

Estratto da:

PLATONE  
E LA TRADIZIONE PLATONICA

STUDI DI FILOSOFIA ANTICA

a cura di Mauro Bonazzi e Franco Trabattoni

Quaderni di Acme 58  
2003, Milano

CISALPINO  
Istituto Editoriale Universitario

L'IDEA DEL BENE È O NON È TRASCENDENTE?  
ANCORA SU ἑπέκεινα τῆς οὐσίας\*

di Rafael Ferber

Alla memoria di  
Marthias Baltres

In una conferenza dal titolo *L'interpretazione tradizionale di Platone di H.F. Cherniss* Luc Brisson ha sostenuto la tesi che l'idea del Bene è sì ἑπέκεινα τῆς οὐσίας (cioè, al di là dell'οὐσία), ma che tuttavia non è trascendente rispetto all'essere<sup>1</sup>. Nel presente intervento desidero prendere posizione su due punti reciprocamente connessi: da un lato la ricostruzione proposta da Brisson dell'interpretazione di Cherniss, dall'altro la negazione della trascendenza dell'idea del bene rispetto all'essere.

Secondo Brisson l'approccio di Harold Cherniss è caratterizzato dai quattro presupposti seguenti:

- a) Leggere i testi in greco antico e tentare di tradurli.

\* Traduzione di Giuliana Mancuso.

<sup>1</sup> La conferenza è stata tenuta in occasione di un Simposio organizzato in comune dall'Accademia Internazionale per la filosofia e dalla Società Platonica Internazionale (Settembre 2000) a Triesenberg, Campus Gaflei, in Liechtenstein; cfr. ora L. BRISSON, *L'approche traditionnelle de Platon par H.F. Cherniss*, in G. REALE-S. SCOLNICOV (eds.), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, Sankt Augustin 2002, pp. 85-97. Una parte di questo testo si trova già come terza appendice col titolo *Présupposés et conséquences d'une interprétation égotériste de Platon*, in ID., *Lectures de Platon*, Paris 2000, pp. 83-87.

- b) Collocare questi testi nel loro contesto e metterli in rapporto con tutti gli altri testi che, nell'insieme delle opere dell'autore studiato, vi si potrebbero riferire.
- c) Non considerare mai isolatamente un testo o un autore, ma parlo nel suo ambiente teorico e storico.
- d) Infine, prendere conoscenza dell'insieme della letteratura secondaria sul soggetto onde evitare ogni presa di posizione unilaterale<sup>2</sup>.

Questa è una descrizione calzante del modo in cui i testi antichi devono essere letti: un modo che Cherniss e lo stesso Brisson hanno condotto ad un elevato livello di sviluppo. Negli studi su Platone possiamo far iniziare una tale lettura storico-critica solo con la traduzione dei dialoghi di Friedrich Schleiermacher (1804-1828), o addirittura con la *Storia e sistema della filosofia platonica* di Karl Fr. Hermann (1839). Nel caso di Cherniss Brisson avrebbe forse ancora potuto aggiungere un elemento ulteriore, cioè un certo riduzionismo. Esso consta nel fatto che Cherniss tenta in molte occasioni di dare spiegazioni nello stile del 'nient'altro che' (*nothing but*). Ciò si mostra con particolare chiarezza nella presa di posizione di Cherniss circa i resoconti di Aristotele sulle 'dottrine non scritte' di Platone, che per lui non sono 'nient'altro che' interpretazioni dei dialoghi<sup>3</sup>. Una analoga tendenza riduzionistica appare anche nell'interpretazione proposta da Cherniss dell'idea del bene: essa ha la medesima estensione dell'idea dell'uno, dell'ente e della differenza, ed anche la stessa estensione di tre dei 'generi maggiori' nel *Sofista*: «L'idea del bene sarebbe anch'essa una delle idee più estese, sebbene non più estesa delle idee dell'uno, dell'essere e della differenza, poiché questi sono i principi della

<sup>2</sup> BRISSON, *L'approche traditionnelle*, p. 85.

<sup>3</sup> H.F. CHERNISS, *L'enigma dell'Accademia antica*, Firenze 1974, p. 71 (ed. or. *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley 1945, p. 60): «Che la teoria delle idee-numeri, che Aristotele attribuisce a Platone, sia solo l'interpretazione aristotelica delle necessarie conclusioni implicite nella dottrina dei dialoghi platonici; che sia stata questa dottrina dei dialoghi e non un sistema diverso, insegnato oralmente da Platone, ciò che fu ripudiato da Speusippo col rifiuto della teoria delle idee; che fossero i dialoghi platonici quelli appunto cui Senocrate si appellava e nei quali cercava di ritrovare il proprio compimento fra Speusippo e Platone — tutto ciò è di notevole importanza per intendere la natura dell'Accademia nella sua prima generazione, il ruolo che vi svolse Platone, e i suoi rapporti con coloro che vengono solitamente chiamati suoi 'discepoli'. Come poterono questi fraintendere gli scritti del maestro quando egli era là per spiegare loro il suo pensiero?».

sua esistenza come idea singola e differente da tutte le altre<sup>4</sup>. Ma se l'idea del bene è 'coestensiva' con l'idea dell'uno, dell'ente e della differenza, allora è difficile vedere come essa possa formare anche il vertice di una gerarchia di idee in quanto ἀρχή τοῦ παντός (principio del tutto: *Resp.* 511b).

C'è però da dire che Cherniss, come Brisson ha sottolineato<sup>5</sup>, non si è espresso direttamente sul passo della *Repubblica* in cui l'idea del bene è detta ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, cioè VI, 509a9-c10. Ciononostante egli ha aperto la direzione interpretativa sulla quale si è poi mosso lo stesso Brisson, nel momento in cui contesta la trascendenza assoluta dell'idea del bene rispetto all'essere. Brisson si pone con ciò esplicitamente in contrasto non solo con Proclo, ma anche con un'intera serie di interpreti contemporanei (Halfwassen, Krämer, de Vogel ed altri), i quali vedono nell'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας l'espressione di una trascendenza ontologica del bene<sup>6</sup>.

A questa trascendenza ontologica ha dato una formulazione particolarmente concisa É. de Strycker: «Il bene è ciò che esplica l'essere, esso è dunque al di là dell'essere. L'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας vuol dunque semplicemente dire che l'ἀγαθόν (bene) è ἰατία (causa) suprema e ἰἀρχή τοῦ παντός (principio del tutto)»<sup>7</sup>. Questa idea della trascendenza ontologica si trova però già nel decisivo saggio di A.S. Ferguson del 1921: «Non si dice che il sole causi γένεσιν καὶ φθοράν (generazione e corruzione), ma γένεσιν καὶ αὐξήν καὶ τροφήν (generazione, crescita e nutrimento: *Repubblica* 509b). Ovvero: il sole non cresce, ma fa sì che le

<sup>4</sup> CHERNISS, *L'enigma*, p. 68 (*The Riddle*, p. 57).

<sup>5</sup> BRISSON, *L'approche traditionnelle*, p. 96 nota 1.

<sup>6</sup> BRISSON, *L'approche traditionnelle*, p. 96 nota 3, menziona J. HALFWASSEN, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart 1992, pp. 66 nota 6, 223 ss., 244, 245 nota 73, 257 ss., 261 ss.; H.J. KRÄMER, *Arche bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959, 398 ss., p. 541 ss.; Id., ἐπέκεινα τῆς οὐσίας *Zu Platon*, Politia 509b, in "Archiv für Geschichte der Philosophie", 51 (1969), pp. 1-30; C. de VOGEL, *Reinking Plato and Platonism*, Leiden 1986, p. 45 ss.; R. FERBER, *Platos Idee des Guten*, Sankt Augustin 1989<sup>2</sup>, p. 11. A questa lista è possibile aggiungere anche Proclo, *Theol. Plat.* II 7, p. 46, 17-20 Saffrey-Westerkink: τὸ δὲ ἀγαθὸν τὸ πρόπρωτον, ὃ καὶ συνενεῖται τὸν τοῦνομα τὰγαθὸν εἰσθόμεν ἀποκαλεῖν, ὑπεροδοῖσιον τιθέσθω καὶ τῶν ὄντων ἀπάντων πρέσβειρα τε καὶ δυνάμει προέχον.

<sup>7</sup> É. DE STRYCKER, *L'idee du Bien dans la République de Platon*, in "L'Antiquité classique" 39 (1970), p. 455.

cose crescano attraverso la sua luce. Così il bene è la causa dell'essere, senza che sia esso stesso l'essere»<sup>8</sup>. Nella prima indagine in lingua tedesca circa l'idea del bene – cioè in una dissertazione dello scolaro di Brentano Carl Stumpf (1849-1936), approvata da Hermann Lotze (1817-1881), dal titolo *La relazione del Dio platonico con l'idea del bene* – leggiamo: «essa [l'idea del bene] non è più οὐσία in senso proprio, in quanto è elevata al di sopra delle idee nella loro essenzialità (οὐσία = ἔξις τοῦ ἀγαθοῦ – possesso del bene); così come inversamente le cose non sono ancora in senso proprio οὐσία (Tim. 28a: ὄντως οὐδέποτε ὄν = non sono mai veramente essere)»<sup>9</sup>. Se però l'idea del bene «non è più οὐσία in senso pro-

<sup>8</sup> A.S. FERGUSON, *Plato's Simile of Light, I, The Simile of the Sun and the Line*, in "The Classical Quarterly" 15 (1921), p. 134.

