

*Discussione*

## *La dialettica e il Bene*

**Discussione di Sarah Broadie, *Plato's Sun-like Good***

Cambridge University Press 2021

Lorenzo Giovannetti

---

### **DIALECTICS AND THE GOOD. A DISCUSSION OF SARAH BROADIE, *PLATO'S SUN-LIKE GOOD***

In this paper, I discuss the key aspects of S. Broadie's *Plato's Sun-like Good*. In a nutshell, she argues that the nature of the Good in Plato's Republic is interrogative, i.e. it can only be grasped by raising the question 'is it good?'. This leads Broadie to argue that dialectic is essentially practical reasoning and that its results are context-relative. In this paper, I introduce the key texts from the Republic and, after expounding Broadie's view, I raise some issues concerning her reading, particularly against the idea that dialectic is fallible qua context-relative, and against the view that being Forms receive from the Good is the same as their empirical implementation.

\*\*\*

### **Introduzione**

Nel suo recente e ultimo volume *Plato's Sun-like Good*, Sarah Broadie avanza una lettura piuttosto audace di uno degli snodi più complessi della filosofia platonica e conseguentemente della storia della filosofia, vale a dire la natura del Bene e il modo in cui essa è catturata dall'analogia con il sole. Il nucleo della lettura di Broadie consiste nel pensare il corrispettivo al livello della cognizione dell'idea del Bene in forma interrogativa: il modo in cui si può pensare il Bene, per Platone, è attraverso quella che Broadie chiama la G-question, 'is it good?'. In altre parole, movimentare a livello cognitivo la natura del Bene si esaurisce essenzialmente nell'interrogarsi sulla bontà di qualcos'altro, processo che sarebbe in grado di assicurare una conoscenza autentica di ciò su cui ci si chiede se è buono o no. Chiedersi se qualcosa è buono e approdare a una risposta positiva è la garanzia di un'apprensione autentica e totale di questo qualcosa. Conseguentemente, dato che la forma di conoscenza che si affatica alla ricerca della natura del Bene è la dialettica, per Broadie questa sarebbe nella sua essenza

la reiterazione della domanda sulla eventuale bontà delle elaborazioni fornite dalle proprie procedure definitorie e razionali, la quale domanda fornirebbe il fondamento ultimo e certo del successo della dialettica. Questo impianto interpretativo arriva a sostenere che la dialettica sia in ultima istanza un *practical reasoning*, vale a dire una forma di esercizio della razionalità che elabora delle risposte in grado di guidare l'azione situata in contesti specifici, la cui validità è però limitata a tali contesti. Prima di esplorare approfonditamente alcune tra le tesi principali del libro di Broadie e offrire più estesamente una discussione critica di quanto appena riportato è bene schematizzare i passaggi principali del testo platonico, ad uso del lettore e senza alcuna pretesa di esaustività.

### 1. L'analogia del sole, l'immagine della linea, la dialettica

I testi analizzati da Broadie sono essenzialmente quelli del libro VI, in cui il personaggio Socrate paragona il Bene e la sua funzione rispetto agli enti intelligibili al sole e alla sua funzione rispetto agli enti sensibili<sup>1</sup>; quelli in cui la varietà delle facoltà conoscitive dell'anima è collocata metaforicamente su un segmento di retta a sua volta diviso in sotto-segmenti<sup>2</sup>; e alcune battute dal libro VII, in cui, dopo l'illustrazione del noto mito della caverna, Socrate introduce il percorso educativo cui sono destinati i filosofi-governanti mirante all'acquisizione della scienza o tecnica dialettica, il cui fine ultimo è proprio l'apprensione del Bene<sup>3</sup>. Questi celeberrimi passi sono anticipati da un'introduzione sul ruolo dell'idea di Bene. Riporto qui, parafrasando e sintetizzando<sup>4</sup>, gli scambi salienti di queste

<sup>1</sup> Inutile a dirsi, la letteratura critica sull'argomento è estremamente vasta e variegata. Per una contestualizzazione dello *status quaestionis* si veda R. Ferber, *Platos Idee des Guten*, Sankt Augustin 1989; F. Fronterotta, *ΜΕΘΕΞΙΣ La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Pisa 2001, pp. 128-144, soprattutto pp. 137-139 n. 38, e M. Vegetti, *To agathon: buono a che cosa? Il conflitto delle interpretazioni sull'idea del buono nella Repubblica*, in Id., *Il potere della verità. Saggi platonici*, Roma 2018, pp. 113-133. È bene comunque qui riportare gli studi più rilevanti per l'interpretazione di Broadie (da ella presi in considerazione oppure no) e per la critica che qui si propone: G. Sillitti, *Al di là della sostanza: ancora su Resp. VI 509b*, «Elenchos», 1, 1980, pp. 225-244; M. Baltes, *Is the Idea of Good in Plato's Republic Beyond Being?*, in M. Joyal (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition*, Aldershot 1997, pp. 3-23; G. Santas, *The Form of the Good in Plato's Republic*, in G. Fine (ed.), *Plato*, Oxford 2000, pp. 249-276; M. Dixsaut, *L'analogie intenable: le Soleil et le Bien*, in Ead., *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes*, Paris 2000, pp. 121-151; F. Ferrari, *La causalità del bene nella Repubblica di Platone*, «Elenchos», 22, 2001, pp. 5-38; M. Vegetti, *Megiston mathema. L'idea del "buono" e le sue funzioni*, in Id. (ed.), *Platone. Platone. La Repubblica*, Vol. V, Napoli 2003, pp. 253-286; F. Ferrari, *L'idea del bene: collocazione ontologica e funzione causale*, in M. Vegetti (ed.), *Platone. La Repubblica*, cit., pp. 287-325.

