

PLATONE

So. - Significa cioè « è vuoto? ».

PR. - Certamente.

So. - Ora, la sete non è un desiderio?

PR. - Sì, di bevanda.

So. - Di bevanda, oppure di pienezza di bevanda?

PR. - Credo di pienezza.

So. - Sembra dunque che chi di noi è vuoto desidera lo stato contrario di quello che prova: infatti desidera riempirsi in quanto è vuoto.

PR. - È evidentissimo.

So. - Che poi? Chi sia vuoto la prima volta può affermare, per mezzo sia della sensazione sia della memoria, che cosa sia il riempimento, cioè un'esperienza che non prova al momento e che non ha mai provato in precedenza?

PR. - E come potrebbe?

So. - Ma noi affermiamo che chi desidera, desidera qualcosa.

PR. - Certamente.

So. - Quindi non desidera ciò che sta provando: giacché ha sete, e ciò significa essere vuoto, e desidera la pienezza.

PR. - Sì.

So. - In qualche modo quindi una delle parti dell'assetato giungerebbe a conoscere la pienezza.

PR. - Necessariamente.

So. - Ma è impossibile che sia il corpo, giacché è vuoto.

PR. - Sì.

So. - Resta quindi il caso che sia l'anima a pervenire alla conoscenza della pienezza, ed è chiaro che lo fa per mezzo della memoria: ci potrebbe arrivare con qualche altro mezzo?

PR. - Credo proprio di no.<sup>27</sup>

Il fine del ragionamento di Socrate è di mostrare che vi sono piaceri che hanno origine nella sola anima, separatamente dal corpo; questa analisi di memoria, sensazione e desiderio serve appunto a mostrare (come Socrate dice subito dopo) che vi sono in ogni essere degli impulsi orientati in senso contrario alle affezioni attuali del corpo, e quindi propri della sola anima: tali impulsi sono i desideri; i piaceri che hanno luogo in essi sono perciò propri della sola anima. Che i desideri siano impulsi non di origine corporea, Socrate lo mostra con l'esempio della sete: la sete è desiderio di pienezza di bevanda; ma questo desiderio non può es-

So. - Ora, comprendiamo la conseguenza di questi nostri ragionamenti?

PR. - Quale conseguenza?

So. - Questo ragionamento ci dice che non esiste desiderio che provenga dal corpo.

PR. - Come?

So. - Giacché ci fa sapere che l'impulso di ogni essere vivente è sempre orientato in senso contrario alle sue attuali affezioni.

So. - Sicuramente.

PR. - E l'esistenza dello slancio in direzione dello stato contrario alle affezioni attuali mostra appunto che esiste una memoria delle affezioni contrarie alle attuali.

PR. - Certamente.

So. - Quindi l'argomento, che ha mostrato che è la memoria che ci fa tendere verso gli oggetti del desiderio ha con ciò rivelato che appartiene all'anima ogni slancio e desiderio, cioè la guida di ogni essere vivente.

PR. - Esattamente.

So. - Quindi il ragionamento porta ad escludere senz'altro che sia il nostro corpo a provar fame o sete o qualsiasi altra affezione siffatta.

PR. - È verissimo.

So. - Va rilevato quest'altro punto a proposito di queste medesime affezioni. Il ragionamento in effetti mi sembra tenda a mostrarci in esse un certo genere di vita.

PR. - Di quali affezioni stai parlando? e di quale vita?

So. - Del riempirsi e dello svuotarsi e di tutti i processi inerenti alla conservazione e alla corruzione degli esseri viventi, cioè del caso che uno di noi, in quanto ha luogo in lui l'uno o l'altro di questi processi, talora soffre talora prova piacere, secondo i vari cambiamenti.

PR. - È così.

So. - Ma che avviene quando si genera la condizione termedia?

sete un'affezione corporea, perché il corpo è vuoto, mentre desiderio è impulso alla pienezza; quindi il desiderio è necessariamente prodotto da una facoltà dell'anima, la memoria, che ricorda i riempimenti precedenti; ne è prova il fatto che chi è vuoto per la prima volta non prova desiderio di riempirsi, mandandogli appunto il ricordo dei riempimenti precedenti.

