che il *pensiero*, l'*intelligenza*, la *memoria*, e le attività a loro connesse, *opinione retta* e *ragionamenti veri*, sono *migliori e più desiderabili del piacere*, almeno per tutti gli esseri viventi che sono in grado di parteciparne: per tutti coloro che ne possono o ne potranno aver parte, quelle sono le cose più utili di tutte (*Phlb.* 11b4–c2).

Vengono delineate in modo chiaro due posizioni: da una parte, quella edonistica, per cui il bene consiste nel piacere, e, dall'altra, quella difesa da Socrate, per cui il bene risiede nel pensiero e nelle attività ad esso connesse.

Socrate rivolge alla prima posizione una obiezione, che riprende l'argomento già considerato nel *Gorgia*: non è possibile unificare due generi diversi come piacere e bene.

Nessun ragionamento può affermare che le cose piacevoli non siano piacevoli: ma, pur essendo la maggior parte di loro cattive e solo alcune buone, come diciamo noi, tuttavia tu le definisci *tutte buone*, anche se ammetti che sono dissimili, se qualcuno ti costringe col ragionamento (*Phlb.* 13a8–b3).

Il sostenitore rigoroso dell'identità di piacere e bene non ammetterà certo che ci sono piaceri buoni e cattivi, ma nemmeno che i piaceri in quanto piaceri siano tra loro diversi; non può fare a meno tuttavia di

²⁰ Rowe (2008:282–286), fa notare che insieme a *Gorgia*, 467c e ss., anche altri dialoghi come il *Menone*, 77b e ss, l'*Eutidemo*, 278e e ss, il *Simposio*, 205e–206a, il *Liside* (*passim*), sottolineando che tutti gli uomini desiderano il bene, si curano di individuare criteri di scelta razionale tra beni reali e beni apparenti; «in modo ancor più fondamentale, tali dialoghi si preoccupano di stabilire che la correttezza delle nostre scelte in simili questioni *dipende dalla ragione*. E la base di ciò è semplicissima: secondo tutti questi dialoghi, tutti gli esseri umani desiderano la stessa cosa — il bene, ciò che è bene per loro, la propria felicità; chi potrebbe infatti non desiderare di essere felice? L'unica differenza tra le persone risiede nello stato delle loro credenze circa ciò che contribuisce alla loro felicità. Ci sarà sempre una scelta giusta da poter fare, ma ci sarà anche un certo numero di scelte sbagliate. Di conseguenza, quel che ci serve è il sapere che ci permette di compiere, senza fallo, la scelta giusta, poiché altrimenti compiremo quella sbagliata» (286).

²¹ Si veda anche l'analisi di questo argomento proposta da Berman (1991:118–121), che pone l'attenzione su una distinzione altrettanto fondamentale: «il solo potere che il tiranno ha è l'abilità di fare ciò che *sembra* migliore, non ciò che è migliore» (120); ciò che è davvero migliore, infatti, viene determinato sulla base della conoscenza del bene che il tiranno (ma anche il suo estimatore) non possiede.

²² La terminologia riecheggia la distinzione formulata da Prodicco tra piacere, godimento e diletto (cfr. *Prt.* 358a6–b2, 337c1–4 e Aristotele, *Topici* B6112b22).

considerare profonde differenze tra le diverse tipologie di piaceri, a meno che non voglia essere preso per uno sprovveduto (*Phlb.* 13c–d). Questa obiezione viene avanzata una seconda volta: per l'edonista, “buono” e “piacevole” sono sinonimi e hanno un'unica natura, mentre per Socrate sono diversi tanto nel nome quanto per natura (*Phlb.* 60a–b).

Una critica più articolata all'edonismo avviene qui, come nel *Gorgia*, con la presentazione di due modelli di vita opposti, uno all'insegna del piacere e uno all'insegna del sapere; nel primo, viene escluso qualsiasi pensiero, nel secondo, qualsiasi piacere (*Phlb.* 21a–d). Socrate giunge alla conclusione che il primo modello di vita, basato esclusivamente sui piaceri, risulta impossibile, in quanto, senza pensiero non si saprebbe nemmeno di godere, quindi l'attività razionale si rivela fondamentale per poter conoscere e riconoscere il piacere che si prova (*Phlb.* 21B).²³ Non solo: se si identifica il piacere con il bene, si ottengono le stesse conseguenze assurde esplicitate nel *Gorgia*, si è cioè costretti ad ammettere che l'uomo virtuoso è cattivo nel momento in cui e quanto più soffre, mentre l'uomo che gode, nel momento in cui e quanto più gode, è più buono e virtuoso dell'altro.

Abbiamo poi una critica “nuova” che sfrutta la tesi edonistica di certi pensatori definiti raffinati (*Phlb.* 53C6)²⁴ che considerano il piacere non come uno stato, un essere, ma come un divenire, una dinamica. Se questa è la caratteristica ontologica del piacere, esso non può identificarsi con il bene: il bene è il fine, *ciò in vista di cui* qualcosa si genera, quindi è stabile, mentre il piacere costituisce un mezzo che si genera in funzione di un altro essere:

Ciò in vista di cui sempre si genera quello che si genera in vista di qualcos'altro si trova nel campo del bene; *ciò che si genera in vista di qualcosa* va posto, carissimo, in un'altra parte (*Phlb.* 54c9–11).

È chiaro allora che il piacere e il bene, per la loro differenza ontologica, si collocano in due sfere differenti.