<sup>2</sup> Anche in questo caso, gli studi sono innumerevoli. Si consideri il classico lavoro di Y. Lafrance, *Pour interpréter Platon. La ligne en République VI 509d-511e. Bilan analytique des études (1804-1984)*, Montréal-Paris 1987. Cfr. anche N. D. Smith, *Plato's Divided Line*, «Ancient Philosophy», 16, 1996, pp. 25-46 e F. Franco Repellini, *La linea e la caverna*, in M. Vegetti (ed.), *Platone. La Repubblica*, cit., pp. 355-403.

<sup>3</sup> Anche qui risulta imprescindibile la discussione di M. Vegetti, *Dialettica*, in Id. *Platone. La Repubblica*, cit., pp. 405-433.

<sup>4</sup> In quello che segue, mi baserò ampiamente sulle scelte traduttive di M. Vegetti, attenendomi però alla traduzione tradizionale del *to agathon* come 'il Bene', sebbene, come Vegetti asserisce

sezioni, concentrandomi su quelli essenziali per l'interpretazione di Broadie, sì da fornire gli strumenti per comprendere il senso della sua operazione esegetica.

### 1.1 Introduzione dell'idea del Bene

**505a2-3:** l'idea del Bene è la conoscenza di maggior importanza (*megiston mathema*) e solo in relazione ad essa le cose giuste, assieme alle altre, divengono utili e vantaggiose.

**505d5-9:** a differenza, ad esempio, delle cose giuste, per cui ci si potrebbe accontentare della mera apparenza, nel caso delle cose buone (*agatha*) tutti ricercano quelle che sono realmente buone.

**506a4-7:** rispetto alle cose giuste e belle (*dikaia te kai kala*), se si ignora in qual modo possano essere buone, nessuno potrà conoscerle adeguatamente (*gnosesthai ikanos*).

**506d5 e seguenti:** non è possibile a Socrate definire che cosa sia il Bene in sé (*auto ti pot'esti tagathon*) come è stato fatto nel caso delle altre virtù. Ci si deve accontentare della prole del Bene (cioè il sole) che è molto simile ad esso.

### 1.2 L'analogia del sole

**507b8-9:** le molte cose diciamo che sono viste (*horasthai*) e non pensate (*noeisthai*), le idee diciamo che sono pensate ma non viste.

**507c e seguenti:** la vista e il visibile hanno bisogno di un terzo elemento (*triton*) affinché ci sia realmente visione e questo elemento è la luce. La luce proviene dal sole. Il sole, dunque, è causa della vista ed è visto da essa stessa.

**508b13-c2:** come nella sfera dell'intelligibile il Bene sta al pensiero, così nella sfera visibile il sole sta alla vista e i suoi oggetti.

**508c9-509a5:** Come il sole illumina gli oggetti della vista rendendoli visibili, così l'anima pensa e conosce ciò che è illuminato dalla verità e dall'essere (*aletheia te kai to on*). Il Bene garantisce la verità agli oggetti conosciuti. Come nel visibile la luce e la vista sono simili al sole, senza essere il sole, così conoscenza e verità sono simili al Bene, ma non sono quest'ultimo che è ancora più degno di onore.

**509b1-9:** il sole non procura agli oggetti visti unicamente la facoltà di essere visti, ma anche la generazione (*genesin*), pur non essendo esso stesso generazione. Allo stesso modo gli oggetti conosciuti non derivano dal Bene solo l'esser conosciuti, ma ne traggono anche l'essere e l'essenza (*to einai te kai ten ousian*), pur non essendo il Bene un'essenza, bensì ancora al di là dell'essenza (*epekeina tes ousias*) superandola per dignità e potenza.

---

e conseguentemente adotta, una traduzione più fedele sarebbe 'il buono'.

### 1.3 L'immagine della linea

Di questa complessa sezione mi limiterò a riportare i passi chiave per l'interpretazione di Broadie. L'immagine, come è noto, consiste nel distribuire su una linea il visibile e l'intelligibile, per poi dividere ognuno di questi segmenti in due sotto-segmenti. Il punto qui rilevante è la distinzione tra i due sotto-segmenti dell'intelligibile.

**510b4-511b1:** coloro che si occupano di geometria, aritmetica e scienze simili pongono come ipotesi, ad esempio, il pari e il dispari, le figure, i tre tipi di triangoli, considerando queste cose come note e assumendole come ipotesi e non ritengono di doverne dar conto (*logon didonai*) e partendo da queste ne traggono delle conclusioni. In questo processo, costoro si servono di forme visibili (ad esempio un disegno di un quadrato) e su di esse conducono le dimostrazioni pur non pensando a queste forme visibili, bensì in vista delle forme a cui esse somigliano, come ad esempio il quadrato in sé. Questo tipo di conoscenza è incapace di superare il livello delle ipotesi e di procedere verso il principio.

**511b2-c2:** l'altra sezione dell'intelligibile è appresa dalla ragione (*logos*) attraverso la potenza della dialettica (*dialegethai dynamei*). A differenza della prima, la ragione in questa sezione della linea non tratta le ipotesi come principi dati, bensì come punti di partenza per giungere a un principio non-ipotetico del tutto. Quando un tale principio è stato appreso, la ragione ne trae delle conseguenze conoscitivamente fondate, rimanendo sempre e unicamente sul piano delle idee.

**511d8-e1:** lo stato dell'anima che corrisponde al segmento più alto, che rimane unicamente al livello delle idee, è il pensiero puro (*noesis*); lo stato che corrisponde al segmento che assume le ipotesi e si serve di immagini è il pensiero discorsivo (*dianoia*).

Buona parte degli interpreti, tra cui Broadie (p. 20), associa il principio non-ipotetico del tutto, che troviamo a 511b2-c2, all'idea del Bene, che quindi deve fungere da principio di conoscenza, coerentemente a come esso è descritto nell'analogia del sole. La proposta originale di Brodie risiede proprio nell'offrire un'interpretazione innovativa di come il Bene, in quanto principio non-ipotetico, sia fonte di conoscenza rispetto alle ipotesi formulate dal pensiero discorsivo.

