

SAGGI 88

LA COGNIZIONE DEL BENE

Prospettive storico-critiche
per un'etica del presente

a cura di

Martino Dalla Valle, Fabio Zanin



Volume pubblicato con il contributo
del Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali
dell'Università Ca' Foscari di Venezia



Università
Ca'Foscari
Venezia

**Dipartimento
di Filosofia
e Beni Culturali**

redazione

Il Poligrafo casa editrice
Alessandro Lise

© Copyright febbraio 2025
Il Poligrafo casa editrice srl
35121 Padova
via Cassan, 34 (piazza Eremitani)
tel. 049 8360887 - fax 049 8360864
e-mail casaeditrice@poligrafo.it
www.poligrafo.it

ISBN 978-88-9387-307-9

INDICE

- 9 Introduzione
Martino Dalla Valle, Fabio Zanin
- 15 Il bene come automovimento?
Immanenza e vuoto fra Platone e Plotino
Giovanni Panno
- 35 Il bene è ciò cui ogni cosa tende.
In dialogo con Aristotele
Michele Basso, Emiliano Brajato
- 55 Conoscere Dio attraverso le sue opere.
Il cosmo e l'uomo come specchio della bontà di Dio
in Didimo di Alessandria
Marco Zambon
- 75 La bontà della creatura fra Boezio e Tommaso d'Aquino
Valentino Pellegrino
- 87 Bene è ciò che Dio vuole.
La subordinazione in Dio dell'intelletto alla volontà
tra Duns Scoto e Calvin
Fabio Zanin
- 107 Machiavelli: natura umana e contingenza del bene
Fabio Raimondi

- 123 La leggibilità del mondo e la fabbrica del metodo.
Descartes, Spinoza e la “costruzione” del bene
Alessandro Galvan
- 147 «Cette cité de Dieu, cette Monarchie véritablement universelle, est un Monde Moral, dans le Monde Naturel».
Metafisica e morale nel pensiero di Liebniz
Mattia Geretto
- 179 Il bene libero di Kant
Alfonso Cariolato
- 199 La sublime tentazione del bene.
Nietzsche e la trasvalutazione del valore supremo
Alberto Giacomelli
- 215 Quel che resta del bene.
Note su Heidegger e Platone
Martino Dalla Valle
- 241 Nessuno è schiavo del bene.
Utopia, distopia e luogo del bene in Levinas
Lorenza Bottacin Cantoni
- 265 L'incondizionato, la forza, il bene.
Decostruzione dell'*anypótheton*
Alfonso Cariolato
- 285 Etica del comandamento e problema del bene
nella teologia del Novecento
Carlo Scilironi
- 323 *Gli Autori*
- 327 *Indice dei nomi*

LA COGNIZIONE DEL BENE

Ringraziamenti

Un ringraziamento speciale va al prof. Paolo Pagani e al dott. Gian Pietro Soliani, dell'Università Ca' Foscari di Venezia, che hanno sostenuto con convinzione e coraggio questa pubblicazione quantomeno “inattuale”.

INTRODUZIONE

Martino Dalla Valle, Fabio Zanin

I saggi qui radunati coprono un arco temporale che va dalla piena fioritura del pensiero greco antico fino alla più stretta contemporaneità, e concernono filosofi, per lo più annoverati tra i classici della storia del pensiero, molto diversi tra loro, i cui interessi ed esiti sono spesso tanto lontani da apparire addirittura contrastanti come, per citarne solo alcuni, Platone e Nietzsche, S. Tommaso e Kant, Heidegger e Lévinas. Tutti i saggi condividono, però, una comune preoccupazione: che sia urgente una critica, o una *nuova critica*, dell’agire umano nell’epoca del completo dominio della tecnica e del capitale, alleati contro chiunque tenti di ostacolarne la marcia trionfale verso i nuovi paradisi tecnologici dell’*homo oeconomicus*. Un’epoca, la nostra, che coincide con il tramonto del senso, cioè di ogni norma, valore, fine o regola dell’agire – e su tutti di quella suprema regola che per secoli è stata identificata nel bene (*ens et bonum convertuntur*) –, che non sia la riproduzione e l’illimitata espansione del capitale stesso, l’ultimo dei grandi idoli metafisici salito alla ribalta nel nostro tempo.

Questa preoccupazione induce gli autori del presente volume a sollevare, implicitamente o esplicitamente, ciascuno dalla sua particolare prospettiva, l’interrogativo sulla natura, il significato e le possibilità dell’agire umano: che cosa significa “agire”? E ammesso che questa parola – *agire* – significhi ancora qualcosa, quali sono i limiti che circoscrivono lo spazio delle nostre possibilità d’azione? Che rapporto sussiste tra essere e agire, o tra l’essere e il bene, tra la vita e la vita *buona*? Qual è il senso dell’agire umano nella storia? E infine, è possibile prefigurare, almeno nelle sue

linee essenziali, un’etica, o meglio, la prospettiva di un’etica per il futuro?

Questo non è, però, un libro di etica, o almeno non lo è in senso stretto. Conviene dissipare fin da ora un possibile malinteso sul tema generale del volume: l’etica suppone un’ontologia, o comunque un’assiologia; quello che qui si troverà è, piuttosto, uno scavo storico e teoretico, un’archeologia, per dirla con Foucault, delle condizioni e dei presupposti di un discorso sull’etica. Si tratta, in altre parole, di una ricerca che intende riprendere il filo del discorso, ormai da lungo tempo interrotto, sui rapporti tra etica e ontologia, essere e agire o, appunto, tra l’essere e il bene. Ed è proprio per mettere il lettore nella condizione di seguire il cammino di un’idea decisiva quant’altre mai, l’idea del bene, attraverso la storia e fino al suo completo smarrimento nel nostro tempo, che i saggi sono stati disposti in ordine cronologico.