Dunque, come ho detto all'inizio di questo ragionamento, chi rende evidente che il piacere comporta generazione, mentre un suo essere assolutamente non c'è, deve ricevere i nostri ringraziamenti; è infatti chiaro che costui mette in ridicolo coloro i quali affermano che il piacere è il bene (*Phlb.* 54d4–7).

L'argomento di questi pensatori raffinati viene utilizzato contro la tesi identitaria, i cui sostenitori sono messi in ridicolo da edonisti come loro, ma meno sprovveduti e più degni di attenzione.

3. Il piacere: una realtà uni–molteplice

Nel dialogare con i sofisti, Platone non trascura di evidenziare le diverse forme del piacere, recuperando anche alcune distinzioni concettuali proprie della sofistica. Il piacere si qualifica, infatti, come un oggetto di studio complesso, che, sfuggendo, ad ogni determinazione univoca, impone un'analisi diversificata che ne rispecchi la natura uni–molteplice: il piacere è uno, ma nel contempo si manifesta in una molteplicità di forme.

Il contributo del *Filebo*, su questo terreno è sicuramente uno dei più importanti, in quanto non solo delinea un'articolata classificazione dei tipi di piacere: piaceri corporei e spirituali (*Phlb.* 31b–32b),²⁵ veri e falsi, mescolati e puri, ma pone anche la distinzione decisiva, non a caso accennata solo alla fine di tutta l'analisi: ci sono *due Idee* di piacere distinte.

3.1. Piaceri veri e falsi

I piaceri veri e falsi vengono indagati attraverso la presentazione di tre modelli di piacere falso. Si rileva subito la stranezza di questa impostazione: il vero e il falso sono categorie che si applicano all'ambito gnoseologico, mentre nella sfera delle emozioni e dei piaceri, esse appaiono “fuori luogo” dato che la *semplice presenza* di questi stati d'animo dovrebbe essere sufficiente per affermarne l'autenticità. Nessuno crede di

²³ Neanche la vita all'insegna del solo pensiero appare desiderabile (*Phlb.* 21e), come vedremo più avanti, quindi risulta sbagliato su questo terreno porre una alternativa binaria, ma si deve optare per una terza via.

²⁴ I tentativi di identificare tali pensatori si sono mossi principalmente su due direzioni: si è pensato alla scuola cirenaica, in particolare ad Aristippo, o a qualche membro dell'Accademia platonica, in particolare a Speusippo. L'ipotesi più probabile è la prima, in quanto Aristippo considera il piacere come *kinesis* (cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei Filosofi* II, 8, 85), distinguendo vari tipi di movimenti tra cui il movimento lieve. Tuttavia, per la mancanza di un riferimento testuale ai cirenaici, questa non può che rimanere una ipotesi, impossibile da dimostrare. Per altre ipotesi sull'identità di tali pensatori, si veda il resoconto in Migliori (1998: 365–375).

²⁵ Non approfondiamo questa distinzione in quanto non costituisce oggetto di discussione tra Platone e i sofisti.

provare un piacere o un dolore che non c'è, questo non accade nemmeno in sogno, poiché “sentirlo” e “percepirlo” è già garanzia del suo essere “vero” (*Phlb.* 36c–37a). Socrate ammette che così come avere opinioni sbagliate non distrugge la realtà stessa dell'opinare, allo stesso modo, chi gode di piaceri falsi non distrugge la realtà del godere (*Phlb.* 37a–b); in altre parole, l'azione dell'opinare e quella del godere non sono messe in discussione, nel loro darsi. La questione si pone invece rispetto alla possibilità di qualificare tali stati come veri o falsi.

L'effettiva possibilità di questa determinazione viene poi argomentata con un primo modello esplicativo (*Phlb.* 38a–40e), che pone in relazione *opinioni* e *piaceri* corrispondenti. Le opinioni sono decisioni che l'anima prende sulla base delle sensazioni che riceve: quando si ha un'opinione che vale per il futuro, essa si trasforma immediatamente in speranza o timore. Non si verifica quindi un passaggio dall'opinione al piacere/dolore, ma l'opinione, in quanto speranza, è essa stessa “piacevole” e, in quanto timore, è essa stessa “dolorosa”. Ora, se l'opinione è falsa, non può non essere falsa anche la speranza/piacere o il timore/dolore che da essa si genera. In questo caso, infatti, l'anima gode o soffre per un piacere o un dolore a cui non corrisponde nulla di reale; il fatto che *solo a posteriori* si scopra la falsità del piacere/dolore non condiziona in alcun modo il giudizio su di esso.

Nel secondo modello (*Phlb.* 41b–42c), vengono definiti “falsi” i piaceri che provengono da un errore di valutazione che si genera nelle situazioni in cui piaceri e dolori si trovano mescolati; può accadere di cercare un piacere più intenso e maggiore del dolore e di imbattersi, invece, in un dolore maggiore del piacere, perciò, in questi casi, chiamare ciò che si prova “piacere” risulta evidentemente errato.