<sup>9</sup> C. STUMPF, *Das Verhältnis des Platonischen Gottes zur Idee des Guten*, Halle 1869, p. 63 nota 1. La dissertazione non viene menzionata da Y. LAFRANCE, *Pour interpréter Platon, I: La ligne en République VI, 509d-511e. Bilan analytique des études (1804-1984)*, Montréal-Paris 1987. Prima della dissertazione di Stumpf si sono occupati dell'idea del bene H. BONITZ, *Disputationes Platonicae duae: de idea boni; de animae mundanae apud Platonem elementis*, Dresden 1837, e C.F. HERMANN, *De loco Platonis de republica pag. 505 sqq., Ind. Lett.*, Marburgi 1832; Id., *Vindiciae Disputationis de De idea boni apud Platonem*, Marburgi 1839. Grazie alla disponibilità del bibliotecario dottor U. Bradehorn (Marburg), l'autore ha potuto esaminare questi lavori, che non erano accessibili a Lafrance nel 1987. Tutti e tre i lavori si occupano del tema della dissertazione di Stumpf; nello studio di Hermann si sostiene la non-identità del bene con Dio, mentre in quello di BONITZ (*Disputationes Platonicae*, p. 30) la si afferma: *Quare nulla ratione deus ab idea boni distingui poterit summumque inter ideas locum non alia obtinet, nisi idea dei, sive, quod Platonico sensu idem esse debet, ipse deus*. Per HERMANN, *De loco Platonis*, p. 7, l'idea del bene sembra vada collocata al di là dell'essere: *ipsius [Boni] autem vim maiestatemque vel ultra essentiam positam esse, quod non mirabuntur, qui Parmenidem [141b] legerint, ubi aperte Unum ab essentia distinguit*. Ma dal discorso inaugurale di Hermann, come pure dalla dissertazione di Bonitz, non emerge con chiarezza se l'essentia del bene è distinta dall'esse del bene. Scrive BONITZ, *Disputationes Platonicae*, p. 26, alla fine della sua citazione della similitudine del sole: *jam ut ita sint reliquae ideae, ita ab idea boni effici putabimus, ut eas per ideam boni cum idea essentiae conjungi censeamus*. Nella dissertazione di Hermann del 1839 (*Vindiciae Disputationis*, p. 35) l'oscurità rimane, laddove dopo una citazione della similitudine del sole scrive: *quae quam ita sint, licet reliquae ideae, quibus nihil praeter ἀληθειαν et οδοῦσαν inest, a mente sede distinguantur, nonne huic certe, quae γνῶσεώς τε καὶ ἀληθείας κάλλιον appellatur, adeoque ultra essentiam dignitate et vi collocatur (cf. Sup. Not. 21), illud peculiariter dari possit, ut quae ita, quae in utroque genere summa esse videantur, quasi pro fastigio eius demum petitis exemplaribus dei vis creatrix efficiat, sua ipsius indole et natura exequatur?* Già l'anno successivo alla pubblicazione dell'Introduzione di Schleiermacher anche Johann

prio», allora non è neppure più un ente «in senso proprio». Si delinea dunque tra l'idea del bene e le altre idee una distanza simile a quella che c'è tra le idee ed i fenomeni sensibili. Del resto già Schleiermacher nella sua *Introduzione alla Repubblica* (1804), riferendosi alla similitudine del sole, aveva scritto: «qui però il bene viene rappresentato soltanto in immagini, e attraverso un'ulteriore esposizione figurata come la fonte di ogni conoscenza e di tutto l'essere, e con ciò anche posto al di là di entrambi»<sup>10</sup>. Se il bene è posto al di là dell'essere, allora esso anche trascende l'essere. In questa direzione Schleiermacher traduce 509b6-10 nella maniera seguente: «Allo stesso modo si dica anche che non solo dal bene viene al conseguente: l'essere conosciuto, ma anche che esso prende dal bene l'essere noscibile l'essere poichè, anche se il bene stesso non è l'essere, esso tuttavia è e l'essenza, poichè, anche se il bene stesso non è l'essere, esso tuttavia è superiore all'essere in dignità e in potenza»<sup>11</sup>.

Friedrich HERBART (1776-1841) ha menzionato la similitudine del sole nel suo saggio *De Platonici systematis fundamentum commentatio*, Göttingen 1805, p. 324, laddove egli pone la domanda: *cur τῷ ἀγαθῷ ista sit vis? Haec explicare summum puto in exponenda Platonis doctrina. Mihi ad fundamentum redeundum*. In ogni caso io ho capito la sua spiegazione tanto poco quanto il suo recensore August BOECKH (1785-1867), in "Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung" 1805 (citato in J.F. HERBART, *Sämtliche Werke in chronologischer Reihenfolge*, hrsg. V.K. Kehrbach-O. Flügel, I, Lagensalz 1887 [Aalen 1964<sup>2</sup>], p. 340), che sembra collocare di nuovo l'idea del bene sopra l'essere: «leggiamo quanto meno l'intero passo *Rep.* VI, pag. 508 sgg. Steph.: in tal modo capiamo bene come l'ἀγαθόν, in quanto idea delle idee, vivente universale non sensibile del *Timeo*, unita non intraccata da alcuna opposizione, potrebbe stare sopra l'οὐσία, intesa come l'oggetto della singola conoscenza o scienza proprio del νοῦς individuale (μερικός, μεθετικός): che non s'intenda niente di diverso, infatti, potrebbe essere dimostrato da una precisa disamina». Per il rimando a Herbart ringrazio il professor R. Pettoello, Università degli Studi, Milano.

<sup>10</sup> F. SCHLEIERMACHER, *Einleitung V: Staat*, p. 28: «L'idea del bene viene qui rappresentata come l'oggetto più alto al quale la facoltà conoscitiva dell'uomo può rivolgersi; sebbene, purtroppo, in modo tale che l'eccellenza della rappresentazione speculativa qui mostrata – eccellenza che pur non si incontra di frequente –, non è sufficiente a cogliere questo oggetto; piuttosto, per una soddisfacente trattazione dell'idea del bene si viene rinviati a non so quale luogo ancora di gran lunga più bello; qui invece essa viene mostrata come la fonte di ogni conoscenza e di ogni essere – quindi anche superiore a entrambi – solo per immagini e attraverso l'ulteriore svolgimento di discorsi figurati, e viene magnificata come cosa bellissima, in modo tale, tuttavia, che la sua trattazione viene innegabilmente rinviata a ciò che a questo proposito in parte si accenna, in parte si espone dettagliatamente nel *Filebo*».

<sup>11</sup> F. SCHLEIERMACHER, *Platons Werke*, I-III, Berlin 1804-1828, *ad loc.*: «Ebenso nun sage auch, daß dem Erkenntbaren nicht nur Erkenntwerden von dem Guten komme,

C. Stumpf, A.S. Ferguson e E. de Strycker, a differenza di J. Halfwassen, H.J. Krämer e C. de Vogel, non possono essere annoverati tra gli esponenti della Scuola di Tubinga, o del suo ambiente. Da F. Schleiermacher e dal cosiddetto 'schleiermacherismo' in *Platonica* la Scuola di Tubinga tenta addirittura di prendere le distanze esplicitamente. Da ciò segue che la tesi della trascendenza ontologica dell'idea del Bene è stata sostenuta a prescindere dalla Scuola di Tubinga e dall'identificazione, da essa affermata, del bene con l'uno (si confrontino in proposito le testimonianze di Aristox. *Harm. elem.* II 39-40, e di Aristot. *Metaph.* 1091b13-15). La trascendenza ontologica del bene sembra dunque essere deducibile anche solo dal passo della *Repubblica* in cui il bene è paragonato al sole (*Resp.* 509b1-c4) senza riferimento alla testimonianza dalle 'cosiddette dottrine non scritte'<sup>12</sup>.

Le ragioni che L. Brisson adduce a favore della negazione della trascendenza ontologica del bene sono già parzialmente note. Esse sono state riassunte, con particolare penetrazione e in modo quasi esaustivo, da M. Baltes in un saggio dal titolo *È l'idea del bene nella Repubblica di Platone al di là dell'essere?*, che a sua volta sembra accogliere alcuni suggerimenti di H. Dörrie<sup>13</sup>. Proponiamo qui di seguito un elenco sommario di questi argomenti:

sondern auch das Sein und Wesen habe es von ihm, da doch das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt».

<sup>12</sup> Per il testo greco di questo passo mi servo dell'edizione oxfordiana di J. BURNET, per la similitudine del sole posso rimandare a S.R. SLINGS, *Critical Notes on Plato's Politia VI*, in "Mnemosyne" 54 (2001), pp. 158-181, in particolare pp. 171-172. Per la letteratura secondaria LAFRANCE, *Pour interpréter Platon*, I, cap. IV.b: *Le Soleil et l'Idée du Bien* (VI, 504c-509d), pp. 176-182. Per quanto riguarda invece la metafora della linea, che segue la similitudine del sole, rinvio alla nuova *revisio* di Y. LAFRANCE, *Pour interpréter Platon*, II: *La Ligne en République VI, 509d-511e. Le texte et son histoire*, Montréal-Paris 1994, e di nuovo a S.R. SLINGS, *Critical Notes on Plato's Politeia VII*, in "Mnemosyne" 54 (2001), pp. 409-424. Per la mia posizione riguardo alle questioni sollevate dalla Scuola di Tubinga, al confronto con esse e al loro sviluppo, mi permetto di rinviare al mio scritto *Platos Idee des Guten*, pp. 57-59 e 154-216.