Non sfuggirà una lacuna di questa raccolta: il posto, pur importante, che spetterebbe alla filosofia analitica in una ricerca sull’etica è infatti rimasto vuoto. Ma si tratta di una scelta consapevole, poiché è convinzione dei curatori che l’etica analitica e i suoi esiti metaetici, normativi o applicativi, limitando l’indagine sul bene alla mera descrizione, al *significato*, oltre ad arenarsi nei paradossi di un meta-linguaggio che pretende di sottrarsi alla storicità del linguaggio (e dunque del soggetto stesso del linguaggio), ignori più o meno consapevolmente proprio l’assunto fondamentale della nostra impresa: che il bene, prima di essere un significato, sia un *evento* (un altro nome dell’essere). Evento storico e filosofico a un tempo, che richiede per essere compreso che si rinunci all’ottimistica fiducia nelle capacità di calcolo e di previsione di una tecnica filosofica che affida troppo affrettatamente alla scienza il compito di supplire alle carenze del proprio metodo. Se il metodo, nell’originario senso di “via”, è indubbiamente decisivo per ogni filosofia che ambisca a una propria rigorosa scientificità, ancor più lo è in questo caso il riguardo e la cura nei confronti di un “oggetto”, l’evento del bene, che sfugge per definizione a ogni imbracatura metodologica. Una ricerca metodologica esige, piuttosto, che si indugi a lungo nella sorpresa, nel

thauma (l'angosciata meraviglia di cui parlavano Platone e Aristotele¹), di fronte allo “spettacolo” epocale del prendere forma di un mondo nei suoi fondamenti assiologici (tra i quali il primo e il più importante è appunto il bene), prima di avventurarsi in qualunque definizione e normalizzazione dell’evento stesso. Si tratta, insomma, di mutare disposizione, o atteggiamento spirituale, se si preferisce, e acconsentire innanzitutto alla *propria* trasformazione ad opera dell’evento. *Il simile conosce il simile*, recita un motto della più antica sapienza greca.

Qual è stato dunque il secolare cammino del bene che qui si è inteso ripercorrere avvalendosi delle diverse competenze degli autori? Prendendo avvio dalla fondazione platonica, in cui l’essere è conformato al bene da una demiurgia del bene stesso inteso come super-essere, istanza «al di là dell’essenza», e in cui di conseguenza teoria e prassi, azione e speculazione sono strettamente connesse, il bene finisce progressivamente, lungo lo snodarsi della storia, per smarrire il proprio fondamento ontologico e metafisico e diventare infine inconoscibile o irreale e pertanto inutile: ha luogo così la separazione tra la teoria e la prassi e tra l’agire e il senso dell’agire. L’etica perde il suo fondamento inconcussato, ma è proprio in seguito a questa “catastrofe” che il bene ha l’occasione, rifacendo a ritroso il cammino, di scoprire la traccia di una via ancora intentata. Da una metafisica del bene si approda così, nel mondo contemporaneo, a un’etica senza fondamenti per cui il bene è solo il nome di un evento che ha a che fare con l’essere in comune degli uomini e fa appello alla loro libertà. Questa concezione del bene permea la filosofia contemporanea, o almeno quella parte di essa che non si accontenta di riscrivere nuove tavole di valori, e rifugge dunque da ogni pretesa normatività, preferendo soffermarsi sul carattere “inaudito” dell’appello che il bene rivolge all’uomo contemporaneo e che questi ha il compito di accogliere e realizzare. Il bene domanda all’uomo *di essere*, di essere *nuovamente* (ammesso che esso sia mai stato); all’uomo spetta

¹ Cfr. PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1994, p. 206, e ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1994, pp. 10-11.

la risposta. Saprà l'uomo, malgrado la libertà di usare dell'ente (com'è nel suo diritto), che lo porta fatalmente a travisare il suo compito (che è o no il bene?), rinunciare al dominio sulla natura e sull'altro uomo guidato da una imperante filosofia della calcolabilità tecnica? È davvero nelle sue prerogative la capacità di valutare cosa è meglio in senso assoluto e non solo soggettivamente, come afferma, forse un po' troppo ottimisticamente, Hans Jonas?²

Il dubbio è lecito, e anzi doveroso, se è sotto gli occhi di tutti il fatto che l'uomo non sembra disposto ad abitare la terra altrimenti che come ha sempre fatto, contando per di più su una improbabile, miracolosa resilienza che lo strapperebbe al disastro un istante prima che questo si verifichi. Ma se il disastro fosse già *in atto*? Sarà perché anche l'apocalisse delude, come ironizzava Blanchot pensando a quegli intellettuali che durante la Guerra Fredda sventolavano la minaccia dell'Olocausto nucleare per invocare un cambiamento epocale dell'umanità senza però che essi stessi avvertissero il bisogno di rivoluzionare il proprio modo di pensare³, che anche noi siamo sordi a ogni appello al cambiamento? Il punto vero allora è che proprio il suo ostinato soggettivismo, il suo innato ego- e antropocentrismo, impediscono all'uomo, che ha ormai perduto il senso dell'abitare e si è eletto a padrone della terra, di interessarsi ad altro che non siano i suoi "beni", quelli che può accumulare, vendere, comprare, consumare, quelli cioè che soddisfano il generalizzato desiderio di un "benessere" crescente, e mai propriamente al Bene. «Non c'è bisogno della bomba atomica. Lo sradicamento dell'uomo è già in atto. Ormai abbiamo solo rapporti puramente tecnici. Non è più la Terra quella su cui oggi vive l'uomo», ammoniva Heidegger in una famosa intervista⁴. Non c'è dubbio insomma che mai come oggi il discorso

² H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 2009, p. 105.

³ M. BLANCHOT, *L'Apocalisse delude*, in *L'amicizia*, a cura di R. Panattoni e G. Solla, trad. it. di R. Cuomo e M. Ghidoni, Marietti, Genova-Milano 2010.

⁴ M. HEIDEGGER, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, in Id., *Scritti politici (1933-66)*, a cura di G. Zaccaria, Piemme, Casale Monferrato 1998, p. 282.

sul bene, nel senso in cui lo abbiamo caratterizzato finora e non come mero sinonimo di utile o di valore, sia ridotto a un inarticolato balbettio.

Eppure forse è proprio quando la «tirannia del soggetto»⁵ ha ormai avvolto la Terra, scacciando ogni residuo senso del *bene* che non si riduca alla mera produzione e accumulazione di *beni*, che può accadere che dal profondo dello sconvolgimento provenga l'appello a una nuova «etica della Terra», a una nuova *cognizione del bene*. *La cognizione del bene* abbiamo intitolato questo volume, perché come nel famoso romanzo di Carlo Emilio Gadda, con il titolo del quale gioca evidentemente il nostro titolo, il protagonista scopre la radice del male nell'*Io*, nella soggettività, così l'intento che orienta la nostra ricerca è quello di indicare proprio nell'evasione dalla metafisica del soggetto, per dirla ancora con Heidegger, la strada da percorrere affinché l'uomo torni ad abitare da ospite e non da padrone la terra.