Un terzo modello di piaceri falsi (*Phlb.* 43c–44a) si basa su un errato giudizio sullo stato stesso del “provare piacere”, che viene scambiato con l'assenza di dolore, ossia con uno stadio neutro. Questa falsa credenza spinge a godere in assenza di piacere, in quanto lo stato intermedio dell'assenza di dolore/piacere viene identificato con quello elevato del piacere, passando da un modello trinario: piacere, dolore e assenza di entrambi, ad uno binario: dolore e assenza di dolore/piacere. L'effetto che si crea è quello di credere di vivere una vita piena di godimenti quando in realtà non si gode affatto.²⁶

3.2. Piaceri puri e mescolati

Socrate approfondisce ulteriormente l'argomento sui piaceri falsi, con uno scopo ben preciso: evitare che la sua posizione possa essere confusa con una posizione anti–edonistica. Egli, infatti, si distanzia tanto dagli edonisti, che accettano tutti i piaceri, quanto dagli anti–edonisti che pretendono di negare l'esistenza stessa dei piaceri. Questi ultimi sono considerati non a caso i *veri nemici* di Filebo, che è un edonista (*Phlb.* 44b–c). Il forte distacco dagli anti–edonisti emerge dal netto giudizio socratico:

Dico di non seguirli, ma di servirci di loro come indovini, che divinano non per una particolare tecnica, ma per una forte avversione propria, che deriva da una natura non meschina, in quanto odiano tanto il potere del piacere che non vi trovano nulla di positivo, fino a giudicare anche quanto esso ha di attraente un sortilegio, non un piacere. Di costoro, dunque, potresti servirti esaminando, inoltre, anche le altre loro avversioni; dopo di ciò, potrai sapere quali, a parer mio, sono piaceri veri, per sottoporre a giudizio il potere del piacere *esaminandolo secondo entrambi i ragionamenti* (*Phlb.* 44c5–d5).

Pur non condividendo la posizione anti–edonistica, Socrate ritiene utile sfruttare gli argomenti demolitori dei suoi sostenitori, allo scopo di condurre uno studio approfondito su i piaceri veri e la natura stessa del piacere. Gli anti–edonisti hanno dimostrato con una serie di argomenti che quello che esiste non è un piacere vero, puro, ma sempre mescolato al dolore (*Phlb.* 45a–46a).

Emerge così la distinzione tra piaceri puri e piaceri non puri, ossia mescolati al dolore. Le mescolanze possono essere di vari tipi (*Phlb.* 46b–d):

²⁶ Si veda anche *Repubblica* 581c–586c, in cui Platone anticipa — pur con impostazione differente — questa distinzione tra piaceri veri e piaceri illusori (cf. Gosling–Taylor, 1982:106–111). Qui i piaceri falsi sono definiti *ἑσκιαγραφημένοι* (583b3), ossia mere apparenze o illusioni, in quanto non corrispondono a una reale soddisfazione né dell'anima né del corpo. Sono legati, in particolare, alle parti irrazionali dell'anima: il potere è il piacere dell'anima irascibile (amante della gloria), il denaro quello della parte concupiscibile (uomo dissoluto). L'illusorietà deriva dalla mancanza di conoscenza del *vero* piacere, cioè quello razionale, e da un confronto distorto tra privazione e stati intermedi, come nella celebre analogia nero–grigio–bianco (585d). A differenza del *Filebo*, che accetta una mescolanza ordinata, nella *Repubblica* Platone mantiene una gerarchia netta: i piaceri inferiori sono condannati come frutto di ignoranza.

- 1) mescolanze che si originano solo all'interno dei corpi,
- 2) mescolanze solo all'interno delle anime,
- 3) mescolanze che riguardano sia l'anima sia il corpo.

Socrate esplicita che i *veri* piaceri sono quelli *puri*, non mescolati al dolore, i quali quindi si sottraggono facilmente alle obiezioni degli anti-*edonisti*: i piaceri puri esistono e sono, ad esempio, quelli connessi alla vista delle cose belle o al percepire alcuni tipi di odori²⁷ e suoni, nonché a tutto ciò che procura sensazioni piacevoli e la cui interruzione non provoca dolori (*Phlb.* 51a–e).²⁸

Ai piaceri puri, derivanti dalle sensazioni, vengono aggiunti poi quelli connessi al sapere, che non comportano però il bisogno impellente di apprendere – quindi dolore per la mancanza del suo soddisfacimento – e che non possono in alcun modo essere falsi. Questi piaceri non sono comuni alla maggior parte della gente, ma appartengono solo ad alcuni (*Phlb.* 51e–52c), in particolare ai filosofi.

3.3. Due Idee di piaceri

Attraverso tutte le distinzioni dei piaceri viste, Platone arriva a postulare l'esistenza di *due Idee di piacere*: «Ma, se hai capito, queste sono due Idee di quelli che chiamiamo piaceri» (*Phlb.* 51e4–5). Si tratta del punto più elevato del discorso sui piaceri, per trattare il quale vengono messi in gioco i generi di Misto, Limite e Illimitato:

- i piaceri impuri, mescolati al dolore, appartengono al genere dell'Illimitato: essi sono intensi e violenti, non misurati e ammettono caratteristiche contrarie;
- i piaceri puri, non mescolati al dolore, appartengono al genere del Limite, pertanto sono misurati e non intensi.

Si precisa inoltre che tutta la realtà è un Misto, di conseguenza anche i piaceri devono essere tali, ontologicamente parlando, ossia devono partecipare, secondo la terminologia platonica, tanto del Limite quanto dell'Illimitato. Ciò rende problematico parlare di appartenenza dei piaceri mescolati al genere dell'Illimitato e dei piaceri puri al genere del Limite; sarebbe, invece, più corretto affermare che i piaceri mescolati sono un misto,²⁹ in cui prevale l'*Apeiron*, mentre quelli puri sono un misto in cui prevale il *Peras*.