<sup>13</sup> H. DÖRRIE, *Die Frage nach dem Transzendieren im Mittelplatonismus*, in *Les sources de Platon* Vandoeuvres-Genève 1960 (Entretiens sur l'antiquité classique, 5), p. 229, citato in J. WHITTAKER, *ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας*, in "Vigiliae Christianae" 23 (1969), p. 91: «Naturalmente ogni platonico conosceva la similitudine del sole nella *Repubblica* di Platone, VI 509 ss. - essa viene infatti citata decine di volte. Ciononostante nessun medioplatonico ha richiamato l'attenzione sul passo οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας προσβεία καὶ δύναται ὑπερέχοντος - questo im-

- (1) L'idea del bene è un'idea. In quanto idea essa è un essente in senso eminente.
- (2) Platone caratterizza l'idea del bene come «ciò che per lo più viene a manifestazione nell'essente» (τοῦ ὄντος τὸ φανότατον, 518c9), come «la cosa più felice nell'essente» (τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος, 526e3-4) e come «la cosa migliore nell'essente» (τὸ ἀριστατον ἐν τοῖς οὐσι, 52c5-6). Dunque, di nuovo, l'idea del bene deve appartenere all'essente<sup>14</sup>.
- (3) Platone dice inoltre che chiunque ascenda all'idea del bene e non ceda, «fino a che non afferrì col pensiero ciò che il bene stesso è, quegli giunge alla fine del pensabile» (πρὶν ἄν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῆ νοῆσει λάβῃ, ἐπ' αὐτῷ γίνεσθαι τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει, 532a7-b2). Dunque anche il bene appartiene al pensabile<sup>15</sup>.
- (4) Platone chiama l'idea del bene un μῶθημα, più esattamente il μέγιστον μῶθημα (ossia il μῶθημα più grande: 504d2 ss., e4ss., 505a2 ss., 519c9 ss.). La parola greca μῶθημα significa qualcosa che può essere appreso, cioè il contenuto di un apprendimento. Ma a questo contenuto di apprendimento, così sembra supporre Baltes, deve corrispondere un contenuto d'essere<sup>16</sup>.
- (5) All'inizio della similitudine del sole (508b12 ss.) Platone sottolinea come sussista un'analogia tra l'idea del bene e quella del sole. Come il bene si comporta verso la ragione e gli oggetti della ragione nell'ambito intelligibile, infatti, così si comporta il sole verso il senso della vista in ambito sensibile. Questo significa, per Baltes, che né il sole trascende l'ambito di ciò che è sensibilmente percepibile, né il bene l'ambito intelligibile. Di conseguenza il bene appartiene al campo dell'essente (cfr. 526e1 ss.)<sup>17</sup>.
- (6) Al termine della similitudine del sole (509d1 ss.) si dice inoltre che

portante ἐπέκεινα è rimasto trascurato e non commentato; nessuno ha tirato la conclusione per cui, in conseguenza di ciò, dovesse essere messa in evidenza una τῶς τὸ ὄντος ancora al di sopra del νοῦς». Cfr. anche l'opinione di Fouillée riportata da J. ADAM, *The Republic of Plato*, Cambridge 1897, p. 62 *ad loc.*: «A. FOUILLÉE, *La philosophie de Platon*, II, Paris 1889, p. 109, traccia una sottilissima distinzione tra εἶναι e οὐσία, ritenendo che, benché il Dio non sia οὐσία, esso sia tuttavia ὄν».

<sup>14</sup> M. BALTES, *Is the Idea of the Good in Plato's Republic beyond?*, in M. JOYAL (ed.), *Studies in Plato and the Platonic tradition. Essays presented to J. Whittaker*, Hampshire 1997, p. 5.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 5.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 6.

<sup>17</sup> *Ibid.*

l'idea del bene ed il sole dominano come re: l'idea del bene sulla specie del pensabile, il sole sul regno del visibile<sup>18</sup>.

- (7) L'idea del bene è la causa del νόος (intelletto), così che esso può riconoscere (νοεῖν) l'idea (517c4)<sup>19</sup>.
- (8) La similitudine della linea rappresenta la realtà come un tutto diviso in quattro parti, ma non indica nessun modo in cui la sua parte superiore, che simbolizza le idee stesse (εἶδη αὐτά), potrebbe essere ulteriormente superata. Le idee, che vengono immediatamente dopo l'ἀρχή ἀνυπόθετος (il principio anipotetico, che qualcuno potrebbe intendere come l'idea del bene), sono legate ad esso (τῶν ἐκείνης ἐχομένων, 511b8) in modo tale da non consentire alcuno iato tra di esse e l'ἀρχή ἀνυπόθετος stessa<sup>20</sup>.
- (9) L'allegoria della caverna contiene le stesse quattro parti della similitudine della linea. Il sole appartiene qui al mondo visibile esattamente nello stesso modo in cui l'ἀρχή ἀνυπόθετος appartiene al campo del pensabile<sup>21</sup>.
- (10) L'idea del bene può essere definita attraverso un λόγος τῆς οὐσίας (534b), e dunque deve possedere una οὐσία<sup>22</sup>.

Questi argomenti si dividono in due gruppi. Mentre da (1) a (8) si tratta prevalentemente di citazioni del testo platonico, la (9) e la (10) sono interpretazioni di Baltes. Per quanto riguarda il primo gruppo si può aggiungere un ulteriore argomento, cioè che l'idea del bene, già in base alla similitudine del sole, può essere conosciuta con il νόος, laddove in 508e4 leggiamo ὡς γυγνώσκουσιν μὲν διανοοῦν. Così traduce S. R. Slings: «dato che l'idea del bene è la fonte di conoscenza e verità, devi essere convinto da un lato che può essere conosciuta, dall'altro che colpirai il bersaglio supponendo che, pur essendo belle conoscenza e verità, l'idea del bene è differente da esse e di esse molto più bella»<sup>23</sup>. Contro la (9) aveva già sollevato un'obiezione R. Robinson: «né la allegoria della caverna è parallela con quella della linea né Platone dice in alcun luogo che sia così»<sup>24</sup>. Il rapporto tra la caverna e la linea non è in effetti così esplicito

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 7.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> SLINGS, *Notes on Plato's Politeia VI*, pp. 171-172.

<sup>24</sup> R. ROBINSON, *Plato's Earlier Dialectic*, Ithaca-New York-Oxford 1953, pp. 189-190.

come ritiene Baltes, che in questa sua ipotesi segue sia la lettura di Proclo (*In Remp.* I, p. 287, 20 sgg. Kroll) sia le indagini moderne di W. Beierwaltes e di H. Krämer<sup>25</sup>. Passiamo ora alla tesi (10). Dal fatto che l'idea del bene richieda un λόγος τῆς οὐσίας (cioè una definizione che dica il suo essere, 534b), non segue ancora che questa definizione possa anche essere trovata e data. Si può voler definire qualcosa e non poterlo fare. Se il *definiendum* — l'idea del bene — è un *summm genus*, e di conseguenza non può essere definito attraverso un genere superiore, come potrebbe essere definito mediante il *summm genus* dell'essente, che è 'coestensivo' con esso? Sembra, in ogni caso, che l'idea del bene possa essere definita solo in modo implicito<sup>26</sup>.

Contro questa serie di prove, comunque impressionante, farò valere in questo intervento due ordini di considerazioni a favore della trascendenza ontologica dell'idea del bene: il primo di carattere linguistico e il secondo di carattere filosofico. A mio avviso essi parlano entrambi a favore della trascendenza, nella similitudine del sole, dell'idea del bene sulla conoscenza, sulla verità e sull'essere, e manifestano così un interessante contrasto rispetto alla posizione di Baltes.

L'argomento linguistico consiste nel fatto che l'idea del bene viene contrassegnata come qualcosa «di diverso e più bello di questi» (ἄλλο καὶ κάλλιον τούτων), cioè «della conoscenza e della verità» (γνώσεως καὶ ἀληθείας; *Resp.* 508e5-6). Ma se l'idea del bene è qualcosa «di diverso e più bello» della verità, allora essa è anche qualcosa «di diverso e più bello» dell'*ousia*, che è correlata o addirittura 'coestensiva' con la verità. E se l'idea del bene è qualcosa di «diverso e più bello» dell'*ousia*, come può essere anch'essa una *ousia*? E in effetti viene detto più sotto che «il bene non è una *ousia*» (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, 509b8-9).

È vero che subito dopo si precisa che l'idea del bene «non è una *ousia*» per il fatto che essa «ancora al di là dell'*ousia* la sovrasta per dignità e potere» (ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖται καὶ δυνάμει, *Resp.* 509b9-10). Ma questa precisazione non mette in dubbio il fatto che l'idea del bene non sia una *ousia*. Essa intende piuttosto specificare in modo più dettagliato la natura di *non-essente* dell'idea del bene, spiegando appunto

<sup>25</sup> Per gli argomenti a sostegno del non-parallellismo, cfr. FERBER, *Platos Idee des Guten*, pp. 118-123.