PLATONE

- PR. - In che senso intermedia?
- So. - Quando uno soffre per l'affezione presente, ma, pur non riempendosi ancora, si ricorda delle affezioni piacevoli, che farebbero cessare il dolore, se sopravvenissero. Che avviene allora? Dobbiamo o non dobbiamo affermare che costui si trova in una condizione intermedia fra queste due affezioni?
- PR. - Dobbiamo dirlo.
- So. - Diremo che soffre integralmente o che gioisce integralmente?
- PR. - Per Zeus, ma soffre un duplice dolore: nel corpo per l'affezione in cui si trova, nell'anima per una certa bramosia prodotta dall'attesa.
- So. - In che senso, Protarco, parli di duplicità del dolore? Non è un fatto forse che uno di noi, quando è vuoto, talvolta ha in sé una chiara speranza di riempirsi, talvolta invece dispera?
- PR. - Certamente.
- So. - Non sei allora del parere che costui, quando si aspetta di riempirsi, goda del suo ricordare, e che contemporaneamente soffra, in quanto è vuoto?<sup>28</sup>
- PR. - È innegabile.
- So. - In tal caso quindi l'uomo e gli altri esseri viventi soffrono e godono contemporaneamente.
- PR. - Sembra proprio di sì.
- So. - Che cosa capita poi quando uno disperdi di pervenire alla pienezza? Allora non si dà il caso della duplice affezione dolorosa? E poco fa non hai pensato che la duplicità del dolore fosse il caso generale, proprio per aver considerato questo caso?
- PR. - È verissimo, Socrate.

C) *Suddivisione dei piaceri in veri e falsi.*

- So. - Ora, utilizziamo in questo modo il nostro esame di queste affezioni.
- PR. - In che modo?
- So. - Diremo che tali piaceri sono veri o falsi? oppure che gli uni sono veri, ma gli altri no?

<sup>28</sup> Mantengo qui il testo dei manoscritti.

- PR. - Ma Socrate, come ci possono essere piaceri e dolori falsi?
- So. - E come ci possono essere paure vere o false, Protarco, o attese, o opinioni?
- D PR. - Quanto alle opinioni mi pare di poterlo ammettere, ma non negli altri casi.
- So. - Come dici? Noi corriamo davvero il rischio di introdurre una questione non certo di poco conto.
- PR. - È vero.
- So. - Tuttavia va esaminata, o figlio di un uomo illustre, se tale questione è rilevante rispetto agli argomenti precedenti.
- PR. - Pare che lo si debba fare.
- So. - Bisogna dunque rinunciare a dilungarsi su altri punti, come anche a qualsiasi cosa non sia rilevante per l'oggetto della discussione.
- PR. - È giusto.
- E So. - Vedi di rispondermi: giacché un profondo stupore mi prende sempre quando mi trovo di fronte a difficoltà come quelle che or ora abbiamo posto sul tappeto. Come dici, dunque? non vi sono piaceri falsi e altri veri?
- PR. - Come potrebbero infatti?
- So. - Non vi è mai nessuno dunque, tu affermi, che nel sonno o sveglia, nella pazzia o nel delirio, creda di godere pur non godendo affatto, o creda invece di soffrire, ma non soffre.
- PR. - Tutti ammettiamo che tutti questi casi avvengono, Socrate.
- So. - Ma a ragione? O non bisogna esaminare se si dicono queste cose a torto o a ragione?
- PR. - Io direi che va esaminato.
- <sup>37</sup> So. - Determiniamo allora in modo ancor più preciso ciò che abbiamo appena detto sul piacere e l'opinione. Ora, per noi « avere un'opinione » è un qualcosa?
- PR. - Sì.
- So. - E anche « provare piacere? ».
- PR. - Sì.
- So. - Ora, anche l'oggetto dell'opinione è un qualcosa?
- PR. - Come no?
- So. - Anche ciò per cui ciò che prova piacere prova piacere?
- PR. - Certamente.

So. - Ora, l'atto di opinare, che è una realtà, non viene mai meno a ciò che ha un'opinione, sia che l'abbia a ragione o a torto.