Ma in che cosa consiste infine quello che abbiamo chiamato l'appello del bene? Cosa è richiesto oggi a una nuova cognizione del bene? Forse quello che è sempre stato il compito di ogni autentica filosofia, di ogni *lógos* del bene e della saggezza: riaprire lo spazio, da troppo tempo saturato dagli egoismi antagonisti – uno spazio che è insieme logico e ontologico e politico –, in cui possa finalmente aver luogo una nuova e più sapiente articolazione dei rapporti tra gli uomini e fra l'uomo e la natura, lontana da ogni illusione irenista ma anche da ogni conflittualità preconcetta, in una parola, un nuovo *éthos*, un nuovo senso, ma un senso *aperto, arrischiato e mai assicurato*, dell'agire, del comune e della comunità, una nuova sapienza della Terra e della «terrestrità», che non ignori la relazione tra l'esistente e l'imprevisto ma se ne faccia carico, perché il bene, qualsiasi cosa esso sia, non è un mero ideale ma ciò «la cui possibilità include l'esigenza della sua realtà»⁶.

⁵ Cfr. E. SADIN, *L'ère de l'individu tyran. La fin d'un monde commun*, LGF / Le Livre de Poche, Paris 2022.

⁶ H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., p. 101.

IL BENE COME AUTOMOVIMENTO? IMMANENZA E VUOTO FRA PLATONE E PLOTINO

Giovanni Panno

Così, nell'ingrandimento di “ciò che è dato”, si consuma l'ebbrezza di quelle cose particolari di cui non v'è scienza. Guardandole a lungo, e concentrandosi su di esse, mutano; e se la concentrazione manca, si è presi in una sorta di denso torpore che è come un sogno tranquillo, durante il quale fissiamo come ipnotizzati l'angolo di un mobile, l'ombra d'una foglia, per risvegliarci non appena torniamo a vederli. Con una finezza singolare, certi uomini provano la voluttà dell'individualità degli oggetti. Assaporano, in una cosa, quella qualità di essere unica – che tutte possiedono. Curiosità che trova la sua espressione definitiva nella finzione e nelle arti del teatro, e che è stata denominata, in queste sue manifestazioni estreme, facoltà di identificazione.

PAUL VALÉRY, *Introduzione al metodo di Leonardo da Vinci*

Introduzione

Se il Bene è ciò da cui deriva l'essere e che offre la cifra ontologica su cui si misura la filosofia platonica, è naturale che l'antropologia e la politica platoniche si svolgano a misura di questo principio¹. Il problema principale è la correlazione fra i piani di discorso, ovvero il modo in cui il Bene sia raggiungibile o si comunichi: questo è particolarmente evidente nei testi di *Repubblica* e *Leggi*, cui vale la pena accennare nella prima parte del presente contributo. Vi si trova rispettivamente il rapporto Bene-città e la declinazione del Bene in *noīs*.

¹ Un discorso compiuto sul Bene in Platone esula dalla presente analisi. Probabilmente si potrebbe dire lo stesso di qualsiasi altra intrapresa che sia conscia non solo della mole sterminata di studi sul tema, ma soprattutto della pervasività dello stesso rispetto alla produzione platonica.

I noti passaggi di *Repubblica* riguardo al bene ne sottolineano la trascendenza e al contempo la sua immanenza e pervasività nel mondo fisico. Lo scopo della seconda parte del presente lavoro è contestualizzare tale apparente paradosso a lato di ulteriori passaggi fondamentali dell'ontologia platonica, quali i *mégista ghéne* del *Sofista*, il discorso sul Bene delle cosiddette “dottrine non scritte” e il *noús* di *Leggi* X. L'esempio di una diairesi delle idee e il confronto, infine, nella terza parte, con la soluzione plotiniana, e in particolare con il concetto del centro “vuoto”, mostrano le possibilità di una lettura immanentista dell'ontologia platonica.

I. *Cos'è il Bene nella vita quotidiana dei cittadini di Platone?*

La trattazione dell'Idea del Bene occupa parte del sesto libro di *Repubblica* (506a-511e), benché il noto mito della caverna e tutto il settimo libro con le metafore di “linea” e “sole” si possano leggere come un approfondimento diretto dei suoi esiti gnoseologici. Callipoli stessa si deve considerare la conseguenza politica del principio del Bene, così come la Magnesia delle *Leggi* rispetto al *noús*.

Il contesto in cui ci muoviamo riguarda la necessità dell'accesso alla conoscenza del Bene ai filosofi-re: solo se custodita da un “guardiano” capace di scienza dialettica, la *politéia* di Callipoli sarà ordinata (*kekosmémentai*, 506a 9). Il discorso sul Bene serve poi da didascalia *ex ante* al mito della caverna, dove i temi della distinzione fra visibile e intelligibile sono ripresi in forma paralogica. Non si dimentichi, tuttavia, che tutta la costruzione filosofico-politica di *Repubblica* rappresenta anche un tentativo di risposta alla tesi trasimachea del primo libro, secondo la quale giustizia sarebbe un bene “altrui”, nel senso che essa non sarebbe legata a un principio assoluto, bensì sarebbe a disposizione (*allótrion agathón*, *Resp.* 343c 4).

Per contrastare il relativismo radicale della sofistica Platone necessita di un principio universale che sostenga la necessità dell'azione virtuosa e la supremazia del tutto sulle parti. La posizione del Bene come *anypótheton* funge allora anche da perno

teoretico alla giustificazione del governo dei filosofi. La risposta a Trasimaco viene completata nelle *Leggi* con l'idea dell'ipernaturalità del *nómos*, che, ben lungi dall'essere prodotto relativo, in quanto prodotto della ragione e quindi dell'anima corrisponde alla natura stessa (891e-892b). Per quanto riguarda la città di Magnesia questo discorso è utile a mascherare la fondazione legislativa creandone un orizzonte mitico e rendendola quindi difficilmente mutabile².