<sup>26</sup> Così già H. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano 1982, pp. 251 e 305, osservazione 8, a proposito della definibilità dei principi.

in che modo l'idea del bene non è un *ousia*. In questo senso mi sembra che la trascendenza dell'idea del bene sull'essere sia comunque assoluta. Per la medesima ragione mi pare anche che la tesi di Baltes, secondo cui «l'idea del bene non trascende l'ousia in quanto tale, ma solo riguardo alla sua dignità e al suo potere», non sia esatta<sup>27</sup>. Se infatti l'idea del bene non è una *ousia*, allora essa trascende l'ousia in quanto tale' anche 'riguardo alla sua dignità e al suo potere'. E se l'idea del bene trascende l'ousia in quanto tale', allora essa non è più una *ousia*, bensì qualcosa di 'altro', a cui appartiene anche una dignità e un potere superiore. Se così non fosse avremmo due tipi di *ousia*, la (1) *ousia* 'in quanto tale' e la (2) *ousia* non 'in quanto tale', a cui però appartiene una dignità ed un potere superiore. Ciò però condurrebbe al problema di una terza *ousia*, che sarebbe in comune all'*ousia* 'in quanto tale' e all'*ousia* non 'in quanto tale', e così avanti ad *infinitum*. Avremmo dunque una problematica analoga a quella del cosiddetto 'terzo uomo' (cfr. *Prm.* 132a-b), cioè un numero potenzialmente infinito di idee del bene. Ma una delle ragioni per la quale Platone pone l'idea del bene al di sopra dell'essere mi sembra stare proprio nel fatto che egli voleva evitare la problematica del 'terzo uomo' e con ciò un regresso potenzialmente infinito di idee del bene. Infatti c'è palesemente solo una idea del bene (cfr. *Resp.* 519c3), ed è in questo modo che viene anche evitato un regresso *infinito* del 'tendere a'. Ma, come è noto, Platone era consapevole della problematica del 'terzo uomo' già nella *Repubblica*, laddove egli esclude un 'terzo letto' (*Resp.* 597c), sicché non si deve in nessun modo ritenere che il problema gli si sia presentato per la prima volta nel *Parmenide*.

Questa considerazione ci consente di passare all'argomento filosofico: se una spiegazione non deve essere circolare, allora l'*explanans* dev'essere qualcosa altro dall'*explanandum*. Analogamente la causa dev'essere qualcosa di diverso dal causato. Questo principio è stato esposto da Giamblico e da Plotino<sup>28</sup>. Tuttavia esso vale indipendentemente da questi autori neoplatonici. La ragione per cui noi possiamo ascriverlo già a Platone mi sem-

<sup>27</sup> BALTES, *Is the Idea of the Good*, p. 11.

<sup>28</sup> Cfr. Iambli. *De comm. math.* IV 15, 7 = Speus. fr. 72 Isnardi Parente: τὸ ἐν, ὅπερ δὴ δὲ οὐδὲ ὄν πω δεῖ καλεῖν, διὰ τὸ ἀπλοῦν εἶναι καὶ διὰ τὸ ἀρχὴν μὲν ὑπάρχειν τῶν ὄντων, τὴν δὲ ἀρχὴν μηδέπω εἶναι τοιαύτην ὅσα ἐκείνα ὄν ἐστὶν ἀρχή, citato da HALFWASSEN, *Der Aufstieg zum Einen*, p. 48. Cfr. anche Plot. *Enn.* VI 9, 6, 54-55: τὸ δὲ αἴτιον οὐ ταῦτόν τῷ αἰτιατῷ. τὸ δὲ πάντων αἴτιον οὐδὲν ἐστὶν ἐκείνων.

bra stare nel fatto che nella similitudine del sole si deve evitare esplicitamente di predicare il condizionato della condizione, che occorre evitare una autopredicazione o 'autoesemplificazione' dell'idea del bene. Ma l'autopredicazione, accanto alla non-identità di idea e fenomeno sensibile, è uno dei presupposti per l'insorgere dell'argomento del 'terzo uomo'<sup>29</sup>. Infatti se l'idea del bene fosse identica alla conoscenza e alla verità o all'essere, allora essa riceverebbe il bene come una forma (sarebbe cioè ἀγαθόειδῆ: *Resp.* 509a3). Dunque sarebbe proprio come non deve essere, poiché «la condizione del bene è da onorare ancora più» (ἀλλ' ἔτι μεῖζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἔξιν: *Resp.* 509a4-5). Questo significa che se l'idea del bene fosse un *ousia* 'che ha la forma del bene', allora la condizione (l'idea del bene) sarebbe ciò che attraverso di essa è condizionato (ciò che è informato dall'idea del bene).

Questo però porta ad una contraddizione che diventa particolarmente chiara se, *argumenti causa*, paragoniamo le idee platoniche a delle classi<sup>30</sup>. In questo caso, se l'idea del bene non fosse superiore all'essere, la classe superiore dell'idea del bene conterrebbe se stessa come sottoclasse, il che crea una contraddizione del tutto analoga a quella che si riscontrerebbe nella logica formale di Frege e Russell se il numero cardinale 1, in quanto classe delle classi unitarie, contenesse se stesso come classe unitaria. La classe superiore sarebbe allora la sottoclasse, il che equivarrebbe ad una contraddizione. Il motivo logico che gioca a favore della trascendenza dell'idea del bene sull'*ousia* è dunque strutturalmente identico a quello che promuove la trascendenza dell'idea del bene sulla conoscenza e la verità (*Resp.* 508e3-509a5). In entrambi i casi una predicazione (in senso identificatorio) valida per le sottoclassi (o rispettivamente per la sottoclasse) deve essere esclusa dalla classe superiore: ossia deve essere esclusa una autopredicazione, o un'autoesemplificazione.

<sup>29</sup> Cfr. G. VLASTOS, *The Third Man Argument in the Parmenides*, in "The Philosophical Review" 63 (1954), pp. 319-349.

<sup>30</sup> A questo proposito cfr. la definizione di G. CANTOR, *La formazione della teoria degli insiemi*, Firenze 1992, p. 127 nota 1 (ed. or. *Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre*, Leipzig 1883, poi in *Gesammelte Abhandlungen, mathematischen und philosophischen Inhalts*, hrsg. von E. ZERMELO, Berlin 1932, p. 204): «Per 'molteplicità' o 'insieme' intendo infatti, in generale, ogni Molti che si possa pensare come Uno, ovvero ogni classe composta di elementi determinati che possa essere unita in un tutto da una legge, e credo di definire in questo modo qualcosa di affine all'εἶδος o all'ἰδέα di Platone, nonché a ciò che lo stesso Platone, nel suo dialogo *Filebo* o *il sommo bene* chiama μικτόν».

ficazione, dall'idea del bene<sup>31</sup>. Siccome l'idea del bene è la causa (cfr. *Resp.* 508e3) di conoscenza, verità ed *ousia*, allora essa stessa non può, per il principio di cui sopra (cioè quello della non-circularità di *explanans* ed *explanandum*) essere una *ousia*, ma deve contenere qualcosa di 'diverso'. Ma in quanto è qualcosa di 'diverso' dall'*ousia*, l'idea del bene non è un'*ousia*.

Ma se l'idea del bene non è un'*ousia*, allora non ci può essere più di fatto tra di essa e l'*ousia* alcuna terza *ousia*, in quanto la categoria dell'*ousia* non è più applicabile all'idea del bene. Infatti si rende necessario un terzo elemento comune solo là dove abbiamo una omogeneità categoriale, come Platone mostra di aver compreso nel *Timeo* in rapporto al mondo sensibile (cfr. *Tim.* 31b1-2), e come poi Aristotele ha osservato esplicitamente rispetto alle idee<sup>32</sup>: «Quelli che hanno sostenuto questa opinione [la teoria delle idee] non ponevano idee delle cose in cui dicevano essere il prima (πρῶτον) ed il poi (ὑστερον). Perciò essi non hanno neppure costruito un'idea dei numeri». (E.N. I 4, 1096a17-18). Il prima e poi va qui inteso in senso ontologico, come risulta da questo passo aristotelico: «Alcune cose si dicono anteriori e posteriori nel modo anzidetto, altre secondo la natura e l'essenza, e sono quelle che possono esistere indipendentemente dalle altre, mentre le altre non possono esistere senza quelle. Di questa distinzione si è avvalso già Platone» (*Metaph.* V 11, 1019a1-4). Questa struttura *Hysteron-Proteron* della realtà, la «formula fondamentale del platonismo»<sup>33</sup>, si può però applicare anche all'idea del bene, alla co-

<sup>31</sup> Cfr. la mia interpretazione della similitudine del sole, FERBER, *Platos Idee des Guten*, pp. 66-69. L'analisi condotta in queste pagine è in contrasto con J. MALCOM, *Plato on the Self-Predication of Forms*, Oxford 1991, p. 166, il quale accusa di autopredicazione o di autoesemplificazione la teoria platonica delle idee contenuta nei dialoghi di mezzo: «quando prendo in considerazione i dialoghi di mezzo, giungo a una posizione ultraconservativa, tanto vecchia quanto quella del Parmenide del dialogo platonico omonimo. Secondo questa posizione, ciascuna delle forme trascendenti di Platone è sia un universale sia un caso paradigmatico, e dunque, con pochissime eccezioni, esposta all'argomento del terzo uomo». Il fondamentale libro di Malcom, tuttavia, non presenta alcuna analisi della similitudine del sole, là dove Platone sembra aver consapevolmente evitato questo errore logico. Allo stesso modo non troviamo nessun esame del 'divieto di generalizzazione' di E.N. I 4, 1096a17-18.