Queste distinte Idee di piacere risultano decisive, poiché permettono di giustificare l'articolata posizione platonica nei confronti dei piaceri, fondata su una prospettiva multifocale. Dal punto di vista umano, la maggior parte dei piaceri che gli uomini provano sono quelli mescolati, mentre dei piaceri puri, che sono «divini», partecipano soltanto pochi uomini, tra cui, soprattutto, i filosofi che godono dei piaceri della conoscenza. Ragionando poi sui piaceri più comuni, quelli mescolati, si impone la necessità di scegliere quelli controllati e misurati, che non vanno in alcun modo estirpati, ma moderati e regolati secondo la giusta misura; quelli da eliminare completamente sono invece i piaceri privi di misura che arrecano danni.

L'articolazione delle diverse forme dei piaceri che, in ultima analisi, si basa su due Idee di piacere distinte, consente, infine, a Platone di «polemizzare con l'edonismo, chiudere il dialogo bollando (alcuni) piaceri come bestiali e, nello stesso tempo, mantenere con forza la scelta di una vita mista di conoscenze e piaceri, rifiutando un intellettualismo radicale che respinga il godimento in quanto tale. Tali affermazioni sono possibili perché si riferiscono a due oggetti diversi (51E)» (Migliori 2013:972).

²⁷ I piaceri puri relativi all'odorato sono considerati meno eccelsi di quelli che derivano dalla vista e dall'udito (*Phlb.* 51e1–2); ciò dipende, secondo Hackforth (1972:98), dal fatto che essi non hanno oggetti dotati di intrinseca bellezza, termine diretto di riferimento. Questa ipotesi non sembra trovare riscontro nel testo platonico, che non fornisce spiegazione dell'inferiorità di tali piaceri; inoltre, essa non appare convincente in sé, poiché anche l'odorato, in quanto sensazione, istaura un contatto diretto con l'oggetto-odore che può essere particolarmente piacevole, cioè «bello».

²⁸ Questa classificazione si ritrova in *Repubblica* 584b, in cui si afferma che il piacere autentico non può in alcun modo essere connesso al dolore; l'esempio dell'olfatto è chiaro: il piacere ad esso connesso riesce a raggiungere il più alto grado di intensità senza alcun dolore, né prima né dopo averlo provato.

²⁹ Come nota Migliori (2013:657–661), «mescolato» e «misto» non sono per Platone la stessa cosa: il misto è una caratteristica ontologica, propria di tutta la realtà, mentre il mescolato si riferisce alla connessione di più elementi, anche diversi che interferiscono nella stessa realtà.

4. Vita mescolata

Conferma la correttezza di questa ricostruzione del giudizio platonico sui piaceri la scelta della vita umana migliore: essa coincide, come accennato, con la “vita mescolata”, nella quale sono presenti piaceri e conoscenze nella giusta misura. Non a caso, sempre nel *Filebo*, il modello di vita caratterizzata dal *solo* piacere viene scartato (*Phlb.* 21a–d): senza intelligenza, memoria e opinione vera, nemmeno si saprebbe di godere, né si ricorderebbe di aver goduto, non si desidererebbero i piaceri futuri, né si saprebbe a che cosa rivolgere il desiderio attuale.³⁰ Questo tipo di vita viene paragonata a quella di un mollusco che vive dentro la sua conchiglia (*Phlb.* 21c), dunque non risulta affatto desiderabile. Nemmeno una vita che si basi esclusivamente su pensiero, intelligenza, memoria e scienza, risulta, allo stesso modo, attraente: nessuno accetterebbe di condurre un'esistenza completamente priva di emozioni, senza piacere e dolore; anche questo tipo di vita va quindi rifiutato (*Phlb.* 21d–e).

La scelta deve ricadere su un terzo modello di vita, caratterizzato da una *buona mescolanza* di piaceri e conoscenze; scegliere diversamente significherebbe agire contro natura, quindi nessuno lo farebbe di sua volontà, quanto piuttosto per ignoranza o per qualche infelice necessità (*Phlb.* 20d–22b). Che cosa significa propriamente “buona mescolanza”? Platone presenta la risposta come una verità elementare che tutti conoscono:

«Che ogni mescolanza, qualunque sia e comunque sia fatta, se non ha realizzato la misura (*μέτρον*) e la proporzione (*συμμέτρον*), determina necessariamente la rovina dei suoi componenti, e ancor prima di se stessa. Infatti, non è neppure un vero misto, ma risulta ogni volta un puro insieme non amalgamato, che rovina le realtà che lo contengono in sé (*Phlb.* 64d9–e3).