### 1.4 La dialettica

Quest'ultima selezione di passi si estende su buona parte del libro VII, tuttavia alcuni riferimenti all'idea del Bene sono ampiamente impiegati dagli interpreti nell'indagine sull'analogia del sole, risulta quindi appropriato riportare quelli più rilevanti.

**517a8-c4:** l'idea del Bene risiede all'estremo limite del conoscibile, tuttavia essa può essere vista, sebbene a fatica, e una volta vista si deve concludere che essa è la causa (*aitia*) di ciò che è retto e bello, signora e dispensatrice di verità e pensiero (*aletheian kai noun*), e che deve averla vista chi intenda agire saggiamente nelle faccende private e quelle pubbliche<sup>5</sup>.

**532a5-b2:** con la ragione ci si muove verso ogni singola essenza (*auto ho estin hekaston*) e non ci si ferma prima di aver afferrato con il pensiero (*noesei*) l'essenza del Bene (*auto ho estin agathon*), che coincide con il termine stesso dell'intelligibile.

**534b8-d1:** chi conosce l'idea del Bene è in grado di delimitarla con il discorso (*diorisasthai toi logoi*) isolandola da tutte le altre, sforzandosi di confutare secondo l'essenza (*kat'ousian*).

**540a-b:** al culmine del processo educativo e un pieno allenamento nella dialettica, i filosofi saranno costretti a detenere il governo della città sulla base del fatto che hanno visto il Bene in sé (*idontas to agathon auto*) e sono in grado di servirsene come modello (*paradeigmati chromenous ekeinoi*).

## 2. L'interpretazione di Broadie

L'interpretazione di Broadie muove da un punto ampiamente condiviso: l'idea del Bene presenta una eccentricità rispetto alla cosiddetta teoria *standard* delle idee. Tra le altre cose, questo significa soprattutto che il ruolo o funzione svolto dal Bene non è riconducibile, o unicamente riconducibile, alla dinamica di partecipazione per cui un gruppo di cose empiriche che appaiono o sono qualificatamente *F* devono questa loro determinazione alla natura di *F* in sé (cfr. *Phaed.* 100c e seguenti). Sebbene in 1.1 si sia visto che in qualche modo il Bene è causa dell'essere buone di altre entità, funzione che ricorda la causalità *standard* appena ricordata, è innegabile che il Bene sia presentato (cfr. *supra* 1.2) come non definibile alla maniera delle altre idee, che esso sia fonte di verità, conoscibilità ed essere delle cose (e non quindi solamente di bontà) e che esso è misteriosamente descritto come al di là dell'essenza o dell'essere. Questa caratterizzazione dell'idea del Bene ha portato per esempio Mario Vegetti a collocare il Bene nell'ambito dell'essere e delle cose conoscibili (come visto in 1.4, esso è in effetti appartenente all'ambito dell'essere e oggetto di qualche forma di conoscenza) senza però che esso sia, alla maniera delle altre idee, oggetto di definizione (si parla qui del sintagma *logos tes ousias*, cfr. 543b3-6)<sup>6</sup>. In altre parole, si apprenderebbe la natura del Bene guardando a cosa il bene compie,

<sup>5</sup> Altri riferimenti alla visione del Bene sono a 518c-d; 519c-d; 526d7-e5.

<sup>6</sup> Una lettura per cui l'*idea tou agathou* non fosse un'idea nel senso ordinario è già ampiamente argomentata da G. Sillitti, *Al di là della sostanza: ancora su Resp. VI 509b*, cit. Una lettura secondo cui il Bene ha un'essenza ed è conoscibile (l'al di là si deve intendere come "non si limita ad avere un'ousia, ma ha delle funzioni speciali) è quella di M. Dixaut, *Métamorphoses de la dialectique dans le dialogues de Platon*, Paris 2001, pp. 94-102.

piuttosto che a ciò che esso è<sup>7</sup>. La comprensione del Bene risiederebbe dunque nell'apprensione della sua funzione causale, cioè nel riconoscimento del fatto che esso è fonte di conoscibilità delle altre idee e causa del loro specifico modo di essere<sup>8</sup>, e che in qualche modo la potenza stessa del Bene è essenzialmente legata alla potenza del discorrere dialettico, quella procedura cioè, come abbiamo visto in 1.3, che coglie la verità nella sua forma più certa e autentica.

È proprio sul solco di questa lettura che si sviluppa l'interpretazione di Broadie: «What we learn [*scil.* through the sun-analogy] is something about the form of the good, namely that it has, or is, a power of making certain other things known» (p. 41)<sup>9</sup>, come da ella apertamente riconosciuto (cfr. p. 42 n. 54 e p. 75 n. 107), approdando però ad esiti quanto mai originali, sebbene non privi di criticità. Il primo capitolo del volume, essenzialmente legata alle sezioni di testo menzionate in 1.1, serve da introduzione all'argomentazione di Broadie. Lo scopo dei filosofi-governanti è pragmaticamente connotato: si tratta di governare correttamente sulla base della conoscenza delle virtù necessarie ai cittadini affinché la giustizia sia implementata nella *polis* storica. Stabilire con assoluta certezza quale sia la natura di queste virtù è essenzialmente dipendente dalla natura del Bene, il quale costituisce, come abbiamo visto, il *megiston mathema*, il contenuto conoscitivo della maggior importanza. Nel resto di questo paragrafo seguirò la struttura dello studio di Broadie che corrisponde ad un'analisi della funzione epistemologica e della funzione ontologica del Bene, provvedendo ad evidenziare gli aspetti che risultano più importanti e in alcuni casi che necessitano di una discussione<sup>10</sup>.