<sup>32</sup> Cfr. R. FERBER, *Auf diese Weise nun gebe ich selbst meine Stimme ab - Einige Bemerkungen zu Platons später Ideallehre unter besonderer Berücksichtigung des Timaios*, in "Gymnasium" 105 (1998), pp. 434-436.

<sup>33</sup> H. KRÄMER, *Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a-611e)*, in H. HÖFFE (hrsg.), *Platon. Politia*, Berlin 1996, p. 200.

noscenza, alla verità o all'essere: conoscenza, verità ed essere non possono essere senza l'idea del bene, mentre l'idea del bene può essere senza conoscenza, verità ed essere. Sulla scorta di questa struttura *Hysteron-Proteron*, secondo cui il prima ha un altro statuto categoriale in rapporto al poi, non ci può essere (a mio avviso) alcun bene comune tra l'idea del bene e le idee 'ben formate'. Pertanto il regresso potenzialmente infinito viene bloccato<sup>34</sup>. È vero che il bene esiste nelle idee 'che hanno la forma del bene' ed è a loro comune, ma, *pate* H. Cherniss (cfr. p. 129, nota 4), non nel senso di un 'genere massimo' comune. Analogamente non ci può essere tra le 'idee stesse' di cui si parla in *Repubblica* 510b8 (si tratta a mio avviso dei numeri ideali), che vengono immediatamente dopo l'ἀρχή ἀνυπόθετος e ad essa sono legati (τῶν ἐκείνης ἐχομένων, *Resp.* 511b8), alcuna comune idea di numero, giacché questi numeri ideali sono anch'essi ordinati secondo priorità e posteriorità<sup>35</sup>. È vero che i numeri 'precedenti' esistono nei numeri 'seguenti' e sono a loro comuni; ma non, di nuovo, nel senso di un genere comune. Come è noto anche in Aristotele la molteplicità categoriale del bene, certo da lui diversamente articolata, funge poi come argomento a favore del fatto che non vi è alcun predicato 'comune universale e unitario' del bene (E.N. I 4, 1096a27-28)<sup>36</sup>.

Scriva tuttavia Baltès: «Per riassumere, si può dire che l'idea del bene può dare solo ciò che possiede essa stessa. O, più precisamente, può soltanto concedere ciò che essa stessa è»<sup>37</sup>. Se l'idea del bene dà conoscenza,

<sup>34</sup> Questo concetto si trova già in Procl. *In Prm.*, 880, 5-7: *et non oportet communiatem iterum aliam in hiis venari. Nam communitas coordinatorum quidam est, non eiusdem autem ordinis est cum hiis quorum est communitas*. Tale concetto viene ripreso in seguito da A.C. LLOYD, *The anatomy of Neoplatonism*, Oxford 1990, p. 85: «poiché solo se la forma e i suoi casi sono φ nello stesso senso di φ (cioè sinonimicamente), allora il ragionamento richiede un ulteriore universale (una seconda forma di φ)».

<sup>35</sup> Cfr. FERBER, *Platos Idee des Guten*, pp. 19-206 (con gli schemi di pp. 197-199), così come Id., *Auf diese Weise*, pp. 434-436.

<sup>36</sup> Anche Plotino in seguito ha accolto a suo modo la concezione di una serie ordinata gerarchicamente, nella quale i concetti che vengono prima sono comuni a quelli che vengono dopo, sebbene non costruiscano un genere accanto a quelli che vengono dopo (cfr. *Enn.* VI 2, 11, 40-49; 13, 7-9; 17, 15-19; VI 3, 9, 35-37; 13, 15-23). Devo questa riflessione a D.J. O'MEARA, *The hierarchical ordering of reality in Plotinus*, in L.P. GERSON (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996, pp. 66-81, in particolare nota 23, che a sua volta fa riferimento a LLOYD, *The anatomy of Neoplatonism*, il quale parla di P-serie.

<sup>37</sup> BALTES, *Is the Idea of the Good*, p. 9. Baltès sembra qui ammettere un principio

verità ed essere, allora essa stessa, secondo Baltes, deve possedere conoscenza, verità ed essere o addirittura deve essere identica a conoscenza, verità ed essere. In questo caso però la condizione sarebbe di nuovo il condizionato o la classe superiore sarebbe la sottoclasse. Subentrerebbe così il caso che Platone ha tentato di evitare con l'accentuazione del carattere trascendente dell'idea del bene. Ed anche se l'idea del bene dovesse possedere queste tre entità in un grado superiore, ovvero fosse identica a conoscenza, verità ed essere solo in un grado superiore, varrebbe ancor sempre il fatto che l'idea del bene sotto questo rispetto sarebbe appunto 'non *ousia*'. Ma una 'seconda' *ousia* che 'non è *ousia*', noi non la conosciamo. Sarebbe incomprensibile allo stesso modo anche attribuire all'idea del bene una conoscenza, sia pure di genere superiore. Essa sarebbe allora anche conoscenza di qualcosa (cfr. *Prm.* 132b-d), così che si riproporrebbe la questione circa il terzo mediatore tra conoscenza e conosciuto, cioè un problema a cui Platone ha tentato di rispondere definitivamente proprio con l'idea del bene inteso come 'terzo' (cfr. *Resp.* 507d1-e1).

Dal momento che la frase ἐπέκεινα τῆς οὐσίας porta ad espressione la reale trascendenza dell'idea del bene, essa non rappresenta dunque soltanto una figura stilistica (quella che più tardi sarà chiamata 'iperbole') priva di rilevanza filosofica. La figura retorica riflette qui piuttosto un contenuto reale, e cioè la trascendenza del principio. Quand'anche Socrate esageri con questa 'iperbole' (cfr. *Resp.* 509c7)<sup>38</sup>, ciò non significa ancora che tolga a quanto detto ogni rilevanza filosofica, ma solo che egli in questo passo non sviluppa ulteriormente il punto di vista filosofico. Ecco come lo intende Brisson: «Di fatto Glaucone non può essere responsabile della superiorità del bene: è responsabile dell'esagerazione di Socrate». (Lettera del 19 Aprile 2001, citata con il permesso di L.B.). E tuttavia:

causale, come lo ha formulato MALCOM, *Plato on the Self-Predication*, p. 11: «Il principio causale stabilisce che una causa deve possedere essa stessa la qualità che produce nei suoi effetti. Poiché la 'F-ità' è la causa (formale) del fatto che le molte cose F sono F, la F-ità stessa deve essere F. Ciò dà luogo all'autopredicazione di tutte le forme e, se esse sono pure caratteristiche generali o universali, anche all'autoesemplificazione».

<sup>38</sup> BRISSON, *L'approche traditionnelle*, p. 88: «Ora, il fatto che Socrate riconosca che ha esagerato parlando del bene, toglie qualunque pertinenza filosofica a ciò che ha appena detto». Cfr. *contra* anche TH.A. SZLEZAK, *L'idée du Bien en tant qu'arché dans la République de Platon*, M. FATTAL (éd.), *La philosophie de Platon*, I, Paris 2001, pp. 364-365, in particolare 365: «anche se si ammettesse l'interpretazione retorica (erronea) del termine ὑπερβολή, resta comunque vero che ciò significa qualcosa ... ».

perché questa 'esagerazione' stilistica non può anche essere messa in relazione con l'oggetto della discussione, come già fece P. Friedländer (che utilizzò a tale scopo la concezione dell'ironia di Friedrich Schlegel)? «Qui sta propriamente, per dirla con Schlegel, la impossibilità e la necessità di una completa comunicazione. E quest'antitesi ironica non è espressa soltanto con i mezzi usuali dell'ironia socratica, del non sapere socratico, ma anche col fatto che il comico si contrappone immediatamente al tono più solenne. In tal modo l'ironia non è solo impersonata in Socrate, ma è come tesa anche fra l'altro interlocutore e la cosa»<sup>39</sup>.

È certo giusto sottolineare, contro i sostenitori dell'esistenza in Platone di una *philosophia perennis*, che anche la trascendenza – meglio, la sua formulazione – ha una storia: «La trascendenza stessa ha una storia»<sup>40</sup>. Poiché non si può addurre alcuna prova a favore di una concezione trascendente dell'idea del bene risalente all'antica accademia, Brisson fa cominciare questa storia con Plotino<sup>41</sup>. In effetti lo «strano passo» (Fr. W.J. Schelling)<sup>42</sup> menzionato – *Resp.* 509b – è un *unicum* nell'intero *corpus platonium*<sup>43</sup>. Per le due ragioni sopra indicate a me non sembra, al contra-

<sup>39</sup> P. FRIEDLÄNDER, *Platone. Eidos – Paideia – Dialogos*, Firenze 1964, p. 198 (ed. or. *Platon, I: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, Berlin 1964<sup>3</sup>, p. 157). A questo proposito cfr. R. FERBER, 'Da sagte Glaukon in sehr lächerlichem Ton ...' (*Resp.* 509c2) – *Ein obszöner Witz Platons*, in "Archiv für Geschichte des Philosophie" 75 (1993), pp. 211-212. Cfr. anche V. GOLDSCHMIDT, *Sur l'emploi de deux termes de réthorique dans la République de Platon*, in *Pernamence de la philosophie. Mélanges offerts à Joseph Moreau*, Neuchâtel 1977, p. 35: «ponendo il bene al di là dell'essere, Socrate ha effettuato un superamento e commesso un eccesso, a un tempo filosofico e stilistico. L'intervento di Glaucone è un richiamo all'ordine, su questo secondo punto, e Socrate riconosce subito il suo errore di stile, attribuendo tuttavia a Glaucone la responsabilità ('Sei tu che mi hai obbligato a dire il mio pensiero')».