<sup>B</sup> PR. - Come potrebbe venir meno?

So. - Allora anche l'atto di provare piacere, che è una realtà, è chiaro che non verrà mai meno a ciò che prova piacere, sia che lo provi a ragione sia a torto.

PR. - Sì, anche stavolta è così.

So. - C'è dunque da esaminare per quale carattere l'opinione sia comunemente vera o falsa in noi, al piacere invece tocchi solo la verità, mentre invece sono in egual modo reali l'opinare e il godere appartenenti rispettivamente all'una e all'altro.

PR. - Va esaminato.

So. - E ciò che tu affermi vada esaminato, non è forse il fatto che falsità e verità si aggiungono all'opinione, la

<sup>C</sup> quale per causa di esse è non più soltanto opinione, ma anche, in ciascuno dei due casi, opinione con una data qualità?

PR. - Sì.

So. - Inoltre dobbiamo accordarci anche su questo punto, cioè se, pur essendo da una parte le cose in generale dotate di qualità, d'altra parte il piacere e il dolore siano soltanto quello che sono e non siano qualificabili.

PR. - È chiaro.

So. - Ma davvero non è difficile vedere che anch'essi sono qualificabili: infatti abbiamo detto già da tempo che entrambi, sia i dolori che i piaceri, sono grandi, piccoli e violenti.

<sup>D</sup> PR. - Senz'altro.

So. - Ma se a un piacere o a un'opinione, Protarco, si aggiunge cattiveria, affermeremo che in tal caso genera un'opinione cattiva, e anche un piacere cattivo?

PR. - E come no, Socrate?

So. - Che diremo poi, se a uno di questi si aggiunge correttezza o il suo contrario? Non diremo forse corretta l'opinione che possiede la correttezza, e non diremo lo stesso del piacere?

PR. - Necessariamente.

So. - Ma nel caso che l'oggetto dell'opinione sia sbagliato, non si deve convenire che l'opinione che in tal

caso compie l'errore non è corretta e non giudica correttamente?

PR. - Come potrebbe in tal caso?

So. - Che dire poi quando si veda un dolore o un piacere sbagliare su ciò per cui il dolore, o il suo contrario, viene provato? gli attribuiremo la correttezza o la bontà o qualche altro nome elogiativo?

PR. - Non è certo possibile; almeno se è vero che un piacere può essere sbagliato.

So. - Ed è ben noto che spesso il piacere si genera in noi assieme non ad una opinione vera, ma a un errore.

<sup>38</sup> PR. - Come no? Ed è appunto l'opinione, Socrate, che noi diciamo falsa in tal caso; ma nessuno direbbe mai falso il piacere preso di per sé.

So. - Bene Protarco! stai difendendo con ardore la tesi favorevole al piacere.

PR. - Niente affatto, sto solo dicendo quello che sento dire.

So. - Non c'è per noi alcuna differenza, o amico mio, tra il piacere che si accompagna all'opinione retta e alla scienza, e quello che spesso si genera in ciascuno di noi assieme all'errore e all'ignoranza?

<sup>B</sup> PR. - Mi sembra davvero che ci sia una non piccola differenza.

So. - Procediamo a un esame della differenza tra i due.

PR. - Fallo nel modo che ti sembra migliore.

So. - Questo è il modo.

PR. - Quale?

So. - Le nostre opinioni, noi diciamo, sono talora false, talora vere.

PR. - Sì.

So. - Come dicevamo poc'anzi, a un'opinione vera come a una falsa tien dietro spesso un piacere o un dolore.

PR. - Certamente.

So. - Le opinioni e la spinta a precisarle non si generano in noi sempre dalla memoria e dalla sensazione?

<sup>C</sup> PR. - Senz'altro.

So. - Rispetto a tutto ciò allora, non dobbiamo pensare di trovarci inevitabilmente in una condizione di questo tipo?

PR. - Quale condizione?

So. - Converrai che capita spesso che uno, che veda di

lontano in modo non molto chiaro ciò che sta osservando, voglia decidere che cos'è ciò che vede.

PR. - Sono d'accordo.