## 2.1 Epistemologia

La maggior parte del testo di Broadie consiste in un'analisi puntuale del testo e delle implicazioni dell'analogia del sole e dell'immagine della linea. L'autrice parte dall'assunto che lo scopo della dialettica sia determinare dettagliatamente come implementare le azioni virtuose nella vita della *polis*. Ciò si configura come un esame critico delle definizioni delle virtù che regolano i vari tipi di comportamento. Questo esame consiste essenzialmente nell'analisi di errori concettuali nella formulazione delle definizioni delle virtù e soprattutto nella connessione di queste definizioni con l'idea del Bene. Questa connessione

<sup>7</sup> Cfr. M. Vegetti, *Megiston mathema. L'idea del "buono" e le sue funzioni*, cit., pp. 275 e 282-283.

<sup>8</sup> È questa la posizione di F. Ferrari, *L'idea del bene: collocazione ontologica e funzione causale*, cit., secondo cui il Bene sarebbe la fonte degli attributi comuni a tutte le idee, come la perfezione, l'immutabilità, etc., posizione ad ogni modo non accettata da Broadie (pp. 155-159 e soprattutto p. 156 n. 33).

<sup>9</sup> A differenza di Vegetti, Broadie mi pare ritenga che la *dynamis* del Bene non sia oggetto di conoscenza, bensì sia messa in atto attraverso la G-question. Quindi, non solo, come Vegetti sostiene, il Bene è colto attraverso la sua funzione e la sua essenza non è oggetto di definizione, ma esso non è proprio oggetto di apprensione se non attraverso la sua applicazione.

<sup>10</sup> In maniera piuttosto pratica, Broadie fornisce una sintesi della sua proposta interpretativa a pp. 132-135.



risiede nel porre la G-question: 'questa definizione è buona?' nel senso di 'è bene compiere delle azioni in conformità a questa definizione?'. Questa domanda è analoga al ruolo del sole nella misura in cui è l'unica procedura che permette di illuminare in maniera certa una definizione di virtù e conseguentemente la correttezza e opportunità della sua implementazione, ed è questa domanda che permette di rimuovere le ipotesi infondate in un movimento di 'risalita', a differenza della matematica.

Questa lettura implica che gli intelligibili a cui il Bene dona verità ed essere non sono tutte le idee, ma si limitano unicamente a quelle delle virtù discusse precedentemente nella *Repubblica*, come la giustizia, il coraggio, la temperanza. Che il Bene sia paragonato al principio non-ipotetico significa per Broadie che il Bene non può essere trascurato nella misura in cui esso è il principio del valore e della desiderabilità<sup>11</sup>. In altre parole non è possibile pensare che ci sia qualcosa di importante e di valore che non sia legato al Bene e quindi essenzialmente alla domanda 'è buono?/è bene che...?'. Allo stesso tempo, la G-question è principio di conoscenza perché l'unico modo per darvi risposta è addurre delle ragioni che coincidono con l'esercizio del metodo dialettico. Se la risposta alla domanda rispetto alla definizione di una virtù 'sarebbe bene se si agisse in conformità a questa definizione?' è positiva allora si ottiene l'unica dimostrazione possibile che la definizione in questione rappresenti veritieramente la sua virtù. In questo senso il Bene è fonte di conoscenza e verità rispetto agli altri intelligibili, cioè le idee delle virtù. Questo impianto è fortemente radicalizzato da Broadie che si spinge ad asserire che l'idea del Bene è nella sua stessa natura *interrogativa* e pertanto essa non è un oggetto di indagine da parte del dialettico quanto piuttosto il suo strumento (*tool*) essenziale. Di conseguenza il Bene non è un paradigma verso cui guardare per ordinare la città (cfr. p. 54) e non è neanche già che soggiace all'uso del predicato 'buono' in genere.

La garanzia dell'applicazione della G-question è data dal fatto che i governanti hanno ricevuto un'educazione che ne sviluppasse in massimo grado le virtù morali e intellettuali. Il contrasto con la matematica che abbiamo visto in 1.3 è letto da Broadie nella maniera più radicale: Platone starebbe specificando che la matematica non è affatto un modello di ragionamento che la dialettica deve riprodurre ed eventualmente potenziare o inverare, ancor meno che il Bene in quanto principio non-ipotetico sia legato a procedure di carattere deduttivo, simili, sebbene superiori, a quelle delle tecniche matematiche o serva a fornire un fondamento alle ipotesi della matematica. Si tratterebbe di un tipo di ragionamento di genere completamente diverso, nello specifico un *practical reasoning*. La differenza fondamentale è che la dialettica è essenzialmente legata

---

<sup>11</sup> A p. 51, Broadie fornisce questa argomentazione: «There is no possibility of interrogating the value of the method of the G-question by some further standard of value, for there is no further standard; and we cannot use the question to interrogate itself since if we distrust it enough to interrogate it, we cannot trust any answer it elicits, whether about other intelligibles or about itself». Il che è rappresentato dal fatto che il sole può essere visto solo dopo che esso stesso ha emanato la sua luce.

al tipo di contesto in cui si deve agire e in cui si intende implementare una certa virtù o norma. Dato questo obiettivo, una parte significativa dello sforzo di Broadie sta nell'enfatizzare gli aspetti che possono suggerire una differenziazione radicale tra matematica e dialettica operata da Platone.

Questo spiegherebbe anche perché non c'è una vera e propria illustrazione di un ragionamento dialettico: questo, infatti, richiederebbe l'essere collocati in una certa situazione per compiere i ragionamenti pratici del caso. Questa lettura è piuttosto audace e può offrire il fianco ad alcune critiche, come si vedrà a breve. Ad ogni modo, Broadie non disconosce completamente la natura ontologica delle idee (cfr. anche p. 53). Ella asserisce che le idee hanno una natura infinitamente complessa o quanto meno carica di implicazioni che non devono essere conosciute nella loro totalità dal dialettico, il quale è interessato unicamente a ciò che l'idea detta alla ragione per agire correttamente in un contesto dato. Il fatto che l'apprensione dell'idea non sia completo non significa che le conclusioni tratte dal dialettico siano provvisorie, esse sono piuttosto categoriche. In altre parole, una qualunque idea è colta nella sua unicità e immutabilità e la diversità delle conclusioni derivanti dalla sua applicazione è determinata dalla varietà dei contesti in cui si applica. Questo è connesso al fatto che di volta in volta per dire che qualcosa è ad esempio giusto in un dato tipo di contesto bisogna sempre fornire delle ragioni.