<sup>40</sup> BRISSON, *L'approche traditionnelle*, p. 94. Così anche BALTES, *Is the Idea of the Good*, p. 16: «Plotino sembra essere il primo platonico che ha dichiarato l'idea del bene come ἐπέκεινα τοῦ ὄντος. Nel fare questo, potrebbe essere stato influenzato dai tentativi che aveva intrapreso molto prima per raggiungere il più alto principio al di là dell'essere».

<sup>41</sup> BRISSON, *L'approche traditionnelle*, p. 93.

<sup>42</sup> FR. W. J. SCHELLING, *Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheit*, 1850, p. 22 (prima ed. in *Sämtliche Werke*, Stuttgart 1856-1861).

<sup>43</sup> Cfr. la prima frase di BONITZ, *Disputationes platonicae*, p. 1: *Insignis et in universo Platoniorum librorum ambitu prope singularis semper visus est Platonis lectoribus et amicis ille locus, qui est sub finem sexti de republica libri (VI, p. 505 Ed. St.), ubi philosophus de idea boni tamquam philosophiae summo fine et quasi fastigio uberius dissertit.*

rio, che lo iato tra Platone e Plotino sia così grande; mi sembra al contrario che qui solo una sottile parete trasparente separi l'uno dall'altro. Quando Plotino con un *hapax legomenon* definisce il primo principio come ὑπερόντως (*Em.* VI 8, 14, 42)<sup>44</sup>, egli semplicemente trae dalla concezione platonica conseguenze che Platone (nei dialoghi) non ha esplicitamente tratto. Ma, rispetto all'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, Plotino, per usare un'espressione di R. Robinson, non è neppure caduto in una «errata interpretazione per inferenza», bensì, per dirla con J. J. Mulhern, al massimo nella *Plato Says Fallacy*: «c dice *p. p* implica *q*. dunque *a* [l'autore, Platone] vuole dire *q*»<sup>45</sup>. Socrate dice che l'idea del bene è ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Se l'idea del bene è ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, allora essa è anche al di là dell'essere. Dunque Platone è dell'opinione che l'idea del bene sia al di là dell'essere. Possiamo trovare infatti il punto di partenza linguistico e filosofico per la trascendenza del bene già nell'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Ma questa opinione di chi dovrebbe essere se non di Platone? A ciò si può aggiungere che la prima tesi del *Parmenide* contesta notoriamente il carattere di essere dell'uno. Nella traduzione di L. Brisson: «L'uno non ha dunque neppure l'essere di cui ha bisogno per essere uno, perché se lo avesse, sarebbe già in corso d'essere e partecipe dell'essere. Sembra al contrario che l'uno non è uno e che non è, se si deve prestar fede a questa argomentazione» (*Prm.* 141e)<sup>46</sup>. Anche se qui l'interpretazione neoplatonico-esoterica dell'uno parmenideo nel senso dell'assoluto uno/bene è inappropriata<sup>47</sup>, l'essere viene comunque 'astratto' dall'uno, sia pure solo

<sup>44</sup> Devo questa indicazione al dottor Michele Abbate.

<sup>45</sup> ROBINSON, *Plato's Earlier Dialectic*, p. 2; J. J. MULHERN, *Two Interpretative Fallacies*, in "Systematics" 9 (1971), pp. 168-172. Entrambi gli autori sono citati da G. A. PRESS (ed.), *Who speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Lanham 2000, p. 37.

<sup>46</sup> L. BRISSON, *Platon. Parménide*, Paris 1994.

<sup>47</sup> L'interpretazione neoplatonica viene sostenuta per esempio da Proclo, *In Prm.* II, 6, 1-8: «Ora è duplice, come abbiamo appena detto, il modo in cui l'uno può essere mostrato. Infatti duplici sono anche i nomi tramandatici da Platone per questa causa indicibile. Nella *Repubblica*, infatti, egli la definisce come il bene e mostra che essa è l'origine della verità che unifica la conoscenza e il conoscibile. Ma nel *Parmenide* egli definisce questa origine come l'uno e mostra che [solo] questa origine consente l'esistenza delle Enadi divine» (trad. italiana della traduzione tedesca data da Ferber del passo procliano). Questa identificazione neoplatonica del bene con l'uno è accolta da H. J. KRÄMER, *Ältere Akademie. Aristoteles - Peripatos*, in H. FLASHAR (hrsg.), *Die Philosophie der Antike*, III, Basel-Stuttgart 1983, pp. 193, 200-204; HALFWASSEN, *Der Aufstieg zum Einen*, p. 272, pensa di poterla ricondurre a Speusippo: «Il primo sostenitore di questa interpre-

nel senso di un'ipotesi. Questo significa come minimo: Platone aveva ben presente la figura concettuale della trascendenza ontologica dell'uno, così come poi sarà anche per suo nipote Speusippo: ὡστε μηδὲ ὄν τι εἶναι τοῦ ἔν ἄντὸ («cosicché l'uno stesso non è nemmeno qualcosa che è», Aristot. *Metaph.* XIV 1092a14)<sup>48</sup>. Inoltre Aristotele conosce almeno la con-

tezione 'neoplatonica' che spiega le diverse ipotesi rimandando ai diversi gradi dell'uno, potrebbe essere Speusippo. Egli infatti non solo distinse diversi gradi di essere o ipostasi, ma ammise anche per ognuna di queste ipostasi un proprio principio, costituente l'unità che dà fondamento e misura agli ambiti di essere corrispondenti e che Speusippo fa derivare dall'uno superiore all'essere come principio assoluto [cfr. Aristot. *Metaph.* VI 2, 1028b21-24]. Tuttavia, a questo proposito, cfr. gli argomenti di K. DÜSING, *Hegel e l'antichità classica*, a cura di S. GIAMMUSSO, Napoli 2001, p. 8, che giustamente protesta: «Ma Platone per prima cosa non dice che questo bene sia l'uno; più avanti egli in nessun modo attribuisce all'uno - che si rivela come non essente - un significato aggiuntivo, come è richiesto per un concetto dell'uno o del dio collocati al di là dell'essere; infine è lecito supporre che, se Platone avesse inteso tutto ciò, lo avrebbe anche detto; l'esercizio dialettico ha luogo, come sottolinea espressamente Platone, in un esoterico e piccolo circolo (cfr. *Prm.* 136d), cosicché non c'è alcuna ragione di tenere per sé le opinioni ultime e decisive».

<sup>48</sup> Riguardo a Speusippo cfr. tuttavia le note di ps.-Alex. Aphr. *In Metaph.*, p. 824, 12-19, le quali fanno pensare che in riferimento a questo non-essere-qualcosa dell'uno abbiamo a che fare con una deficienza intesa come semplice indeterminatezza; cfr. anche l'opposta presa di posizione di H. F. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I, Baltimore 1944, p. 11 nota 12: «si noti però che in base a *Metafisica* 1075a36-37 e 1092a14-15 le conclusioni di Speusippo sembrano essere state differite da quelle del resto dell'Accademia»; cfr. KRÄMER, *Ältere Akademie*, p. 32: «l'osservazione critica di Aristotele in base alla quale l'uno di Speusippo "non è neppure un ente" (μηδὲ ὄν τι: cf. 34e Tarán = fr. 57 Isnardi Parente) è stata sostanzialmente confermata e al tempo stesso precisata dalle testimonianze recentemente individuate di Giamblico [...] e Proclo (*In Prm.* Klibanski-Labowsky = fr. 62 I. P.: *le unum melius ente* [in greco propriamente κρείττον τοῦ ὄντος] ... *et a quo le ens* ...). Il sospetto che i neoplatonici abbiano distorto la qualità del 'non essere' in quella di un 'al di là dell'essere' può essere completamente dissipato, poiché in entrambi i casi si intende anzitutto l'essere-*prima* del principio rispetto all'essere dei principati [...]; un essere-*prima* che nel caso dell'uno era definitivamente più precisamente come oltre-essente (cfr. Plat. *Resp.* 509b), nel caso della molteplicità piuttosto come sotto-essente». Le tesi di Krämer vengono ulteriormente sviluppate da J. HALFWASSEN, *Der Aufstieg zum Einen*, pp. 272-297, che in *Speusipp und die Unendlichkeit des Einen. Ein neues Speusipp-Testimonium bei Proklos und seine Bedeutung*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie" 74 (1992), pp. 43-73, cerca di avvalorarle con una nuova testimonianza. Una buona discussione dello stato della ricerca la offre A. MARTY, *Speusippus. Zahl - Erkenntnis - Sein*, Bern 2002, pp. 129-157, con il seguente risultato, *ivi*, p. 159: «i principi vanno classificati in questo senso come ontologicamente

cezione affine di una trascendenza di Dio rispetto allo spirito: ὅτι ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἔστιν ἢ καὶ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ («il dio o è spirito o è qualcosa al di là dello spirito», Simpl. *In De caelo*, p. 485, 19-22 Heiberg = fr. 49 Rose)<sup>49</sup> e potrebbe alludere alla similitudine del sole nell'*Etica nicomachea*, laddove scrive del *nous*: δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον ὑπερέχει (E.N. X 1178a1)<sup>50</sup>. Per converso mi chiedo se una interpretazione 'deflazionistica' non comporti un prezzo da pagare. E questo prezzo non consta forse nel fatto di caricare l'idea platonica del bene di un errore logico e di essere meno filosoficamente interessante di una interpretazione che non cerca di armonizzare la contraddittorietà degli enunciati platonici sull'idea del bene, ma li giustifica come fondati nell'inevitabile contraddittorietà che caratterizza ogni tentativo di render conto (λόγον διδόναι) di quel «terzo genere» (γένος τρίτον, Resp. 507e1) e del suo «signore» (Resp. 517c3), appunto il bene assoluto<sup>51</sup>.