L'arte della misura gioca un ruolo fondamentale nel frenare gli eccessi e contenere i difetti per far prevalere un equilibrio, un ordine, tra le diverse componenti della vita mescolata. Questo non significa che il piacere e il pensiero debbano avere un identico peso; al contrario, il pensiero e l'intelligenza devono averne uno maggiore, in quanto ad essi spetta il compito di realizzare una giusta mescolanza di piaceri e conoscenze attraverso un opportuno calcolo. Di conseguenza, occorre accogliere *tutte* le conoscenze, anche quelle inferiori del “falso regolo” e del “falso cerchio”, poiché tutte utili alle necessità proprie della vita umana (*Phlb.* 62b–c), mentre i piaceri vanno selezionati con cura: quelli smodati vanno rifiutati, in quanto costituiscono un impedimento all'attività razionale, mentre vanno accettati quelli puri e quelli naturali che accompagnano il normale svolgimento della vita umana, e quelli che seguono la virtù (*Phlb.* 63d–64a).³¹

Altri testi platonici confermano l'orizzonte tematico delineato. Nelle *Leggi*, ad esempio, si afferma che nella vita di un uomo giusto il piacere non può essere in alcun modo separato dal Bene: esso accompagna necessariamente il buono e il bello (*Lg.* 663a). La vita giusta, misurata e virtuosa risulta quindi più piacevole della vita ingiusta, intemperante e viziosa:

Ci sono vite *più piacevoli* (*ἡδίωνες*) di altre: quella temperante, coraggiosa, razionale e sana è migliore della vita vile, dissennata, intemperante e malata. In sintesi, la vita che è unita alla virtù nel corpo e nell'anima risulta *più piacevole* di quella che, invece, ha il vizio, e la supera anche per gli altri aspetti, per bellezza, rettitudine, virtù e buona fama, per cui in ogni cosa e nel complesso rende la vita di chi la possiede più felice di chi fa la scelta opposta (*Lg.* 734d2–e2).

Non ci sono dubbi sul fatto che vita virtuosa e vita piacevole siano strettamente connesse. Questo legame, che Platone ci spinge a considerare come un'identità, risulta anche *utile*, in quanto costituisce un incentivo ad agire bene:

³⁰ «Ora se uno ha il desiderio di qualcosa, si dovrà ammettere che esso è in relazione con quel qualcosa che è l'oggetto specifico del desiderio in questione. Infatti chi non sia in relazione, in nessun modo, con un oggetto, non può, finché permane questo stato di assenza di relazione, provare desiderio di quell'oggetto. [...] Nel corpo che desidera è assente il riempimento desiderato [...] Si deve quindi supporre che quel che consente al soggetto di avere un termine a cui sia rivolto e indirizzato l'atto del desiderare è la memoria» (Cosenza–Laurenti, 1993:153).

³¹ Bossi (2008:262–294) argomenta come Platone, lungi dal rifiutare *tout court* il piacere (anche quello corporeo e naturale, non solo quello intellettuale), lo includa nella vita felice, purché guidato dalla conoscenza che ne prescrive la giusta misura. In questo senso, Platone sviluppa nei dialoghi una concezione coerente del piacere, passando da una critica dei piaceri disordinati, senza misura (come nel *Gorgia*), alla costruzione della “vita mescolata” del *Filebo*, in cui l'equilibrio tra piaceri e conoscenze è garantito dall'intelligenza ordinatrice. La “misura” emerge così come principio fondante non solo della gerarchia dei piaceri, ma della stessa unità del Bene, come «unica sinfonia che Platone descrive in diversi dialoghi» (294).

Sia questo il principio: l'*identità* (τὸν αὐτόν) fra la vita più piacevole e la vita migliore è stata posta dagli dèi. Così diremo una cosa verissima e convinceremo coloro che devono essere persuasi più che se in qualche altro modo formulassimo un discorso (Lg. 664b7–c2).

Si sottolinea che la vita piacevole è quella migliore, il contrario, come affermato nel *Filebo*, è *contro natura*: nessuno preferisce vivere una vita con più dolori che piaceri. Questa identità persuade gli esseri umani più di ogni altro ragionamento, spingendoli a condurre la propria vita in modo virtuoso, quindi più piacevole:

Quel ragionamento che non separa il piacere da ciò che è giusto, buono e bello, se non altro spinge a vivere una vita santa e giusta. Così per un legislatore il discorso più immorale e del tutto contrario alla sua azione è quello che afferma che le cose non stanno così. Nessuno infatti volontariamente si lascerà convincere a fare qualcosa cui non segua più piacere che dolore (Lg. 663a9–b6).

Il collegamento tra piacere, da una parte, e buono, bello e giusto, dall'altra, diviene un forte strumento etico-politico, capace di guidare nell'edificazione di una vita giusta e ordinata. Questa operazione concettuale risulta geniale nel sovvertire il ragionamento degli edonisti: il piacere non costituisce il criterio dell'azione,³² ma la conseguenza, l'effetto, che si ottiene agendo secondo virtù. Platone dà definitivamente scacco alla posizione di sofisti immoralisti ed edonisti che esaltano i piaceri smisurati e li mettono in contrasto con la virtù prospettando una falsa alternativa di vita. I piaceri tanto decantati dagli edonisti, in realtà, non sono affatto veri piaceri (per questo la virtù, nella loro ottica, contrasta con essi)³³.

Si conferma inoltre che i piaceri sono necessari ed utili alla vita virtuosa, a condizione che essi siano guidati e dominati dalla ragione, altrimenti conducono ad un risultato opposto a quello atteso:

Mi rendo conto che tutta la vita degli uomini dipende da tre bisogni e da tre desideri, in maniera tale che se questi sono diretti nel modo giusto si ha la virtù, se invece lo sono in modo sbagliato si cade nella condizione opposta (Lg. 782d10–e1).