SO. - Questi allora non parlerà a se stesso in questo modo?

PR. - Come?

SO. - « Che cos'è mai quella cosa che appare presso quella roccia in piedi sotto un albero? ». Ti pare che uno rivolgerebbe a se stesso una domanda così quando vedesse apparirgli qualcosa del genere?

PR. - Certamente.

SO. - E poi costui, come rispondendo a se stesso, non direbbe forse: « è un uomo », cogliendo con queste parole il vero?

PR. - Certamente.

SO. - E forse invece si svierebbe, e direbbe di stare osservando una statua opera di qualche pastore.

PR. - Senz'altro.

SO. - E nel caso che insieme a lui ci fosse un altro, potrebbe formulare ad alta voce ciò che aveva detto a se stesso e ripeterlo al suo compagno, e così ciò che nel caso precedente chiamavamo un'opinione sarebbe divenuto un discorso.

PR. - Certamente.

SO. - Ma se è solo ci riflette tra sé, e talora trattiene questo stesso pensiero anche per un bel po' di tempo mentre prosegue il cammino.

PR. - Certamente.

SO. - E allora? Sei del mio stesso parere su queste cose?

PR. - Cioè quale?

SO. - Mi pare che la nostra anima in tal caso assomigli a un libro.

PR. - Come?

SO. - La memoria nel suo combinarsi con le sensazioni e i processi mentali che riguardo ad esse si producono mi sembrano come scrivere in questi casi dei discorsi nelle nostre anime. E quando questa affezione scrive cose vere,<sup>29</sup> avviene perciò che si generino in noi un'opinione vera e discorsi veri; ma quando siffatto scrivano del nostro in-

terno scrive cose false, ne risulta il contrario del vero.

B PR. - Mi sembra senz'altro, e ammetto che è vero ciò che dici.

SO. - Ammetti allora che vi è nelle nostre anime in tale caso anche un secondo artigiano.

PR. - Che artigiano?

SO. - Un pittore, che viene dopo lo scrivano, e dipinge nell'anima immagini di questi discorsi.

PR. - E come e quando diciamo che costui opera?

SO. - Quando uno, dopo che ha allontanato dalla vista o da qualche altra sensazione le cose su cui vertono le sue opinioni e i suoi discorsi, in certo modo veda dentro di sé le immagini di ciò che ha opinato e detto. O non è questo ciò che accade in noi?

PR. - Eccome.

SO. - Sono quindi vere le immagini delle opinioni vere e dei discorsi veri, false invece quelle dei falsi.

PR. - Assolutamente.

SO. - Se dunque tutto questo è corretto, passiamo all'esame di quest'altro punto, relativo alle cose ora dette.

PR. - Quale?

SO. - Se sia inevitabile che quelle affezioni si producano in noi riguardo ai fatti presenti e passati, ma non riguardo a quelli futuri.

PR. - Si producono egualmente per tutti i tempi.

D SO. - Ora, si è detto in precedenza che i piaceri e i dolori che si producono attraverso la sola anima possono anticipare i piaceri e i dolori corporei; se ne ricava che rispetto al futuro si generano piaceri anticipati così come dolori anticipati.

PR. - È verissimo.

SO. - Ora, le scritte e le pitture che poc'anzi asserivamo prodursi in noi, riguardano il passato e il presente, ma non il futuro?

PR. - Anche il futuro, senza il minimo dubbio.

SO. - Dici di non aver dubbio, perché tali scritte e pitture sono aspettative rivolte al tempo a venire, e noi, poi, siamo sempre pieni, per tutta la vita, di aspettative?

PR. - Certamente.

SO. - Orsù, dopo quanto si è detto ora, rispondi su quest'altro punto.

PR. - Quale?

So. - Un uomo giusto e pio e in generale buono non è forse caro agli dèi?

PR. - Senz'altro.

So. - E un uomo ingiusto e assolutamente cattivo non si trova nella condizione contraria?

PR. - Come no?

So. - Ogni uomo non è pieno, come abbiamo appena detto, di molte aspettative?

PR. - Certamente.