Vorrei ora sollevare solo alcune criticità e di contro-argomentazioni, tra le molte possibili, alla lettura di Broadie. Vorrei partire dalla tesi che il Bene è uno strumento che è conosciuto in quanto impiegato, cosa che sembra confliggere con molti passi, soprattutto quelli menzionati in 1.4. Broadie considera questa obiezione a pp. 55-65 e risponde in maniera innegabilmente ingegnosa, che però non risulta convincente: quando Socrate parla dei dialettici che vedono e conoscono l'idea di Bene in realtà ci sarebbe un passaggio a un meta-livello linguistico o secondo ordine logico per cui Socrate sta parlando del fatto che i dialettici si rendono conto pienamente, e si impegnano all'uso, della G-question. In altre parole, conoscere il Bene significa in quei passi aver piena consapevolezza del dover usare l'interrogativo del Bene come unico fondamento della conoscenza. Questa tesi è sviluppata soprattutto in relazione a 540a-b, dove si dice che i filosofi hanno visto il Bene in sé (*idontas to agathon auto*) e sono in grado di servirsene come modello (*paradeigmati chromenous ekeinoi*). L'interpretazione di Broadie risulta eccessivamente speculativa perché non c'è alcun riferimento ad accezioni diverse del termine Bene che dovrebbero corrispondere a ordini logici diversi o differenze uso/menzione<sup>12</sup>. Inoltre, i termini che compaiono nel passo, ad esempio il sintagma *to agathon auto* nella *Repubblica* e altrove è chiaramente riferito a una realtà in sé, sia essa il Bene o meno, come è anche chiarissimo da 532a5-b2, e non può certo indicare il precetto di adottare il metodo di applicare

---

<sup>12</sup> La stessa Broadie riconosce che la distinzione da lei proposta è forse troppo rigida, cfr. pp. 64-65.



il Bene come domanda. Lo stesso valga per il termine *paradeigma* che dovrebbe essere usato qui in un senso completamente alieno alla lettura tradizionale, senza alcuna indicazione in merito.

Questo risulta ulteriormente problematico se si tiene a mente che nel *Cratilo* (389 e seguenti) e *Resp.* X (596 e seguenti), al netto della complessa questione delle idee di *artefacta*, gli strumenti sono presentati come aventi una natura ben definita che svolge innanzi tutto il ruolo di modello, nel senso classico. Ancor di più, in entrambi i contesti, la conoscenza delle idee è associata all'uso che è essenzialmente regolato dall'apprensione di un oggetto, che è la natura dello strumento<sup>13</sup>.

Ovviamente questa critica non è definitiva nella misura in cui la lettura di Broadie parte proprio dall'assunto che l'interpretazione, per così dire, *difficilior* dei passi riportati in 1.4 è quella giusta proprio perché si accorda con l'interpretazione data del resto. È proprio su questo che ora vorrei esprimere delle perplessità, che si condensano su due punti, uno esterno alla prospettiva di Broadie e uno interno.

A pp. 84-94, Broadie presenta la dialettica come un *practical reasoning*. Sintetizzando al massimo, la dialettica consegna delle risposte che sono conoscitivamente certe ma solo e unicamente rispetto a un determinato contesto. Il confronto con la matematica aiuta a comprendere questo punto. La matematica è detta essere *monotonic*. Se ci sono tre premesse A, B e C si ottiene la conclusione X. Se si aggiunge una premessa D, sarà eventualmente il caso che le quattro premesse diano come conclusione Y, ma questo non influenza la deduzione precedente. In altre parole, finché ci saranno le tre premesse si avrà una data conclusione, quando esse saranno quattro se ne darà un'altra e le due deduzioni sono parimenti valide e corrono in parallelo. Secondo Broadie invece la dialettica non è un'impresa conoscitiva di questo tipo. Se ci si chiede se un tipo di azione o norma è giusta, la dialettica fornirà una risposta assoluta e giusta fintantoché si considerino le premesse dettate da un certo contesto, ma variando il contesto allora non si avrà più una risposta soddisfacente, che dovrà essere integrata, rispetto alla nuova situazione empirica attraverso la reiterazione della G-question.

L'esempio è quello del restituire le proprietà di un altro. Tendenzialmente questa norma è razionale e giusta, ma in alcuni contesti, se il proprietario della spada è in uno stato di delirio e rischia di danneggiarsi, non è giusto restituire le sue proprietà. Per usare le parole di Broadie a p. 88: «The conclusion of a piece of mathematical knowledge is always as provisional as the premisses; the conclusion of a piece of dialectic is final for *this* occasion, although never for *all* occasions», e continua asserendo «It is therefore reasonable to say that the ruler, in relation to this situation, has knowledge of justice». Quindi conoscere un'idea come la Giustizia coinciderebbe con il conoscere quando un'azione o

---

<sup>13</sup> Su questo rimane fondamentale G. Cambiano, *Platone e le teniche*, Roma-Bari 1991, il quale sviluppa un'interpretazione della teoria delle idee dove l'aspetto pratico-normativo è fondamentale, senza abdicare all'aspetto onto-epistemologico (sull'idea del Bene si veda pp. 172-176).

una norma è effettivamente giusta unicamente in riferimento a un dato contesto. Questa interpretazione radicale porta Broadie (p. 95) a dire che: «none of this implies that the results of dialectic – the rulers' judgements on whether this or that is the right interpretation of some virtue-concept – are infallible», e questo perché la conoscenza della virtù in questione è fondata sul Bene, ma è sempre in riferimento a fatti empirici su cui ci si può sbagliare.