Il controllo e la giusta direzione che i piaceri naturali, a cui il testo allude, devono seguire è fondamentale, pena degenerare verso una vita viziosa. Il controllo va esercitato tanto sui piaceri naturali, quanto, anzi a maggior ragione, sui piaceri che nella *Repubblica* sono classificati come "non necessari". Nemmeno questi piaceri devono essere esclusi dalla vita migliore e virtuosa, purché non diventino eccessivi e siano, invece, controllati, come si afferma nelle *Leggi* a proposito dei piaceri del banchettare e del bere: «Queste usanze di cui parli sono lodevoli *quando non manca un certo dominio*, ma se sono portate all'eccesso sono assolutamente deprecabili» (Lg. 637b7–c1).

In questo modo, Platone si distanzia non solo dai sofisti edonisti ma anche da quei sofisti che, come Antifonte e Prodicco, affermano sì la necessità del dominio sui piaceri, ma lo fanno in un'ottica essenzialmente edonistico-utilitaristica. È la paura di essere danneggiati e di soffrire a causa degli svantaggi che scaturiscono da una mancata gestione dei piaceri a spingerli a valorizzarne il controllo. Una posizione simile viene criticata in *Fedone* 68e–69a: chi esercita l'autodominio perché in preda ad una passione più forte, come il timore di perdere i piaceri, non ha un comportamento veramente virtuoso; quest'ultimo infatti risulta eterodiretto da una passione che ne scaccia un'altra. Gli uomini davvero virtuosi, sono invece quelli che

si astengono da tutte le passioni del corpo, e restano padroni di se medesimi e a quelle non si concedono; e non già perché temano la perdita dei loro beni e la miseria, come fanno i più e quelli che sono attaccati al denaro; e tanto meno poi per paura del disprezzo e del disonore, come coloro che sono avidi di potere e di onori (*Phd.* 82c3–8).

La scelta della virtù non è soltanto o soprattutto un modo per evitare danni e perseguire vantaggi e piaceri, ma la direzione che si intraprende per ricercare il Bene e la felicità. Il fine non si identifica con il vantaggio

³² Si ricordi che questa posizione è stata assunta da Antifonte proprio sulla base del fatto che per natura il piacere arreca vantaggio e il dolore danno (DK87B44).

³³ In un'analisi sistematica dei dialoghi platonici, Bravo (2003:220–248) ha messo in luce come questa riflessione platonica sul piacere si configuri come un tentativo di mediazione tra istanze edonistiche e razionalistiche. Nel *Filebo*, in particolare, questa sintesi si esprime nella "vita mescolata", letta dallo studioso come espressione di un "edonismo ristretto", da cui vengono eliminati i piaceri smodati (che non sono considerati "piaceri"), compatibile con un eticismo intellettualista.

personale che se ne ricava, questo è piuttosto una conseguenza, ma con la realizzazione di una vita quanto più possibile felice.

Su questa base, si capisce ancora meglio perché il metodo utilizzato non consista in un semplificatorio rifiuto di alcuni piaceri, quanto piuttosto nell'individuazione dell'eccesso e della misura e nella regolamentazione dell'azione stessa del godere. Lo si chiarisce a proposito del permesso di bere vino:

Se una città riuscirà ad usare della istituzione di cui ora abbiamo parlato con la dovuta serietà, secondo leggi e ordinamenti, con il fine della temperanza, e analogamente non eviterà gli altri piaceri per lo stesso motivo, cioè per trovare il mezzo di dominarli: in questo modo, bisogna far uso di queste cose. Se invece ne userà per svago e potrà bere chiunque, quando vuole e con chi vuole, seguendo una qualunque altra consuetudine, non potrei certo approvare che una città o un singolo individuo debbano fare un uso eccessivo del vino (*Lg.* 673e3–674A3).

Per poter assumere un controllo sui piaceri che non sia unilaterale, è necessario fare esperienza dei piaceri fin da giovani, quindi non eliminarli completamente dalla propria educazione, come fanno gli Spartani e i Cretesi che esercitano i giovani a gestire e ad affrontare soltanto i dolori; essi dovrebbero fare lo stesso con i piaceri, perché altrimenti, costoro imbattendosi inevitabilmente nei piaceri e non sapendo come gestirli proprio per mancanza di esperienza, corrono il rischio di rimanerne vittime e di diventare più facilmente intemperanti (*Lg.* 635c–e)³⁴. Ancora più radicalmente, viene affermato che chi non ha sperimentato i piaceri non può nemmeno essere davvero virtuoso.

Come potrà mai essere veramente temperante chi non ha combattuto e vinto con il ragionamento (*λόγου*), con l'impegno (*ἔργου*) e la disciplina (*τέχνης*), giocando e facendo sul serio, i tanti piaceri e desideri che ci spingono all'impudicizia e all'ingiustizia, ma si è tenuto immune da tutti questi? (*Lg.* 647d3–7).

L'esperienza del piacere è dunque una tappa necessaria nella via che conduce alla virtù e alla vita buona. Esso va controllato e dominato con il ragionamento, l'impegno e la disciplina. A riprova della profondità della relazione che il discorso platonico intrattiene con l'orizzonte sofistico, si scorge nel testo citato un chiaro punto di condivisione con quanto affermato da Antifonte, per cui chi non ha mai sperimentato un conflitto interiore, quindi non ha mai avuto l'occasione di esercitare il proprio autocontrollo, non può essere considerato virtuoso:

Chi non ha mai desiderato né sperimentato le cose turpi o malvagie, non è temperante: infatti, non c'è qualcosa che in lui egli domini, dimostrando così di essere equilibrato (Stobeo, *Antologia*, III, 5, 57 = DK87B59).