So. - Ciò che chiamiamo aspettative non è costituito in ciascuno di noi dai discorsi?

PR. - Sì.

So. - E così le immagini che le accompagnano sono pitture. E spesso uno, quando si vede arrivare una gran quantità d'oro, vede una gran folla di piaceri che gli tien dietro; di fatto costui scorge in se stesso la rappresentazione di se stesso che gioisce intensamente.

<sup>B</sup> PR. - Certamente.

So. - Di queste immagini dunque dobbiamo o non dobbiamo affermare che ai buoni vengono date per lo più quelle vere, poiché sono cari agli dèi, mentre ai cattivi capita per lo più il contrario?

PR. - Va senz'altro detto.

So. - Così, non meno dei buoni, anche i cattivi hanno piaceri dipinti nella loro immaginazione, ma questi piaceri sono falsi.

PR. - Certamente.

<sup>C</sup> So. - I malvagi quindi godono per lo più di piaceri falsi, gli uomini buoni invece di quelli veri.

PR. - La tua conclusione è necessaria.

So. - Secondo queste argomentazioni dunque vi sono nelle anime degli uomini piaceri falsi, imitazioni ben caricaturali di quelli veri, e la cosa sta così anche per i dolori.

PR. - Sì.

So. - Avevamo visto che la realtà dell'atto dell'opinare non viene mai meno a chiunque abbia un'opinione, sebbene questa talora si rivolga a oggetti che non esistono, o che non sono esistiti, o che non esisteranno.

PR. - Certamente.

<sup>D</sup> So. - Ed era appunto questo, mi pare, ciò che produceva un'opinione falsa e l'opinare falsamente. Non è vero?

PR. - È vero.

So. - Se li si vede sotto questi medesimi rapporti, non c'è da riconoscere che i dolori e i piaceri, sono nella condizione corrispondente?

PR. - Come?

So. - Come osservavamo, la realtà dell'atto di godere non viene mai meno a chiunque, in qualsiasi modo e misura, goda, per quanto talvolta si provi piacere di ciò che non è esistito, e spesso, anzi probabilmente nella maggior parte dei casi, di ciò che non esisterà mai.

PR. - È innegabile che le cose stanno così, Socrate.

<sup>E</sup> So. - E riguardo alle paure e gli impulsi e tutte le emozioni del genere non vale il medesimo ragionamento, che sostiene che tutte queste talora sono false anch'esse?

PR. - Vale certamente.

So. - E poi dire delle opinioni che sono cattive e dannose,<sup>30</sup> non è dire che sono false?

PR. - Certamente.

So. - Quanto ai piaceri allora, io credo che noi riconosciamo che non sono cattivi se non perché sono falsi.

<sup>41</sup> PR. - Hai detto proprio il contrario della verità, Socrate. Io direi infatti che nessuno sosterebbe che piaceri o dolori sono cattivi perché sono falsi, ma tutti direbbero che lo sono, perché portano con sé una cattiveria di altro genere, grande e grave.

So. - Parleremo fra poco, se ci sembrerà ancora opportuno, dei piaceri cattivi e che sono tali per una componente cattiva.<sup>31</sup> Quanto ai piaceri falsi, bisogna mostrare anche in un altro modo che ne esistono e se ne producono in noi molti e frequenti; giacché questo ci sarà forse utile per il verdetto di questa competizione.

<sup>B</sup> PR. - Come no? Se pure esistono piaceri falsi.

So. - Esistono, Protarco; io almeno penso così. Ma finché questa tesi non sia per noi ben salda, è certo impossibile lasciarla fuori dalla discussione.

PR. - Va bene.

<sup>30</sup> Seguo qui il testo proposto dallo Apelt.

<sup>31</sup> Socrate allude alla seconda parte dell'analisi del piacere (45 C-52 D), che contiene la divisione dei piaceri in puri e impuri: la negatività di un piacere (la sua « cattiveria ») viene fondata sulla sua impurità.

II So. - Drizziamoci allora, a guisa di atleti, contro questo nuovo argomento.

PR. - Andiamo.