In entrambi i casi, di *Repubblica* e *Leggi*, benché nel secondo in modo più esplicito, la posizione del principio assiologico e di natura divina determina da un lato il discriminio dell'azione morale, dall'altro la meta ultima della struttura politica complessiva che non può che tendervi. La città e i cittadini si conformeranno al principio in un percorso che il *Fedone* aveva già indicato per l'ambito antropologico (e con risvolti chiaramente mitico-religiosi) e che la mistica medievale farà suo attraverso la mediazione neoplatonica. Si tratta della *homóiosis theó* che si mostra come la necessaria conseguenza della posizione di un principio (assoluto) divino: buono e caro al dio è l'uomo (e il cittadino) che conformi il suo carattere, le sue passioni, la sua vita, al dio stesso. Cosa debba significare questa assimilazione, è ricavabile dai differenti contesti in cui la si può leggere in opera. Nel contesto prettamente politico essa indica l'assunzione di un principio di ordine che verifichi la funzionalità del tutto – secondo criteri di valore etico che rispecchiano il quadro della *pólis* ateniese del V secolo (in senso aristocratico e conservatore) e siano mediati dalla filosofia platonica, in particolare dalla nota analogia anima-città (*Resp.* 435b-e). A margine, o meglio alla base del contesto politico vi è l'equivalente fra saggezza e contemplazione, educazione dialettica e conoscenza del Bene stesso. Si tratta dell'equivalenza che verrà poi indicata da Aristotele come capace di rendere immortali (*Nic. Eth.* 1177b 37), là dove il filosofo eserciti la medesima *theoria* del dio, benché per un tempo limitato dal suo *bios*.

² Su questo più diffusamente G. PANNO, *Dionisiaco e alterità nelle Leggi di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

2. *Problemi ontologici*2.1 *Il Bene come trascendente originario e principio di ordine*

I testi di *Repubblica* danno la più ampia descrizione rinvenibile negli scritti platonici e tuttavia rinunciano alla descrizione completa della sua essenza (*pot'estí t'agathón*, 506d 8-e 1). Non si tratta di un artificio retorico come quelli che Platone utilizza in altri passaggi importanti della sua opera, bensì di un tratto ontologico fondamentale dell'oggetto da descrivere. Esso si sottrae alla sua oggettivazione perché da esso deriva la possibilità stessa di qualsiasi definizione.

Platone aiuta il lettore con la metafora del sole, descritto come «figlio del bene» e analogo al *noús* e agli intelligibili nel mondo intelligibile (506c 3). L'analogia presenta due assunti a prima vista contraddittori, cioè che il Bene abbia assieme natura trascendente e tuttavia rappresenti la causa degli intelligibili.

Riproduco qui per sommi capi i passaggi del dialogo:

1. la vista non è identica al sole, tuttavia senza questo non può vedere (508a-b): il sole quindi sarebbe la causa della vista (508b 4).
 - 1.1 all'anima accade lo stesso: si volge alla verità e sembra aver *noús*, al contrario nutre solo opinioni se si volge a ciò che è oscuro (508d-e);
2. l'idea del bene conferisce la verità agli oggetti di conoscenza (506e): è causa di scienza (*epistéme*) e verità;
3. tuttavia vi è qualcosa di superiore a queste, così come a vista e luce: la natura del Bene è superiore (509a 4);
4. il sole dà alle cose non solo la capacità di essere viste, bensì anche vita, crescita e nutrimento, pur non avendo la medesima origine.

Quindi dal Bene gli intelligibili non solo «vengono conosciuti, ma ne ricevono anche l'essere e l'essenza, benché il Bene non sia essenza, ma sia ancora superiore ad essa per dignità e potenza» (*epékeina tes ousías*, 509b 6-9)³.

³ PLATONE, *Repubblica*, a cura di F. Adorno, trad. it. di F. Gabrielli, Rizzoli, Milano 1981, vol. II, p. 239 (qui e oltre trad. mod.).

Di seguito Platone inserisce un’ulteriore analogia, secondo la quale le facoltà conoscitive e gli oggetti della conoscenza vengono ordinati da quelli più vicini all’opinione a quelli che conducono alla verità (*eikasia, p̄stis, diánoia e nōs*, 510e). Da questa distribuzione deve risultare chiaro che solo per mezzo della dialettica è possibile affrontare il discorso sul Bene. Centrale rimane comunque l’assunto secondo cui il Bene è conoscibile dal filosofo. E questo perché alla radicale trascendenza del Bene si oppone dall’altro lato la sua visibilità (là dove ciò è che è visibile è conoscibile, come recita il noto etimo comune di “idea” e “vedere” da *oráo*).

La differenza filosofica di *Repubblica* che corrisponde a una differenza di “visione” e che determina l’elemento dell’*arché* all’interno della *p̄l̄is* mostra il modo in cui il Bene agisce attraverso la mediazione di chi lo può vedere. Lasciamo per ora indeterminata la natura oggettuale o soggettiva del Bene, accontentandoci di notare come chi giunge alla sua visione abbia percorso il cammino dalla caverna alla luce e dal molteplice all’uno, ricavando una capacità sinottica che gli consente di ordinare i nessi, sia che essi riguardino l’ambito diretto della conoscenza, sia che li si pensi nella loro applicazione politica.

La visibilità del Bene è notoriamente descritta a lato del Bello nel *Ssimposio*, in celebri passi che varrà la pena di analizzare brevemente perché danno conto di alcune caratteristiche della liminarità del concetto del Bene fra trascendenza e immanenza.

2.2 Consustanzialità di Bene, Bello e vero?

Diotima avverte Socrate della differenza fra le cose d’amore, di cui si discuteva per l’appunto nel *Ssimposio*, e i gradi di iniziazione e visione (*télea kái epoptiká*) suprema (*Symp. 210a 1*). A questi ultimi infatti Socrate non potrebbe giungere senza quel *metaxý* che è rappresentato dalla sacerdotessa di Mantinea (210a 1-b 3). Si tratta del passaggio dai corpi belli al bello in sé analogicamente ai passaggi esterni alla caverna di *Repubblica*, sebbene i molti corpi belli siano intrisi anche delle ombre della caverna. Infatti la loro essenza è solo presunta e immaginata, pronta a dissol-

versi nell'empirico se non prontamente ancorata all'idea che la sostiene. Si tenga qui presente l'idea di verticalità che si sottintende al cosiddetto dualismo platonico, in cui al piano iperuranico si ascende tramite un'anabasi simile a quella che porta il prigioniero liberato fuori dalla caverna. L'idea di tale verticalità verrà ripresa e discussa nell'ultima parte del lavoro a lato dell'immagine circolare di *Leggi* X e di *Enneadi* V 9, 6.