5. Considerazioni conclusive

Nel corso di questa disamina sul tema del piacere, condotta attraverso un'analisi dei testi platonici e sofistici, sono emerse —oltre alle radicali differenze che ci saremmo attesi— anche sorprendenti affinità tra il pensiero di Platone e quello dei sofisti. In particolare, i dialoghi platonici restituiscono al lettore l'eco di un confronto fecondo e articolato, che può essere sintetizzato nei seguenti nuclei tematici:

- La necessità di individuare *diverse forme di piaceri*, la quale già emerge nella distinzione protagorea tra piaceri *buoni* e piaceri *cattivi* (in *Prt*, 351b–c): il sofista considera buoni e degni di essere perseguiti solo i piaceri che si riferiscono a cose belle e che non causano danni. Nel porre questa distinzione, tuttavia, l'Abderita risulta ancorato ad una dimensione meramente pragmatico-utilitarista, in cui vengono considerati oggetto di riflessione soltanto *i piaceri* e i loro effetti. Da parte sua, Platone, nel valorizzare la posizione del sofista, sviluppa in maniera teoreticamente più profonda questo accenno a diverse tipologie di piacere. Egli muove dalla distinzione tra *piacere in sé*, il fatto stesso di godere, che è sempre buono, e *piaceri concreti*, che, al contrario, non sono sempre buoni, e vanno sottoposti ad una attenta valutazione razionale; lo scopo è quello di risalire, attraverso una lunga serie di classificazioni e distinzioni (piaceri veri–falsi, necessari–

³⁴ Che sia un errore educativo non allenare i giovani alla conoscenza e alla gestione dei piaceri non necessari viene esplicitato anche in *Repubblica* 559d–e; 572b–d: la mancanza di esperienza e il regime in stile spartano imposto sui piaceri possono ingenerare una reazione contraria che apre la strada all'intemperanza, anziché chiuderla.

non necessari, puri–mescolati, ecc.), a quelle che sono le due fondamentali Idee di piacere, collegate ai generi del Limite e dell'Ilimitato che caratterizzano ogni realtà come intrinsecamente “mista”.

- Il tema del *controllo e dominio sui piaceri* rappresenta il principale terreno di confronto/scontro tra Platone e i sofisti. In ambito sofistico, si seguono due orientamenti di massima in relazione al piacere: 1) quello degli edonisti–immoralisti, come Callicle e Polo nel *Gorgia*, i quali rifiutano di porre freni e vincoli al soddisfacimento di *qualsiasi* piacere, perché convinti che in ciò consista il “vivere felici”; 2) quello di sofisti “moderati”, come Antifonte e Prodicco, che considerano il controllo razionale sui piaceri una qualità necessaria dell'uomo saggio per ben condurre la propria esistenza. Contro il primo orientamento, Platone sferra attacchi mirati e impietosi, evidenziando gli effetti deleteri della rinuncia al controllo e alla gestione razionale dei piaceri, quindi mostrandone la necessità. Il secondo orientamento viene invece apprezzato e approfondito da Platone, anche se i sofisti che seguono questa direzione sono spinti non da una vera e propria base teorica ma dal bisogno pratico di evitare conseguenze dannose e dolorose. In ambiente sofistico, la scelta tra vita virtuosa e dissoluta si inserisce in un'ottica edonistico–utilitaristica che incoraggia a perseguire il piacere (e i vantaggi che ne derivano) e a rifuggire il dolore (e gli svantaggi che ne derivano). Esemplificativo di questo modo di ragionare è il mito di *Eracle al Bivio* di Prodicco di Ceo richiamato, in cui si mostra che il modello di vita proposto dal Vizio, con tanti piaceri apparenti e facili da ottenere, non può che rivelarsi molto più spiacevole di quello prospettato da Virtù, che, pur essendo pieno di fatiche e di rinunce, risulta in un'ultima analisi di gran lunga più felice del primo. Platone riprende questa impostazione: da una parte, concorda sulla *convenienza e l'utilità* derivanti dalla scelta di controllare i piaceri e, in generale, di vivere all'insegna della virtù, sostenendo, contrariamente ai sofisti immoralisti, che questa vita è la migliore, la più conveniente e la più piacevole; dall'altra parte, egli fonda questa scelta su basi diverse da quelle sofistiche, ossia principalmente sul desiderio di ricercare il Bene. In altre parole, il piacere e l'utile non costituiscono per Platone l'unico criterio di scelta, né il fine ultimo dell'azione, quanto piuttosto *la gradita conseguenza* di una corretta valutazione razionale e, quindi nel contempo, *un importante mezzo* per raggiungere la felicità.
- Sotteso a tutto il discorso affrontato, vi è infine il *ruolo del pensiero razionale e della scienza* nell'amministrare i piaceri e, più in generale, tutti gli elementi che caratterizzano la vita umana. Platone valorizza questo ruolo, già emergente in uno dei due orientamenti della sofistica discussi, con l'introduzione dell'*arte metretica*. In tal modo, fornisce al discorso sul piacere una connotazione prettamente scientifica, che non si limita, come nei sofisti, a delineare una conoscenza di tipo empirico–descrittivo, basata sulla sola attestazione dei fatti e delle loro conseguenze pratiche. L'arte della misura consente piuttosto di discernere, valutare e giudicare *tutti* i piaceri, compreso il piacere in sé, in funzione di una *vita buona e felice*. Quest'ultima si identifica con quella di tipo mescolato, nella quale viene a realizzarsi una buona mescolanza, in cui cioè devono trovare spazio, oltre alle conoscenze, tutte e quante più possibili, anche i piaceri, anch'essi nel maggior numero possibile, *solo a patto che* questi ultimi siano adeguatamente moderati e controllati. È infine proprio la corretta applicazione della scienza metretica ai piaceri che consente a Platone di delineare con coerenza una praticabile terza via tra i due estremi dell'edonismo e dell'anti–edonismo, due posizioni che, caratterizzate da eccessi uguali e contrari, devono essere superate.