C So. - Abbiamo detto poc'anzi, se ben ricordo, che quando vi sono in noi i cosiddetti desideri, ne segue allora che il corpo venga posto da tali affezioni in uno stato distinto e separato rispetto all'anima.

PR. - Mi ricordo che questo è stato detto.

So. - Non era da una parte l'anima ciò che desiderava gli stati contrari a quelli del corpo, e dall'altra il corpo ciò che procurava il dolore, o un piacere prodotto da un'affezione?

PR. - Era certamente così.

So. - Vedi la conclusione che ne deriva relativamente a questi casi.

PR. - Dimmi.

D So. - In questi casi dunque avviene che siano insieme presenti dolori e piaceri, e che si generino insieme delle sensazioni di queste affezioni reciprocamente contrarie; ciò ci è apparso proprio ora.

PR. - Sembra proprio così.

So. - Non abbiamo in precedenza esposto anche questo punto, su cui si è stabilito l'accordo?

PR. - Quale?

So. - Che piacere e dolore comportano entrambi il più e il meno, e che si collocano tra gli illimitati.

PR. - Sì, lo si è detto.

So. - Ora, quale mezzo abbiamo per una loro valutazione precisa?

E PR. - In che senso e come?

So. - Il nostro intento, nel valutare in tali casi il dolore e il piacere, mira a distinguere ogni volta nel confronto reciproco (cioè di un dolore con un piacere e di un dolore con un dolore e di un piacere con un piacere) quale di essi sia più grande, quale più piccolo, quale abbia maggior quantità e quale maggior intensità.

PR. - Ma è come dici tu, sia riguardo questa sorta di affezioni, sia riguardo l'intenzione delle nostre valutazioni.

42 So. - Che poi? Nella vista il vedere da lontano o da vicino impedisce la vera valutazione delle grandezze e produce le opinioni false: non avviene questa stessa cosa nei dolori e nei piaceri?

PR. - In misura ben maggiore, Socrate.

So. - Siamo arrivati ad una affermazione opposta a quanto si era detto poco fa.

PR. - A che cosa ti riferisci?

So. - Allora le opinioni, che di per sé erano vere e false, per ciò stesso impregnavano del loro carattere i dolori e i piaceri.

B PR. - È verissimo.

So. - Ora invece i piaceri e i dolori di per se stessi, a causa del loro essere osservati da lontano o da vicino nel loro conseguente mutarsi volta per volta e insieme nel loro reciproco compararsi, appaiono gli uni, cioè i piaceri, più grandi e più intensi nel paragone con l'elemento doloroso, gli altri, cioè i dolori, a loro volta il contrario di questi, per il fatto di essere paragonati ai piaceri.

PR. - È inevitabile che per questi motivi si producano tali effetti.

So. - Quando dunque tu avrai sottratto da entrambi quanto vi è di apparente ma non reale, che fa sì che l'uno e l'altro appaiano più grandi e più piccoli di quanto real-

C mente sono, né dirai che questa parte sottratta è una corretta apparenza, né poi oserai mai dire che la parte del piacere e del dolore che ne è generata sia vera e a buon diritto.

PR. - Certamente no.

III So. - Vediamo ora se, nel punto che segue di questa discussione, incontriamo negli esseri viventi piaceri e dolori, sia apparenti che reali, falsi ancor più di questi.

PR. - Quali? e che vuoi dire?

So. - Mi pare che abbiamo detto più volte che, allorché la natura di ciascun essere vivente si corrompe per composizioni e scomposizioni e riempimenti e svuotamenti e per certi accrescimenti e perdite, avviene che si generino dolori, sofferenze e pene, insomma tutte le affezioni che hanno nomi come questi.

PR. - Sì, lo abbiamo detto più volte.

So. - Nel caso poi che ci si stia riportando nello stato naturale, convenimmo tra noi che questo ristabilimento è un piacere.

PR. - Esattamente.

So. - E nel caso che nel nostro corpo non abbia luogo nessuno di questi processi?

PR. - Ma quando il nostro corpo potrebbe trovarsi in questa condizione, Socrate?

E SO. - Questa tua domanda, Protarco, non è rilevante rispetto all'argomento.

PR. - Perché?