L'ascesa al bello in sé ha uno scopo protrettico legato a virtù civiche e morali: è necessario passare dalla bellezza che appare nei corpi a quella dell'anima per «contemplare il bello nelle istituzioni e nelle leggi» e infine riconoscere la radice singola della bellezza (*Symp.* 210c 1-8). L'ascesa non ha tuttavia come unico scopo la formazione del carattere in vista della vita politica: conoscerla e contemplarla in misura sempre più rigorosa, percorrendo la via sinottica, deve portare a “produrre bellezza” nella forma di «discorsi belli e pensieri in un illimitato desiderio di conoscenza» (*en philosophía*, 210d 6). Come in *Filebo* 64e 1-9, vi è una relazione diretta fra Bene, bello e virtù morale. In questo e altri testi la giustificazione di tale nesso avviene a livello dialogico-dialettico. Eppure non abbiamo *diáreisis* complete che tengano assieme tutti questi nessi fino al non-posto del Bene in quanto *epékeina téousias*. Qui è possibile solo accennare alla sottesa sistematicità che li collega. Il motivo, come per il mito della caverna (*Resp.* 515c 4), è legato anche nel *Simposio* a quell'attimo non trasponibile a livello discorsivo in cui si passa dalla gradazione a ciò che non ha più grado, dal molteplice quantificabile all'uno. Anche in *Symp.* 210e 4 troviamo un *exáiphnes* a dirci che al di là vi è un «bello meraviglioso» (*thaumastón*), certo perenne e non predicabile di questo o di quell'ente soltanto, ma per sé e in sé (*autó kath'autó*, *Symp.* 211b 1). Un'ulteriore equivalenza fra virtù vera e bellezza chiude l'anabasi al bello (212a 6), non senza il riferimento necessario alla *homóiosis theó*: «ma la virtù vera, in quanto appunto attinge il vero, e che partorendo virtù vera, e allevandola, gli riuscirà di diventare amico del dio e, se altri mai, immortale anch'egli» (*Symp.* 212a 5-7)⁴.

⁴ PLATONE, *Simposio*, a cura di F. Ferrari, Rizzoli, Milano 1985, p. 203.

Ora, questo sistema di rimandi crea a un primo impatto un circolo logico che non dà ragione di per sé della sua fondazione ontologica. Certo la potenza della narrazione profetica di Diotima si accosta a quella dei maestri di verità dell'era arcaica e al contempo si situa a livello paratattico alla narrazione mitica di altri luoghi, dal mito della biga alata di *Fedro* al mito di Er e della caverna di *Repubblica*. Ma quali elementi ci offre l'anabasi al bello in sé per comprendere il Bene? Il «divino in sé, bello e uniforme» (*monoéidés*, *Symp.* 211e 4)⁵ si situa a livello del divino *epékeina tés ousias* o è ancora al livello delle idee?

Questa domanda si pone a ragione dell'assenza di trattazione sistematica di quella parte del sistema platonico che, dopo il *Parmenide*, è stata sicuramente rivisitata. Nell'economia della cosiddetta dottrina delle Idee in realtà non sembra esserci più traccia a partire dal *Sofista*, apparentemente sostituita qui dalla trattazione dei cosiddetti generi sommi (*mégista ghéne*). In realtà permangono elementi dialettici caratteristici fino all'ultimo dialogo, cioè le *Leggi*, che pure non hanno apertamente scopo teoretico, e questi elementi potrebbero far pensare quantomeno a una coesistenza di differenti accessi dialettici. Diaresi e sinossi sono propri dei membri del Consiglio Notturno e del primo legislatore di Magnesia così come dei filosofi-re di *Repubblica* e sono naturalmente elementi centrali della trattazione del *Sofista*. In quest'ultimo dialogo i generi sommi sembrano non prevedere l'Idea del Bene e di fatto neppure *apertis verbis* una gerarchia delle Idee (idee matematiche, idee-valori). Eppure dal meccanismo teoretico che lo Straniero di Elea utilizza per fondare i generi sommi emerge un carattere essenziale di tali generi e, di conseguenza, delle idee. Si tratta di capire se tale carattere si addica anche al Bene oppure no – nel caso in cui esso, nell'economia del *Sofista*, possa svolgere ancora un ruolo.

⁵ *Ibid.*

2.3 *Sofista: Dýnamis tou poiéin kai pathéin*

Fra i cosiddetti *mégista ghéne* del *Sofista* non figura il Bene, né si trova nei dialoghi tardi un passaggio dai generi supremi al principio anipotetico del Bene⁶. Attorno alle definizioni di identità, essere e quiete si muovono movimento e diverso, là dove quest'ultimo importa nelle relazioni agli altri il carattere del non-essere relativo (*Soph.* 256a-259c). Potremmo argomentare la mancanza del Bene con l'assenza di elementi legati a etica e politica, quindi a elementi strutturati secondo la misura del Bene. Tuttavia dal punto di vista meramente ontologico la posizione dei generi sommi sembra essere sufficiente a produrre una struttura logico-epistemica che si possa ritradurre eventualmente su altri piani. In realtà lo Straniero di Elea, fra i tanti significati di essere, ne tiene assieme in particolare due su cui è necessario soffermarsi. Da un lato vi è l'essere fatto oggetto di conoscenza (*Soph.* 248e 2), dall'altro l'essere nella «pienezza dei suoi rapporti» (*to pantelós ónti*, *Soph.* 248e 7-249a 1)⁷. In esso sono presenti vita anima pensiero e naturalmente il movimento. Con esso vi è presente quindi anche la differenza, cioè il suo stesso “non”.

L'essere nella pienezza del suo essere è quindi necessariamente un luogo in cui il rapporto fra i generi è anche movimento: una volta conosciuto, l'essere – in quanto conosciuto – è passivo. Meravigliosa è la definizione che ne consegue:

Ciò che possiede potenza, come che sia, in quanto capace, sul piano attivo, di produrre cosa altra da sé, quale che sia, o, sul piano passivo, di subire la benché minima influenza, da parte del benché minimo agente, fosse pure per una volta sola, ebbene tutto ciò, realmente, possiede “essere”. E credo, anzi, di poter avanzare questa definizione: l'essere non è altro che potenza (*Soph.* 247d 8-e 4).⁸

⁶ S. KRÄMER, *Dialettica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico di Repubblica VI*, 534b 3-d 2, trad. it. di E. Peroli, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 42.

⁷ PLATONE, *Sofista*, a cura di M. Vitali, Bompiani, Milano 1992, p. 101.

⁸ *Ivi*, p. 97.