'neutrali' — il che viene espresso propriamente nel *ne-utrum*: né (essente) né (non essente). La superiorità dell'opposizione ontologica va forse resa con il termine 'trans-esistente'. Le questioni potrebbero restare controverse.

<sup>49</sup> A questo proposito cfr. anche l'affermazione di FRIEDLÄNDER, *Platone*, p. 82 nota 1 (*Platon*, pp. 355-356 Ann. 1), contro CHERNISS, *Aristotle's Criticism*, pp. 592 e 609: «l'affermazione di Simplicio è tuttavia fin troppo precisa ed esplicita perché si possa seguire l'interpretazione di Cherniss [loc. cit.]».

<sup>50</sup> Su questo passo ha richiamato l'attenzione TH.A. SZLEZAK, *Von der der Götter zur des Prinzips. Aristoteles und Platon über den Rang des Wissens und seiner Objekte*, in F. GRAF (hrsg.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*, Stuttgart-Leipzig 1998, p. 435.

<sup>51</sup> Per la giustificazione sistematica di questa contraddittorietà cfr. FERBER, *Platos Idee des Guten*, pp. 149-154. Il concetto è stato anticipato da C. DE VOGEL, *Encore une fois dans la République de Platon*, in *Zetesis. Mélanges É. de Strycker*, Antwerpen 1973, p. 52: «Molti secoli più tardi un autore cristiano, che parlava la lingua del platonismo della sua epoca, parlava di ὑπεροστώδης οὐσία. Questa non è la lingua di Platone. Ma il termine esprime assai bene ciò che Platone pensava dell'ἀγαθόν». Questa contraddittorietà dell'idea del bene viene notata già da A. DÜS, *Platon, La République, livres I-III, texte établi et traduit par E. Chambry*, introduction par A. D., Paris 1959, p. 65: «che sia trascendente, superiore persino all'essere, e di conseguenza non sia un essere, non è forse logico, dal momento che è sorgente e fine di ogni essere? Tuttavia è, dal momento che agisce: è un efficiente a suo modo, che è il più alto, poiché per Platone come per Aristotele solo il fine è propriamente efficiente, e il tutto non è la semplice risultante delle parti, ma la loro causa». In questo senso anche Origene (185-254) potrebbe dire di Dio che egli è essere, ma ancora al di là dell'essere, proprio come è *Nous*, ma al di là della nostra ragione (c. *Celsum*, VI, 64; VII, 38).

Questa contraddittorietà degli enunciati relativi al bene assoluto non è forse del tutto analoga alla contraddittorietà immanente di espressioni come ad esempio «luogo iperuranio» (ὑπερουράνιος τόπος) (*Phdr.* 247c3) o «luogo al di fuori [di un luogo]» (ὁ ἔξω τόπος) (*Phdr.* 248a2-3)? L'espressione «luogo iperuranio» ha infatti significato soltanto nell'ambito del mondo sublunare, giacché non ha più senso parlare di un luogo 'oltre' lo spazio che allora era visibile. Altrettanto contraddittoria è l'espressione «il luogo al di fuori di un luogo». La pensa così anche Aristotele: Πλάτων δὲ ἔξω [τοῦ οὐρανοῦ] μὲν οὐδὲν εἶναι σῶμα, οὐδὲ τὰς ιδέας, διὰ τὸ μηδὲ πὸς εἶναι αὐτάς (*Phys.* III 3, 203a8-9; «Platone, invece, asserisce che fuori del cielo non c'è alcun corpo, neppure le idee, per il fatto che queste non sono in nessun luogo»). A maggior ragione è impossibile parlare senza contraddizione dell'aldilà dell'essere, poiché ogni enunciato vero sull'aldilà presuppone a sua volta l'esistenza di questo aldilà. Se le idee sono già un 'assoluto', allora l'idea del bene sarebbe (uso una espressione di Luigi Stefanini) un «assoluto oltre l'assoluto»<sup>52</sup>, dunque qualcosa che sarebbe ancora di più dell'assoluto. La ragione generale che spiega questa difficoltà di cogliere le idee sembra averla indicata Platone stesso nella *Settima Lettera*. Essa consiste nel fatto che l'anima cerca sì l'«assoluto», qui determinato come l'essenza o idea libera da tutte le commistioni sensibili ed antropomorfe, e che tuttavia questa essenza può essere colta solo tramite i quattro mezzi della conoscenza che sono costituiti in modo sensibile-linguistico, e che in quanto tali non sono in grado di fornire il puro sapere cercato: «ma la difficoltà maggiore è quella cui appena sopra ho accennato, e cioè che, esistendo due principi, l'è (τοῦ ἔντος) e la qualità (τοῦ ποιῶν τινός), mentre l'anima cerca di conoscere non la qualità ma l'è, (τὸ δὲ τί), ciascuno dei quattro [mezzi della conoscenza] presentando all'anima sia nel linguaggio sia nei fatti (λόγῳ τε καὶ κατ' ἔργα) quello ch'essa non cerca, poiché quel che è detto e mostrato da ognuno di essi è sempre facilmente confutato dai sensi, riempie, per così dire, ciascun uomo di dubbi (ἀπορίας) e di una totale oscurità (ἀσφαλείας)» (*Ep. VII* 343b7-c5; trad. Adorno)<sup>53</sup>. I quattro mezzi

<sup>52</sup> Così L. STEFANINI, *Platone*, I, Padova 1991<sup>3</sup> (ed. or. 1932), p. 250: «Sussiste anche nel mondo ideale una molteplicità che va superata, raccogliendo in un'unica entità gli elementi comuni e i singoli esseri. Impresa disperata: si tratta di approfondire la intellegibilità del puro intellegibile, di scoprire un assoluto più assoluto dell'assoluto».

<sup>53</sup> Su questo paradosso relativo alla teoria della conoscenza cfr. R. FERBER, *Die Unwis-*

della conoscenza fanno sì, in altre parole, che la mediazione del sapere relativo alle idee così come si configura nei dialoghi platonici non si possa liberare completamente dalla *doxa*, e che del τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ θεῖον καὶ τὸ ἀδόξαστον (*Phd.* 84a9) non si possa rendere conto compiutamente senza *doxa*. Anche nella scrittura e nella rappresentazione offerta dai dialoghi è già presente, infatti, un momento doxastico che non può restituire adeguatamente l'idea<sup>54</sup>. È come quando un pittore vorrebbe condurci, con diversi colori – eventualmente di gradi crescenti di chiarezza – a rappresentarci quel colore senza colore che è il colore in generale, l'idea del colore. Così, se è vero che anche i dialoghi parlano la lingua di un filosofo – in particolare la lingua di Socrate –, è vero tuttavia che la lingua di Socrate è anche la lingua di un'anima incarnata, che solo nella morte può liberarsi dalla sua corporeità: «solo allora, a quanto pare, avremo ciò che desideriamo e diciamo di amare, l'intelligenza: quando saremo morti, come dimostra il nostro discorso, non in vita» (*Phd.* 60c; trad. Cambiano)<sup>55</sup>. Queste difficoltà si mostrano però in modo partico-

*senheit des Philosophen oder Warum hat Plato die 'ungeschriebene Lehre' nicht geschrieben?*, Sankt Augustin 1991, pp. 45-52.

<sup>54</sup> Questo è anche il punto di vista esposto nel sesto capitolo 'Sapere in generale e sapere filosofico' di F. TRABATTONI, *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze 1994, pp. 245-261.

<sup>55</sup> TH.A. SZLEZAK, οὐδὲ μόνον ἀν τὴν οὐδὴν προσείποι φιλοσόφους. *Zu Platons Gebrauch des Names φιλόσοφος*, in "Museum Helveticum" 57 (2000), p. 74, scrive: «per tanto è solo conseguente il fatto che il 'toccare' o il 'cogliere' che si ha in riferimento alla verità nella visione delle idee – un evento che nel *Fedone* viene promesso solo nell'al di là (66e4-67a2), mentre nella *Repubblica*, nel *Simposio* e nel *Fedro* è considerato come reale possibilità dell'uomo già nell'esistenza terrena – sia per gli uomini l'unica possibilità (ἐνθάρτα ἀντὶ μοναχοῦ γνήστου) di realizzare la vera virtù, di guadagnarsi l'amore di dio (θεοφιλή) e, se mai qualcuno lo può ottenere, anche di rendersi immortali (*Symp.* 212a1-7)». Contro questa tesi sta l'evidenza che anche l'anima del platonico re-filosofo, così come quella di Socrate, è incarnata. Inoltre dalla visione dell'idea del bene prospettata da Socrate (cfr. *Rep.* 516b4-7; 517b7; 518c8-d1; 540a8-9), anche qualora sia raggiunta, non segue tuttavia in alcun modo che l'idea del bene possa essere colta anche nella sua essenza, come H. STEINTHAL, *μῶγος und ἐξοφίνης. Platon über die Grenzen des Erkennens*, in *Aniikee Texte in Forschung und Schule. Festschrift für Willibald Heilmann zum 65. Geburtstag*, Frankfurt a.M. 1993, p. 103, mette correttamente in luce: «E, per quanto possa suonare strano, io dico che: riguardo a questo esito negativo [il fatto che secondo Platone la conoscenza più alta e autentica sia irraggiungibile], anche se si intendono singoli passi diversamente da Ferber, nel complesso non c'è e non può esserci nulla da negoziare». Diversa è la posizione di H. KRÄMER, *Ist die Noësis bei Platon Fal-libel?*, in E. JAIN-S. GRÄTZEL (hrsgg.), *Sein und Werden im Lichte Platons. Festschrift für K.*

larmente chiaro quando, come nelle tre similitudini, si tenta di parlare con parole e immagini (λόγῳ τε καὶ κατ' ἔργα) dell'idea del bene, ἢ τοῦ παντὸς ἀρχῆς (*Resp.* 511b7). A causa della «debolezza dei discorsi» (*Ep.* VII 343a1), la sua essenza apparirà sempre sfigurata in un 'modo di