SO. - Perché non mi impedisce di riproporti la mia domanda.<sup>22</sup>

PR. - Quale?

SO. - Dirò dunque, o Protarco, se nessun processo di questo genere avesse luogo, quale stato ne risulterebbe necessariamente per noi?

PR. - Vuoi dire nel caso che il corpo non avesse mutamenti in nessuno dei due sensi?

SO. - Sì.

PR. - Questo almeno è evidente, Socrate, cioè che in tale stato non si genererebbe mai alcun piacere, né alcun dolore.

<sup>43</sup> SO. - Risposta eccellente! Ma mi pare che con le tue parole tu voglia dire questo, cioè che è inevitabile che in noi avvenga qualcuno di questi processi. Così infatti dicono i sapienti: tutto scorre sempre all'insù e all'ingiù.<sup>23</sup>

PR. - Difatti lo dicono, e sembra proprio che non parlino sconsideratamente.

SO. - E come potrebbero, dato che sono gente di valore? Ma ho l'intenzione di battere in ritirata di fronte a questo argomento che ci vien contro: sto meditando di fuggire in questo modo, e tu fuggi con me.

PR. - Dimmi in che modo.

SO. - « La cosa stia pure così », diciamo dunque a questi sapienti. Ma tu rispondi: di tutti i processi che un essere animato subisce, chi li subisce ne ha sempre la percezione, e non sfuggono a noi stessi i nostri processi di crescita, né alcun'altra affezione di questo tipo? o è tutto il contrario?

Seguo qui il testo adottato dal Diès.

La teoria qui accennata (« tutto scorre ») è chiaramente quella propria delle scuole eraclitee; tuttavia all'epoca in cui Platone scrive il *Filebo* tale teoria era ormai uscita dall'ambito delle scuole filosofiche e si era diffusa a livello del senso comune; i sapienti a cui Socrate accenna non vanno perciò pensati come i componenti di una scuola o i seguaci di una precisa teoria.

PR. - È certo tutto il contrario; giacché poco ci manca che tali processi ci sfuggano tutti.

SO. - Non è stato quindi detto bene ciò che abbiamo detto or ora, cioè che i cambiamenti all'insù e all'ingiù nel loro generarsi producono dolori e piaceri.

PR. - Non fu davvero detto bene.

C SO. - Ecco come ciò che diciamo sarà più corretto e meno esposto a critiche.

PR. - Come?

SO. - I grandi cambiamenti producono in noi dolore e piacere, mentre quelli moderati e piccoli non producono affatto né l'uno né l'altro.

PR. - Quest'affermazione è più corretta che quell'altra, o Socrate.

SO. - Se dunque le cose stanno così, ci si presenta di nuovo la vita che dicemmo poc'anzi.

PR. - Quale?

SO. - Quella che dicevamo essere senza dolori né piaceri.

PR. - Dici senz'altro il vero.

SO. - Come conseguenza di ciò, poniamo per noi tre tipi di vita, una di piacere, una poi di dolore, e una priva dell'uno e dell'altro. O cosa affermeresti a questo riguardo?

PR. - Per conto mio non parlerei altrimenti che così, cioè che vi sono tre vite.

SO. - Il non provar dolore quindi non può essere identico al provar piacere?

PR. - Come lo potrebbe?

SO. - Quando dunque tu senta dire da uno che il trascorrere l'intera vita senza dolore è ciò che vi è di più piacevole, cosa pensi voglia dire costui?

PR. - Mi pare che costui voglia dire che il non provar dolore è piacere.

E SO. - Ora, supponi che abbiamo tre cose qualsiasi, quelle che vuoi: per servirci di nomi più belli, chiama l'una oro, l'altra argento, la terza ciò che non è né l'uno né l'altro.

PR. - Sia così.

SO. - Possiamo ammettere che ciò che non è né l'uno né l'altro divenga l'uno o l'altro, cioè oro o argento?

PR. - E come lo potrebbe?

SO. - Quindi non può essere mai corretto chiamare piace

vole o dolorosa la vita intermedia, e, se lo si pensasse o dicesse, sarebbe un'opinione o un'asserzione contraria al corretto ragionare.