Benché nel proseguito del dialogo tale potenza venga ridefinita come capacità di relazione, il quadro che se ne ricava mostra che l'essere è assieme attività e passività, *dynamis tou poiéin te kai pathéin*. Se effettuiamo una diairesi, anche triviale, di idee, noteremo che questo, per quanto riguarda le idee, è necessario alla loro reciproca predicazione, ovverosia alla loro necessaria esclusione. La diairesi del *Sofista* conosce lunghe tradizioni di commento, prendiamo perciò scolasticamente un oggetto di uso quotidiano. Ad esempio, una rivista di fascia A di filosofia teoretica – la diairesi inizia dal fondo (per lo schema illustrativo della *diairesi* si veda *infra*, p. 33).

Tutti gli elementi alla sinistra della diairesi riguardano ciò che concerne l'essere di questa fantomatica rivista di fascia A dalla copertina rossa, mentre gli elementi alla sua destra riguardano il suo non essere. Certo, si potrebbero creare relazioni più complesse di una semplice dicotomia, ma a titolo di esempio è sufficiente questa, anche perché ci aiuta a comprendere che nella banalità di una contrapposizione si cela un crogiolo di relazioni di carattere additivo e di carattere contrastivo rispetto alla caratteristica di volta in volta analizzata. Vi saranno contrari diretti e contrari più lontani.

Seguendo quindi la linea tratteggiata che divide i due campi avremo il taglio fra essere e non essere di questa rivista di fascia A. In alto la sua idea di rivista (la sua “rivistività” di fascia A). In realtà a questa idea contribuiscono tutti gli elementi analizzati, sia quelli inclusi, sia quelli esclusi. L'insieme che la riguarda direttamente interseca necessariamente l'insieme di quel che non la definisce in positivo, bensì in negativo. Si dovrebbe allora assumere un insieme ulteriore per la sua idea, in cui siano inseriti tutti questi elementi. In realtà la *symploké* del *Sofista* mira a mostrare come vi sia un gioco di rimandi che può tenere insieme sia l'empirico “dato” sia la sua possibilità, cioè quel che l'empirico “non è” ma “potrebbe essere”. Per farlo, nella suddivisione sono all'opera quelle categorie logiche che sono la trasposizione diretta dei *méghista ghéne*. Il dialettico che controlli questi nessi è in grado di

agire di conseguenza⁹ in un contesto in cui la cosiddetta teoria delle idee non si basa più su supposta astrazione dall'empirico, ma sulla considerazione della rete di nessi che lo tiene insieme a quel che non è e che pur non essendo lo costituisce nel suo essere.

Il meccanismo di comunicazione reciproca delle idee e quindi della loro contemporanea attività e passività è possibile all'interno del contesto teoretico dei *méghista ghéne* e ci riporta indirettamente al Bene. Nella determinazione dell'albero diairetico il processo di distinzione è possibile grazie al gioco fra elementi determinati e determinanti. Intuitivamente si potrebbe pensare alla coppia Uno-Diade indefinita, che però non viene citata nel *Sofista* ed è rinvenibile solo indirettamente in passi accostabili a quello dei *méghista ghéne* come quello di *Timeo* riguardante i cerchi di identico e diverso e *Leggi X* riguardante il movimento dei cerchi al tornio. In realtà il legame fra i *méghista ghéne* e il Bene, fra questo e la coppia Uno-Diade non solo è intrinseco all'aspetto di unitarietà del Bene¹⁰, ma è parte consistente della tradizione che riguarda le cosiddette *Lezioni sul Bene*, cui si deve qui accennare.

2.4 *Lezioni sul Bene: al di là di Uno e Diade?*

L'accostamento all'Uno della tradizione orale è confermato da Aristotele in *Met.* 1091b 13-15. Malgrado in questo momento la lettura della Scuola di Tübingen-Milano non abbia più il riconoscimento passato nel panorama interpretativo degli studi platonici, non può mancare in questo contesto un accenno a quelle lezioni *Sul bene* che Krämer, Gaiser e poi Szlezák misero al centro di un discorso complessivo sull'oralità della filosofia platonica.

⁹ L'assonanza con la conoscenza spinoziana di terzo genere non è casuale e sottolinea l'aspetto immanentista di questa lettura della dialettica. Si vedano le Propositioni XXXI-XXXIII della parte V in B. SPINOZA, *Eтика*, a cura di G. Gentile *et al.*, Bompiani, Milano 2007 (Sansoni 1963), pp. 629-633.

¹⁰ Lavecchia cerca di risolvere questa contraddizione tenendo conto di una struttura duplice interna al Bene, cioè nel suo mostrarsi “attuale” e nella sua “potenzialità” di farlo. Cfr. S. LAVECCHIA, *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ-ἀγαθὸν ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Überlegungen zu einer Platonischen Antinomie*, «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter», X, 2005, 17, p. 5.

Fondamentale in queste lezioni, sia secondo Aristotele (*Met.* 1081a 6-27) che secondo la tradizione successiva¹¹, è la risoluzione del principio in una coppia di elementi, Uno e Diade illimitata:

Come i Pitagorici, egli [Platone] ritiene che i numeri siano causa della sostanza delle altre cose. Invece, è una caratteristica peculiare di Platone l'aver posto, in luogo dell'illimitato inteso come unità, una diade, e l'aver concepito l'illimitato come derivante dal grande e piccolo (*Met.* 987b 23-28).¹²

Come nota Krämer¹³, quiete e identità cadono sotto l'Uno, i contrari sotto la molteplicità, cui corrisponde la Diade indefinita. In quale misura si tratti poi di due principi o meglio di un principio solo, in questo caso assimilabile appunto al Bene, è questione molto interessante che riguarda un'alterità originaria del Bene stesso. Nel suo ruolo liminare fra trascendenza e quindi auto-sottrazione e comunicazione di vita, principio che gli è immanente, il Bene è di duplice natura, quasi che Uno e Diade fossero al suo stesso interno.

Vale la pena di dare uno sguardo direttamente al testo di Lavecchia che parla di “alterità originaria” rispetto a questo secondo aspetto del Bene analogico al ruolo della Diade indefinita:

Dieses zweite Prinzip ist nicht die Selbstoffenbarung des ersten Prinzips, sondern die *im Guten selbst* unmittelbar vorausgesetzte Diskontinuität mit dem Guten selbst bzw. die *mit* (nicht *neben* oder *außer!*) dem Einen/Guten ewig koexistierende *Ur-Andersheit*, die als Substrat für die Offenbarung des ersten Prinzips dient. Als reine Negation des Einen ist die Urzweiheit notwendigerweise unbestimmt bzw. unbegrenzt (*aoristos dyas*), also bar jeglicher Identität und jeglichen Seins, denn jede Identität beruht auf dem *Eins-Sein*.¹⁴

¹¹ SIMPLICIO, *Commentario alla Fisica*, 51, 6-19: «Alessandro dice: “Secondo Platone, i principi di tutte le cose e delle Idee medesime sono l'uno e la dualità indeterminata, che egli chiamava grande e piccolo”. Ma si potrebbe apprendere questo anche da Speusippo e da Senocrate e dagli altri che assistettero al corso “Intorno al bene” di Platone, e dicono che egli fece uso di questi principi».