*Albert zum 80. Geburtstag*, Freiburg-München 2001, p. 116: «La tesi della fallibilità della *noësis* è stata sostenuta in particolare da R. Ferber, e precisamente soprattutto in riferimento alla critica degli strumenti conoscitivi contenuta nella *Settima Lettera*. Essa però è fondamentalmente inconciliabile con la noologia platonica. A questo proposito la versione della *Settima Lettera* concorda in tutti gli aspetti essenziali con la rappresentazione della conoscenza delle idee contenuta in *Repubblica V* e con la trattazione del tema in Aristotele (*Metaph.* IX 10). L'opposto della conoscenza dell'idea, come hanno messo chiaramente in luce le indagini specifiche relative a questo tema, non è affatto l'errore, bensì il non conoscere (per esempio *Resp.* 477a, 478c). In questo senso la comprensione noetica, sulla scia dell'eleatismo ("la stessa cosa è pensare ed essere": Parm. B3, cfr. B2 in *fine*) è sempre vera e mai falsa. Esempi a sostegno di una fallibilità, rivedibilità o correggibilità del *noësis* non sono in effetti attestati né per Platone né per l'Accademia. L'unica debolezza o "corruzione" del *noësis* consisterebbe proprio e soltanto nel fatto che non raggiunge il suo obiettivo, vale a dire che rimane indietro rispetto a esso, non certo nel fatto che si volge erroneamente verso altro». Krämer sembra non riconoscere che a differenza di Aristotele (cfr. anche E.N. 1142a25-29) il *noësis* platonico già nella similitudine della linea non è un comprendere intellettuale immediato, ma si serve τῆ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει (*Resp.* 511b4; cfr. FERBER, *Platos Idee des Guten*), o come dirà in seguito Timeo, ha luogo οὐδὲ μετ' ἀληθοῦς λόγου (*Tim.* 51e3). Ma un *logos* può sbagliare. Perciò mi sembra anche che l'opposizione di KRÄMER, *Ist die Noësis*, p. 117, all'idea dell'approssimazione non sia corretta: «Un fallibilismo di principio da parte di Platone, in base al quale egli ammetterebbe per la sua filosofia solo una pretesa ipotetica di validità, resta in ogni caso escluso in forza della *noësis* fondamentale e con ciò, a stretto rigore, è esclusa anche l'idea dell'approssimazione». In direzione contraria cfr. in particolare le osservazioni sul *noësis* nella *Settima Lettera*, 342d1-3, secondo le quali il *noësis* è il più vicino al quinto (ἐγγύστατα) per affinità e somiglianza, mentre gli altri mezzi di conoscenza sono ancora più lontani. L.H. CHEN, *Acquiring Knowledge of the Ideas. A study of Plato's Methods in the Phaedo, the Symposium, and the central books of the Republic*, Stuttgart 1992, sembra vedere nello stesso Platone un cambiamento in rapporto alla capacità di conoscenza dell'anima, laddove scrive, p. 184: «così il pessimismo del *Fedone* si trasforma nell'ottimismo del *Simposio*. Entrambi i dialoghi, tuttavia, concordano nell'assunzione per cui l'impuro non ha il permesso di toccare il puro. Ma nel *Simposio* non è necessario che la completa purificazione sia ottenuta solo nel tempo in cui l'anima è liberata dal corpo al momento della morte, nella quale il *Fedone* identifica il completo distacco dai sensi. Essa invece può avvenire durante la vita presente» (p. 184). Qualora potissimo identificare questa purificazione con la piena conoscenza dell'essenza per mezzo dell'anima razionale, in tal caso Platone avrebbe in seguito nuovamente cambiato la sua opinione nella *Settima Lettera* – ipotesi piuttosto inverosimile, tanto più che anche l'anima razionale del miglior filosofo è ancora incarnata e che l'idea platonica in questa vita non può essere

essere'. Così anche la socratica δόξα ἄνευ ἐπιστήμης («opinione senza conoscenza», *Resp.* 506c6) riesce ad esprimere solo τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἔξιν (*Resp.* 509a5), cioè il modo di essere del bene, la sua costituzione. Essa dice come opera il bene, ma non che cosa è<sup>56</sup>. Pertanto con la similitudine del sole il Socrate platonico non ha ancora raggiunto, in ogni caso, la 'fine del viaggio'; piuttosto la filosofia platonica, in quello che è il punto culminante dei dialoghi, ossia la determinazione del μέγιστον μάθημα, resta ancora socratica. Infatti neppure qui il μέγιστον μάθημα, che è anche il 'sommo bene'<sup>57</sup>, è solo un contenuto. Malgrado *Resp.* 505b6-10, dove il bene non è comunque oggetto di visione, esso appare piuttosto intrecciato con la corrispondente attività socratica del filosofare. Del resto, come è noto, nell'*Apologia* Socrate ha presentato il 'sommo bene' come un'attività: «se invece dico che il bene massimo (μέγιστον ἀγαθόν) per l'uomo è discorrere (τοῦς λόγους ποιεῖσθαι) ogni giorno della virtù e delle altre questioni su cui mi sentite discorrere, esaminando me stesso e gli altri, e che una vita senza ricerca non è degna di essere vissuta, credete ancora meno alle mie parole» (*Apol.* 38a; trad. Cambiano).

Nel nostro secolo la filosofa francese Simone Weil (1909-1943) coglie qualcosa della contraddittorietà di questa realtà ultima nella sua 'professione di fede': «È una realtà situata fuori del mondo, che è quanto a dire fuori dello spazio e del tempo, fuori dell'universo mentale dell'uomo, fuori di tutto il dominio che le facoltà umane possono raggiungere. A questa realtà risponde, al centro del cuore dell'uomo, questa esigenza di un bene assoluto che vi abita sempre e che non trova mai alcun oggetto in questo

colta completamente libera da ogni corporeità e da ogni mezzo sensibile di conoscenza, mezzi dei quali fa parte anche il linguaggio. L'illuminazione nell'anima sembra essere piuttosto solo uno stato concomitante alla conoscenza discorsiva, stato nel quale la luce della "cosa stessa" (*Ep.* VII 341c7) non penetra in modo puro, ma resa impura, nella misura minore possibile, dall'offuscamento corporeo proprio dei mezzi di conoscenza, cfr. inoltre FERBER, *Die Unwissenheit des Philosophen*, p. 56.

<sup>56</sup> Riguardo alla causalità dell'idea del bene, cfr. ora l'accurato articolo di F. FERRARI, *La causalità del bene nella Repubblica di Platone*, in "Elenchos" 22 (2001), pp. 5-37, il quale traccia un illuminante confronto con Aristotele, *Metaph.* II 993b24-31; con questo confronto, tuttavia, il problema della trascendenza ontologica dell'idea del bene non viene ancora affrontato.

<sup>57</sup> Contra TH. EBERT, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zum Charmides, Menon, und Staat*, Berlin-New York 1974, cfr. FERBER, *Platos Idee des Guten*, p. 51.

mondo»<sup>58</sup>. Una realtà che sta al di fuori del mondo è una realtà al di fuori della realtà. Analogamente, un bene assoluto che stia al di fuori della portata delle capacità umane non può essere colto attraverso capacità umane. Tuttavia il cuore umano sembra agognare a questa 'realtà al di fuori della realtà', cioè a questo ἐπέκειννα, e noi non possiamo certo più ritenere – differenziandoci in questo dal detto di Platone secondo cui «è impossibile che la maggioranza degli uomini filosofeggi» (*Resp.* 494a) – che «qualcuno, non importa chi, sia privato del potere di far sorgere in se stesso questa aspirazione»<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> S. WEIL, *Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain*, in *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris 1957, p. 74. Devo l'indicazione di questo passo a un'osservazione di L. WITTGENSTEIN, in *Bemerkungen zu einigen Gesprächen mit Wittgenstein*, in *Wittgenstein. Porträts und Gespräche*, übstz. J. SCHULTE, hrsg. R. RHES, Frankfurt a. M. 1987, p. 127.

<sup>59</sup> Così WITTGENSTEIN, *Bemerkungen*, p. 127. Ringrazio il dottor H. Ambühl e il dottor H. Westermann per aver rivisto una precedente redazione di questo scritto. Il dottor L. Brisson è stato così gentile da spiegarmi di nuovo la sua posizione in due lettere (19 aprile 2001 e 16 settembre 2001).