Referencias bibliograficas

Berman, S. (1991). Socrates and Callicles on Pleasure. *Phronesis*, (36), 117–140.

Bossi, B. (2008). *Saber gozar: estudios sobre el placer en Platón*. Trotta, Madrid.

Bravo F. (2003). *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón*. Sankt Augustin, Academia Verlag.

Cosenza, P., Laurenti, R. (Eds.). (1993). *Il piacere nella filosofia greca*. Loffredo Editore, Napoli.

- Cattanei, E., Fermani, A., Migliori, M. (Eds.). (2016). *By the sophists to Aristotle through Plato: The necessity and utility of a multifocal approach*. Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Dahl, O. N. (2000). *Plato's Defence of Justice*. In G. Fine (Ed.), *Plato* (pp. 689–716). Oxford University Press.
- Fussi, A. (2006). *Retorica e potere. Una lettura del Gorgia di Platone*. Pisa, Edizioni ETS.
- Eustacchi, F. (2021). *Leggere i Sofisti. Le diverse anime di una rivoluzione filosofica*. Brescia, Morcelliana–Scholé.
- Eustacchi, F. (2017a). *Il pensiero dei sofisti tra relazioni e relativismo*. In M. Migliori (Ed.), *Assoluto e Relativo, Un gioco complesso di relazioni stabili e instabili* (pp. 37–54). Brescia, Morcelliana.
- Eustacchi, F. (2017b). *Superare conservando: critica e valorizzazione platonica dell'ottica relazionale dei sofisti*. In F. Eustacchi, M. Migliori (Eds.), *Per la rinascita di un pensiero critico contemporaneo. Il contributo degli antichi* (pp. 111–125). Mimesis.
- Fedele, A. (2004). *Le obiezioni di Socrate sull'episteme*. In G. Casertano (Ed.), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*. 2 voll. (pp. 328–345). Napoli, Loffredo Editore.
- Fermani, A., Migliori, M. (Eds.). (2020). *Filosofia antica. Una prospettiva multifocale*. Brescia, Morcelliana–Scholé.
- Gastaldi, S. (2000). La giustizia e la forza. La tesi di Callicle nel Gorgia di Platone. *Quaderni di storia*, (36), 85–105.
- Gosling, J.C.B., Taylor, C.C.W. (1982). *The Greeks on pleasure*. Oxford University Press.
- Hackforth, R. (1972). *Plato's Philebus*, transl. with an intr. and comm. by R. Hackforth. London–New York.
- Migliori, M. (Ed.). (2020). Il pensiero multifocale. *Humanitas*, 1(75), 3–237.
- Migliori, M. (2019). A Hermeneutic Paradigm for the History of Ancient Philosophy: the Multifocal Approach. *Giornale di Metafisica*, (39), 187–207.
- Migliori, M. (Ed.). (2016). *Aristotele, Organon: Categorie, De Interpretatione, Analitici Primi, Analitici Secondi, Topici, Confutazioni sofistiche*. Milano, Bompiani.
- Migliori, M. (Ed.). (2013). *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, 2 voll. Brescia, Morcelliana.
- Migliori, M. (2001). *Platone, Gorgia*. Firenze, La Nuova Italia.
- Migliori, M. (1998). *Luomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al Filebo di Platone*. Milano, Vita e Pensiero.
- Napolitano Valditara, L.M. (2000). *Prospettive del gioire e del soffrire nell'etica di Platone*. Trieste, Edizioni Università di Trieste.
- Nonvel Pieri, S. (1991). *Platone, Gorgia, traduzione, introduzione e commento*. Napoli, Loffredo Editore.
- Reale G. (2004). *Storia della filosofia greca e romana*, vol. 2, Milano, Bompiani.
- Reale. G. (Ed.). (2006). *I Presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*. Milano, Bompiani.
- Reale, G. (Ed.). (2000). *Platone, Tutti gli scritti*. Milano, Bompiani.
- Rowe, C. (2008). «Tutti i nostri desideri sono desideri del Bene», *Riflessioni intorno ad alcuni dialoghi platonici cruciali*. In M. Migliori, L. Napolitano Valditara (Eds.), *Plato Ethicus. La Filosofia è vita* (pp. 281–289). Brescia, Morcelliana.
- Vegetti, M. (2007). *Platone, La Repubblica, introduzione, traduzione e note*. Milano, BUR.
- Vegetti, M. (1998). *Platone, La Repubblica, traduzione e commento*, vol. 1. Napoli, Bibliopolis.
- Vegetti, M. (2001). *Platone. La Repubblica, traduzione e commento*, vol. 4. Napoli, Bibliopolis.
- Wolf, U. (2001). *Die Suche nach dem guten Leben, Platons Frühdialoge*, Verlag, Rowohlt Taschenbuch 1996. Ed. it., F. Trabattoni, *La filosofia come ricerca della felicità, I dialoghi giovanili di Platone*. Milano, Raffaello Cortina Editore.