¹² ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 37.

¹³ KRÄMER, *Dialettica e definizione del Bene*, cit., pp. 42 sgg.

¹⁴ LAVECCHIA, *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, cit., pp. 6-7.

Nel Bene vi sarebbero quindi le posizioni di identità e alterità, auto-manifestazione e auto-sottrazione, attuazione del Bene stesso e sua possibilità radicale. Allo stesso tempo la *Wechselwirkung* fra i due aspetti del principio è premessa logica e contemporaneità ontologica dei due aspetti. In questo senso la protologia platonica, tema della tradizione indiretta, offre un completamento necessario ai passi di *Repubblica*. Eppure la necessità di questi due aspetti del Bene è già implicita nel contesto dei generi sommi del *Sofista*, là dove l'essere «nella pienezza dei suoi rapporti» corrisponderebbe al Bene come Uno-Diade. Vi è necessità allora di un Bene che trascenda questi rapporti che struttura? O il Bene non è piuttosto un'esplicazione funzionale (in questo caso all'ordine etico-politico) della dialettica di identità e differenza implicita nell'Uno? In questo caso la sua non sarebbe una declinazione molto differente da quella del *noús* di *Leggi X*; anzi, proprio tenendo conto di una dualità interna al Bene come Uno e Diade si spiegherebbe anche il *noús* di *Leggi*, che è detto essere “automovimento”.

3. *Immanenza¹⁵ e automovimento dal Bene al noús*

Agathón e *noús* sono le due cifre di Callipoli e Magnesia per il principio di ordine, che è *akribéstaton métron*. Lo Straniero di Atene delle *Leggi* definisce, nell'ampio monologo del Libro X, il *noús* come divino e indica alla città il compito di assimilarvisi, in una *homóiosis theó* strutturale e collettiva, non più solo legata alla sua “testa”, cioè il Consiglio Notturno, bensì a tutto il corpo. In questo modo l'ordine mondano si assimila a quello divino; la modalità di questa assimilazione è legata, nelle *Leggi*, a un numero amplissimo di disposizioni empiriche che rispecchiano un ordine appunto razionale, ritradotto dal primo legislatore. Eppu-

¹⁵ La critica all'idea di trascendenza del Bene conosce un dibattito relativamente esteso con esponenti importanti della letteratura platonica, da Cherniss a Brisson. Per una contestualizzazione si veda R. FERBER, *L'idea del Bene è o non è trascendente? Ancora su ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, in *Platone e la tradizione platonica*, a cura di M. Bonazzi, F. Trabattoni, «Acme», LVIII, 2003, pp. 128 sgg.

re quello che ci interessa qui è la trattazione del principio teoretico, cioè del *noús*. Similmente al Bene, anche il *noús* viene definito con un'analogia, in questo caso dei cerchi lavorati al tornio – per non essere accecati dalla luce del principio (*Leg.* 898b 2 e *Leg.* 897d 8)¹⁶. A differenza del Bene, però, il *noús* rinvia sì il carattere di principio, ma basato sulla natura del migliore dei movimenti, quello cioè che muove se stesso. A partire dalla posizione secondo cui l'Uno, quale principio del numero, debba essere “prima del numero” e parallelamente al di là dell'essere, e a partire dalla definizione di *agathón* come *epékeina tés ousias*, è chiaro che il *noús* si trova in una condizione differente – di fatto ancora più esplicitamente compreso fra immanenza a ciò che viene mosso (nella metafora, gli altri cerchi), e un punto che dovrebbe trascendere il movimento stesso. Eppure *a fortiori* non c'è bisogno di questo secondo passaggio se si tiene conto del *noús* come insieme di Uno e Diade al contempo: gli elementi di attività e passività sono presenti, benché in forma implicita, anche nella metafora dei cerchi lavorati al tornio che definisce il *noús* (*Leg.* 894c 4). Come il Bene, anche il *noús* è divino e in quanto tale principio assiologico da imitare, cosicché l'anima, in sé da sempre anche principio di automovimento, imitando il *noús* di fatto ritorna alla sua natura originaria¹⁷.

A partire da *Phdr.* 245c 5-246a 2 (ma la ricorrenza è soggetta a contestazioni¹⁸) è evidente che il concetto di automovimen-

¹⁶ Sul contesto automovimento-principio si veda S. LAVECCHIA, *Das Gute als Quelle der Selbstbewegung. Betrachtungen zum nous und zum Selbstbewusstsein in Platons Philosophie*, in *Selbstbewegung und Lebendigkeit. Die Seele in Platons Spätwerk*, a cura di M. Abbate, J. Pfefferkorn, A. Spinelli, De Gruyter, Berlin 2016, pp. 20-31.

¹⁷ Tale moto di riconversione dell'anima a sé è ora possibile all'interno del contesto politico perché Platone pone la ontologica priorità dell'anima sul corpo e degli oggetti a lei legati, comprese le arti, la tecnica, le leggi, sugli oggetti fisici. In tal modo anche attraverso la legge l'anima può giungere a sé perché essa ne richiama la naturalità originaria.

¹⁸ La discussione si basa sulla confusione fra *autokíneton* e *aeikíneton*. Si veda J. OPSOMER, *Self-Motion According to Iamblichus*, «Elenchos», 2012, II, p. 261, e G. PANNO, “*Da wir kein irdisches, sondern ein himmlisches Gewächs sind*”. *Homóiosis theó als dýnamis eis tou pathéin* (Timaios, Nomoi), in *Selbstbewegung und Lebendigkeit*, cit, p. 327.

to assume soltanto in *Leggi* un ruolo teoreticamente esplicito, mentre dal punto di vista semantico si deve attendere la Fisica di Aristotele (*Phys.* 258a 1-4) e soprattutto Plotino (*ENN.* VI 6, 34 e 6, 32)¹⁹. Cosa intende Platone con questo concetto riferito al *noús*? Potremmo riprendere la fisica presocratica e vedere nel moto circolare del *noús* anassagoreo un carattere autonomo – e quindi, rispetto ad altri movimenti iniziati da cause esterne, primigenio. *Arché* e *autokínesis* si accordano bene, ma per quanto riguarda il principio si deve quindi presupporne un aspetto mosso in atto e uno mosso in potenza, e quindi una dualità. Questo richiama di nuovo l'elemento diadiico, e quindi la presenza del principio nella serie, non prima della serie numerica.