Questa interpretazione è sostanzialmente difficile da accettare poiché in contrasto con le indicazioni fondamentali che Platone dà sulla natura della conoscenza. Basti considerare la fine del libro V della *Repubblica* (476 e seguenti): ci viene detto che l'*episteme* è *anamartetos* (*tout court*), priva di errore, e quindi *deve* essere infallibile; che essa è riferita a *to pantelos on*, ciò che è pienamente, che è ben diverso dai fatti empirici che allo stesso tempo sono e non sono<sup>14</sup>; inoltre, risulta molto difficile che quando alla fine dell'immagine della linea Socrate parla del fatto che la dialettica rimane unicamente al livello delle idee (cfr. *supra* 1.3)<sup>15</sup>, questo significhi valutarle rispetto a dei fatti empirici su cui ci si può sbagliare *tanto da rendere la dialettica fallibile*. Una distinzione che Broadie non sembra considerare è quella tra la conoscenza di un'idea e la capacità di interagire con la realtà empirica *sulla scorta* della conoscenza di quell'idea<sup>16</sup>. Le due nozioni sono ben distinte<sup>17</sup>, e probabilmente il dialettico interagisce in maniera fallibile con la realtà sensibile, a causa della natura di quest'ultima, ma questa interazione non sembra essere ciò che Platone chiama conoscenza, sebbene conoscere le idee sicuramente fornisca quanta più solidità possibile nell'apprendere i caratteri dei fatti empirici. Anche chi tra gli interpreti consideri il raggiungimento dell'*episteme* come sottostante a condizioni troppo restrittive per le anime incarnate, riservandola a una vita ultraterrena, adottando quindi una lettura scetticizzante, non arriva mai a dire che l'*episteme* è fallibile, ma al contrario che dato che è infallibile essa non è raggiungibile in vita.

Per quanto riguarda la fissità ontologica delle idee rispetto ai contesti empirici, Broadie la rappresenta metaforicamente come segue (pp. 118-120): l'idea è simile alle funzioni matematiche, queste hanno un'identità ben precisa

<sup>14</sup> Cfr. F. Ferrari, *L'idea del bene: collocazione ontologica e funzione causale*, cit., p. 303: «Ogni tentativo di comprendere la natura e la funzione dell'idea del bene deve fare i conti con l'esigenza di spiegare il nesso di identità e differenza che lega questa entità al prodotto della sua azione causale, cioè appunto alla coppia formata da verità ed essere». Qui Broadie dà un senso eccessivamente empirico, e in quanto tale non platonico, del senso di 'essere'. Questo è chiarissimo da quanto segue nello studio di Ferrari: essere e verità costituiscono il *pantelos on*, cioè ciò che distingue ontologicamente le forme dagli oggetti empirici, come è dimostrato dal riferimento all'opinabile a 508d6-9.

<sup>15</sup> Su cui comunque si veda pp. 78-79.

<sup>16</sup> Cfr. anche p. 122 n. 179 dove Broadie pone la seguente domanda: «Does Plato assume too easily that knowledge is only ever of something pure and unmixed with its opposite, instead of allowing that, as well as perfectly unambivalent knowledge of perfectly unambivalent things, there is also chiaroscuro knowledge of chiaroscuro things?». La risposta genuinamente *platonica* sembra essere negativa.

<sup>17</sup> Per una chiara discussione di questa distinzione e del perché la seconda *non* è conoscenza nel senso platonico, si veda da ultimo J. Moss, *Plato's Epistemology. Being and Seeming*, Oxford 2021, pp. 122-131.

che fornisce delle risposte e si manifesta unicamente in relazione ai diversi argomenti, secondo lo stesso criterio o regola, argomenti che fuor di metafora sono i dati empirici dei diversi contesti<sup>18</sup>. A questa funzione, chiaramente giudicata più interessante da Broadie, la studiosa accompagna la possibilità di pensare le idee come isolate dall'empirico, che in ultima analisi le rende oggetto di devozione (sic). Per comprendere le riserve di Broadie verso il lato delle idee che le qualifica come isolate dai contesti pratici si veda il seguente passo (p. 50):

Only when predicative 'good' plays this interrogating role do the forms, essences, or natures of the virtues come to be securely recognized as such, with the result (for the ideal city) that they are not just 'there' in the landscape of forms but pass to fuller actualization in impact on human life, becoming 'useful and beneficial' (505a2-4).

L'obiezione maggiore che sorge verso questa interpretazione è che come abbiamo visto in 1.2, se il Bene è origine di essere e conoscenza, e conoscenza è il riconoscimento della verità della definizione rispetto a un dato contesto empirico e pratico, allora l'essere di cui è origine il Bene sarebbe l'attualizzazione della virtù definita nell'esperienza. Eppure, sembra molto difficile che l'essere e l'essenza che il Bene conferisce agli enti intelligibili sia l'essere realizzati empiricamente, cioè che una data azione o norma sia ad esempio giusta, perché qui l'essere sarebbe lo stesso che la partecipazione di una cosa empirica all'idea, generando un cortocircuito chiaramente antiplatonico. Della lettura della funzione ontologica del Bene parlerò brevemente nel prossimo sotto-paragrafo. Ora vorrei concludere con la seconda criticità rispetto all'epistemologia del Bene che sorge dal testo di Broadie.