PR. - Come potrebbe essere corretto?

44 SO. - E tuttavia, amico mio, noi sappiamo di persone che parlano e pensano così.

PR. - Ce ne sono senz'altro.

SO. - Ritengono allora di star anche provando un piacere, allorché non provano dolore?

PR. - Per lo meno lo dicono.

SO. - Dunque credono di provar piacere in tal caso; altrimenti non lo direbbero, immagino.

PR. - È probabile.

SO. - Certo hanno un'opinione falsa del piacere, se è vero che lo stato di assenza del dolore e quello di presenza del piacere sono nella loro natura reciprocamente distinti.

PR. - E abbiamo appunto visto che lo sono.

D) *La tesi dei « nemici di Filebo ».*

SO. - Dobbiamo dunque scegliere il punto di vista che pone in noi tre stati, secondo quanto abbiamo appena detto, o quello che ne pone due soli, cioè il dolore che è un male per gli uomini, e la liberazione dai dolori, che di per se stessa è un bene, e viene chiamata piacere?

PR. - Non capisco, Socrate, per quale ragione ora ci poniamo da noi stessi questa domanda.

SO. - Veramente non riconosci, Protarco, i nemici del nostro Filebo?

PR. - Di chi parli?

SO. - Di gente abilissima nell'indagare le cose della natura, i quali negano assolutamente che esistano piaceri.<sup>34</sup>

PR. - Ma che cosa affermano?

<sup>34</sup> Questi « abilissimi indagatori della natura » (si badi che con questa espressione Platone indica dei « dialettici », non dei « naturalisti » nel senso moderno di questo termine) non vanno confusi con i sapienti di stampo eracliteo di 43 A. È probabile che Platone alluda ad alcuni suoi scolari (si veda il paragrafo su Speusippo nell'introduzione).

C SO. - Che tutto ciò che Filebo e i suoi amici chiamano ora « piacere », non è che « fuga dai dolori ».

PR. - Ci consigli dunque di credere a costoro, Socrate? o che cosa?

SO. - Non di credere, ma di servirti di loro come di una sorta di indovini, le cui formule divinatorie non si basano su una tecnica, ma derivano da un certo qual disgusto provato dalla loro natura non ignobile: hanno un odio eccessivo per la potenza del piacere e sono giunti alla convinzione che non vi sia nulla di sano, al punto di pensare che la sua stessa forza di seduzione sia un sortilegio, non un piacere. In questo modo dunque tu potresti servirti di costoro, vedendo il perché anche degli altri loro atteggiamenti ostili; e poi tu apprenderai quali piaceri sono veri, a mio parere, affinché il nostro verdetto sulla facoltà del piacere avvenga a seguito di un esame compiuto sulla base di entrambe le tesi.

PR. - Parli a ragione.

SO. - Seguiamo dunque costoro, come se fossero nostri alleati, lungo la traccia del loro disgusto. Mi pare che in effetti, prendendo le mosse da un principio di una generalità maggiore, vogliano dire qualcosa di questo tipo:

E « Se volessimo scorgere la natura di un genere qualsiasi, per esempio quella del 'duro', la comprenderemmo meglio se ci rivolgessimo a ciò che è duro al massimo grado, oppure rivolgendoci a ciò la cui durezza è minima? ». Bisogna dunque che tu, Protarco, nel rispondere a me dia la risposta a questa gente piena di disgusto.

PR. - Certamente, e dico loro che conviene rivolgersi a ciò che è nel suo massimo grado.

SO. - E quindi se volessimo vedere quale sia la natura del genere del piacere, non bisognerebbe rivolgersi ai piaceri in minimo grado, ma a quelli che vengon detti i più acuti e i più intensi.

PR. - Ognuno converrebbe con te in questo.

SO. - Ora, i piaceri a portata di mano, quelli che sono anche i più grandi, sono, come si dice spesso, quelli del corpo?

PR. - Come no?

SO. - Ora, i piaceri sono e si generano più grandi in coloro che soffrono nelle malattie o in coloro che sono sani? Badiamo di non fare qualche sbaglio rispondendo