Una lettura antropologica del concetto di automovimento suggerirebbe per l'anima il concetto di autoconoscenza, cosicché l'anima che imita il *noús* sarebbe quella che, capace di riflessione su sé, raggiungesse tale movimento autonomo. L'interesse per tale lettura non è minore del rischio di proiettare categorie eventualmente plotiniane, sicuramente idealistiche su un tessuto che non le richiama esplicitamente, quantomeno non le giustifica contestualmente. Potremmo indicare infatti nel *Carmide* (*Charm.* 167a sgg.), nell'*Alcibiade I* (*Alc.* 133a sgg.) e anche nel discorso di Alcibiade nel *Simposio* (in particolare 216b-e) i segni di una conoscenza di sé, non ancora semanticamente maturata al livello plotiniano, ma *in nuce* una auto-conoscenza. Il contesto di *Leggi* e soprattutto il luogo del libro X della trattazione del *noús* non possono esibire degli elementi in questo senso, se non riproiettandovi molti elementi impliciti nel dialogo e soprattutto estrinseci ad esso²⁰. Un esempio:

¹⁹ Il concetto di automovimento nella filosofia platonica non può essere esaurito dai cenni presenti, benché sia tema relativamente recente della critica filosofica. Essenziali sono i rilievi di F. KARFIK, *Die Beselung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*, De Gruyter, Berlin 2004 riguardo a Timeo, e OPSOMER, *Self-Motion*, cit., riguardo a Giamblico. Per gli elementi riguardanti le *Leggi* si veda PANNO, *Dionisiaco e alterità*, cit.; per una bibliografia completa si veda PANNO, “*Da wir kein irdisches, sondern ein himmlisches Gewächs sind*”, cit.

²⁰ Su questo si veda PANNO, *Dionisiaco e alterità*, cit.

Se dicesimo che entrambi, la mente e il movimento che si realizza in un solo luogo, si muovono in base agli stessi criteri, allo stesso modo, nello stesso posto, intorno alle stesse cose e nella stessa direzione, secondo una stessa regola e uno stesso ordine, simili ai moti di una sfera lavorata al tornio, non sembreremmo mai mediocri artefici di belle immagini tramite il discorso? (*Leg. 898a 8-b 3*)²¹

L'insistenza sul concetto di "stesso" riflette il carattere del contesto politico, il cui scopo è raggiungere un'identità senza mutamento, disciplinando l'alterità in differenti modi legati ai vari accessi che possa trovare alla città. Di questo non ci occupiamo qui, ma è evidente che un'immagine dell'anima dei cittadini che riflette questo carattere non potrà dirsi "automoventesi" nel senso moderno di una libertà "positiva", di fare ed essere ciò che si desidera, bensì nel senso del cambiamento «secondo l'ordine della legge e del destino» (*Leg. 904c 6-8*)²². Dall'altro lato nella metafora dei cerchi concentrici del tornio, e quindi a livello ontologico, lo Straniero di Atene ammette anche la differenza (fra i diversi cerchi riguardante la loro grandezza e velocità di rotazione), definendolo un «fenomeno (*páthos*) che si direbbe impossibile» (*Leg. 893d 3*)²³. Con questo il concetto di differenza ne esce molto dimidiato e il principio razionale delle *Leggi*, malgrado il suo carattere divino e di fatto l'assoluta mancanza di altri principi teoretici superiori, sembra la trasposizione giustificativa a livello ontologico di un ordine politico particolarmente conservativo, in cui a beneficio della più grande stabilità possibile sembra ci sia una *reductio ad unum*. Non era questa la lezione del *Sofista*, ma il sistema dei principi riceve una trattazione differente a seconda del contesto e, come si è visto, non è facile definire un piano comune.

²¹ PLATONE, *Leggi*, a cura di F. Ferrari, S. Poli, Rizzoli BUR, Milano 2005, p. 887.

²² *Ivi*, p. 907.

²³ *Ivi*, p. 869.

4. *Il Bene come Uno: cerchio senza centro in Plotino*

Così come dal Bene in *Repubblica*, anche dai riferimenti all’amicizia con il dio in *Leggi* è possibile ricavare un’indicazione assiologica. In questo senso *noús* e Bene muovono all’azione come elementi di riferimento: in *Leggi* troviamo l’idea di “cura del tutto” (*epiméleia* 902c 3²⁴) che in qualche modo è idea implicita anche in *agathón*, visto che entrambe le città presuppongono il primato del tutto sulla parte. L’invito alla *homóiosis theó* è quindi inserita nel contesto politico e, sebbene non rinvenibile *expressis verbis*, anche per il Bene vale lo stesso: il ritorno del prigioniero liberato è una necessità antropologica e politica. La liberazione dall’ignoranza della visione comporta il dovere di liberare chi ancora confonde ombre ed essere. In questo senso *agathón* e *noús* muovono come quell’oggetto d’amore che è il dio aristotelico di *Metafisica* XII (1072b 1 sgg.) capace di «attirare a sé l’amante» senza essere mosso, e vi si potrebbe attribuire di nuovo un carattere trascendente.

In realtà questa “tensione a-” riflette sì un meccanismo teoretico, ma anche un aspetto mitico-religioso, come è rinvenibile in *Fedro* 246a sgg. e in *Tim.* 89d sgg., là dove il punto di tensione finale corrisponde all’origine. È naturale che l’immagine del divino cui assimilarsi sia quella del vero sé – in questo modo il principio prima trascendente deve essere pensato in un ciclo consistente di abbandono e ritorno.

Se teniamo fermo l’attributo divino del Bene e del *noús*, questo ciclo dell’anima umana mostra un carattere consistente, così che il suo punto di partenza debba quantomeno essere di nuovo raggiungibile, indipendentemente dalle condizioni. Da questo punto di vista non può essere definita assoluta la trascendenza del principio – quantomeno rispetto all’anima che vi fa ritorno.

Il modello platonico viene rielaborato da Plotino con importanti variazioni, delle quali almeno tre sono rilevanti per il ragionamento qui esposto:

²⁴ Su questo più diffusamente LAVECCHIA, *Das Gute als Quelle*, cit., pp. 7 sgg.