Come abbiamo visto, risulta chiaro che il Bene non sia una forma *standard* e che quindi l'esercizio della sua funzione e della sua causalità non sia coinvolto unicamente o primariamente in dinamiche di partecipazione o di imitazione da parte di altre entità<sup>19</sup>. Tuttavia, è nell'impianto stesso dell'interpretazione di Broadie, vale a dire quello il cui centro nevralgico è la G-question, che l'intelletto si interroga se una data cosa è *buona* e questo sembra proprio associare l'idea del bene a una dinamica partecipativa simile a quella tradizionale. Questo di per sé non è un problema, anzi ritengo con Broadie (ad es. p. 173) che sia essenziale riconoscere anche questo aspetto all'idea del Bene. Allo stesso tempo, Broadie specificando che l'apprensione cognitiva del Bene è esaurita dalla G-question sembra lasciare in sospeso il punto che ritengo essere tipicamente platonico: 'x è buono rispetto a cosa?' dove la risposta non può che essere ancorata alla natura

---

<sup>18</sup> L'interpretazione secondo cui le idee siano regole del pensiero di per sé non è affatto nuova, si veda P. Natorp, *Dottrina platonica delle Idee*, Milano 1999, sebbene la conclusione sia completamente diversa rispetto a quella di Broadie (cfr. pp. 242-243). Un aspetto che sembra corretto della lettura di Broadie è che la decodifica di questo modo di funzionare delle idee coincide con la necessità di elaborare razionalmente e quindi fornire argomenti razionali come base dell'implementazione di una norma nella realtà empirica.

<sup>19</sup> Come abbiamo riferito a più riprese, è questa la posizione di Vegetti, e anche quella espressa in M. Dixsaut, *L'analogie intenable: le Soleil et le Bien*, cit., pp. 144-145.

del Bene come fonte di informazione e non solo come domanda. In altre parole, inevitabilmente alla constatazione 'la tal cosa è *F*' deve seguire la domanda 'che cos'è *F*?' e da questo punto di vista non è data dall'autrice una soluzione convincente<sup>20</sup>. Quando ci si chiede se una certa definizione di giustizia è buona, dove, in caso di risposta positiva, si avrebbe anche garanzia che quella definizione è vera (questo, che è il nucleo dell'esegesi di Broadie è certamente ingegnoso e non privo di qualche plausibilità), è necessario avere *qualcosa* che stabilisca in maniera univoca la risposta. Questo secondo passaggio è totalmente assente in Broadie, la quale, coerentemente al suo impianto, ritiene che la risposta provenga dall'analisi contestuale e situazionale di una definizione alla prova dell'azione pratica. Tuttavia in questo modo non si capisce *che cosa* sia la bontà delle virtù e delle loro implementazioni. In effetti, Broadie non fornisce mai una spiegazione del significato di 'buono/Bene', se non forse (p. 49) che esso è «nothing more complicated than 'desirable, to be pursued'»<sup>21</sup>. Un'altra possibile risposta a quale sia la base per stabilire che qualcosa sia buono è riassunta a p. 211:

For the interrogative form of the good to be truly sun-like, in other words an actual source for accurately tracking the natures of other intelligibles – the ones that have to be recognized in order for the good to be empirically brought about and possessed – the interrogation must be conducted by an intelligence in the right condition, and this condition is a love of truth trained to be at home in the world of intellect and undergirded by unshakeable moral excellence.

Questo approccio però è a rischio di circolarità: l'unica garanzia della verità di un'apprensione corretta e la conseguente implementazione di una virtù è dato dalla G-question, eppure qui si dice che la capacità della G-question di illuminare la verità delle virtù si basa sul fatto che chi pone la domanda possieda quelle virtù. Risulta quindi molto difficile che la base che *garantisca* la conoscenza delle risposte alla G-question sia l'essere virtuoso dell'interrogante, visto che uno può conoscere veramente se si è virtuosi solo sulla base della 'luce' derivante dalla G-question.

## 2.2 Ontologia

Molto velocemente vorrei ora considerare le due proposte che Broadie fornisce per interpretare il ruolo ontologico del Bene nei confronti degli altri intelligibili, le quali risultano strettamente dipendenti dalla lunga discussione del ruolo epistemologico del Bene. Broadie rifiuta le due letture principali secondo cui il Bene fornisce i caratteri comuni alle altre idee (immutabilità, etc.)

---

<sup>20</sup> Cfr. G. Giannantoni, *La dialettica platonica*, «Elenchos», 15, 1994, pp. 105-115. Broadie, *apertis verbis*, nega che questo approccio possa essere applicato al Bene, cfr. 152.

<sup>21</sup> Correttamente Broadie (p. 99) riconosce la corrispondenza tra valore assiologico e valore conoscitivo, su cui però cfr. M. Vegetti, *Dialettica*, cit., p. 431, il quale evidenzia la caratura morale intrinseca alla dialettica, senza però intenderla come un *practical reasoning*. Scopo del buono è la *valorizzazione* cioè trasferimento di utilità, desiderabilità, quindi intenzionalità conoscitiva al campo delle idee in quanto tali, della verità e della scienza.

o che il Bene costituisca il sistema di tutte le idee nei loro rapporti e nel loro ordinamento. Delle due proposte che offre, Broadie predilige la seconda. Per sommi capi sono le seguenti:

I) L'aggiunta dell'essere agli intelligibili (virtù) starebbe nel fatto che essi da entità inerentemente e isolatamente buone siano impiegati come misura della virtù di una certa azione o norma. In altre parole, l'essere sarebbe l'utilizzo nell'implementazione della loro natura in un contesto empirico-pratico, attraverso la G-question.

II) Broadie parte col definire intelligibili alcuni *types* di azioni (ad es. mantenere la parola data, etc.) di per sé moralmente neutre. Quando si considerano questi tipi di azioni come miranti a rappresentare un comportamento virtuoso, il Bene causerebbe il loro *essere* effettivamente virtuosi, se la risposta alla G-question è positivo.

Broadie ritiene non sia ovvio stabilire quale sia più adatta e sebbene, a sua detta, la prima si adatti meglio all'analogia del sole, ella afferma che la seconda rende meglio conto della connessione tra i testi che abbiamo visto in 1.1 e in 1.2 assieme a passi dalla fine del libro V. Non è possibile qui entrare nel dettaglio, mi pare tuttavia che entrambe le opzioni non siano scevre da difficoltà. Per quanto riguarda (I), come abbiamo già visto, si interpreta l'essere come il divenire nell'ambito dell'empirico, sebbene nella veste della 'implementazione', e quindi della partecipazione, il che non può essere ciò che Platone intende con 'essere' in quel contesto. Per quanto riguarda (II), che effettivamente sembra più plausibile tra le due, ritenere che tipi di azioni siano intelligibili nel senso platonico non appare legittimo o quanto meno questi ultimi non sono ciò che degli intellegibili coglie l'essenza, ma al massimo una loro qualità (il riferimento è qui ovviamente al *Menone*, 71b-d).

### 2.3 Questioni aperte

Sebbene la valutazione complessiva di questo testo sia critica, deve essere detto che l'interpretazione di Broadie è molto sofisticata e sottile, oltre che molto scrupolosa nella discussione della letteratura critica e nella valutazione di diverse prospettive interpretative. Inoltre, pone diverse questioni che ritengo essere di grande importanza e che richiedono ulteriore discussione e riflessione. Molto brevemente vorrei riportare almeno tre punti.

1) L'interpretazione di Broadie prende molto seriamente la misteriosa asserzione di Socrate per cui l'idea del Bene è al di là dell'*ousia*. La natura del Bene è eccentrica per la sua preminenza e questo si riflette sulle procedure conoscitive messe in atto dal dialettico. L'interpretazione ha il pregio di coniugare questo aspetto del Bene riconoscendogli un ruolo di fondazione della verità e



conoscibilità degli altri intelligibili senza abbandonare la sua natura di Bene (non offrendo la tentazione, probabilmente scorretta, di ridurre l'idea di Bene a una idea di realtà o di essere *tout court*). In altre parole, Broadie sviluppa una teoria complessa che tenta, giustamente, di tenere assieme molti aspetti apparentemente contrastanti: l'appartenere il Bene all'essere, la sua eccentrica non definibilità, il suo essere causa di verità, conoscibilità ed essere, la sua natura di Bene che rende buone le altre cose. In aggiunta, Broadie coniuga questi aspetti con la natura pragmatica dell'operazione della *Repubblica*, indubbiamente presente: in fin dei conti, Platone sta illustrando una Callipoli che può esistere e a cui si deve tendere; sebbene l'autrice enfatizzi troppo questo aspetto, usandolo come chiave interpretativa univoca. Per il lettore che non fosse convinto della soluzione di Broadie, rimane comunque il fatto che tentativi complessi di tenere assieme questioni solo apparentemente distanti o incompatibili è giusto siano compiuti.

2) Uno dei punti più convincenti dell'interpretazione dell'epistemologia dell'immagine della linea è la spiegazione del fatto che la modalità di procedere della dialettica sia non deduttiva (pp. 65-71). Qui Broadie offre una serie di argomentazioni che sono ovviamente funzionali alla sua interpretazione interrogativa del Bene, ma che possono essere anche valorizzate da prospettive differenti. L'idea di fondo è che il Bene non costituisce un principio da cui dedurre la totalità dell'esistente e che in generale la scelta terminologica dell'ascesa al principio sia da collocarsi nella prospettiva di maturazione epistemica e allo stesso tempo morale che è rappresentata dall'immagine della linea nella sua interezza. Il Bene, quindi, è correlato a una forma di razionalità né matematica né meta-matematica, che è la dialettica e che, agli occhi di Platone, è superiore alla matematica.

3) Infine, c'è un punto di potenziale interesse (pp. 111-123) che non ha ricevuto, mi pare, sufficiente attenzione dagli altri studiosi, sebbene non sia stato del tutto ignorato: si può assumere che conoscere un'idea in quanto natura perfettamente determinata e unica sia in grado di fornire il fondamento a un'infinità di ragionamenti e pensieri che mirano a descriverla e definirla, sebbene sia ragionevole pensare che un solo discorso ne cattura univocamente l'essenza (*logos tes ousias*). L'autrice è interessata ai contesti empirici di applicazione di una virtù, per cui trova inaccettabile che conoscere ad esempio l'idea di Giustizia implichi avere a priori un registro di tutte le situazioni possibili in cui si può essere giusti. Certamente non sembra che Platone sostenga qualcosa del genere, ma dato che Broadie ritiene che conoscere sia sapere come implementare nell'orizzonte pratico una virtù, è costretta a schiacciare i due livelli (empirico e ideale), mentre possiamo benissimo pensare che il dialettico conosca la natura di una virtù e sulla base di questa *episteme* sappia come agire empiricamente di volta in volta, senza far collassare il primo livello sul secondo. Ad ogni modo, ritengo che questo ordine di problemi sia di grande interesse rispetto agli sviluppi del tardo Platone (questione non menzionata da Broadie) in cui la natura *relazionale*



delle idee o generi diviene di importanza capitale. Conoscere un'idea significa conoscerne, allo stesso tempo, *tutte* le relazioni? Se sì, c'è il rischio che conoscere un'idea implichi conoscerle tutte allo stesso tempo, il che sembra un esito indesiderato per il filosofo platonico.

## Conclusione

Per concludere vorrei ribadire che il libro di Broadie è uno studio molto sofisticato che esibisce una capacità analitica fuori dal comune, sia rispetto al senso complessivo dell'operazione, sia rispetto ad alcuni dettagli, sulla maggior parte dei quali non c'è stata la possibilità di soffermarsi. Questo fatto emerge anche per chi scrive, che, come sarà apparso chiaramente, non trova in ultima analisi ineludibili le conclusioni a cui Broadie giunge, né è del tutto persuaso dei suoi punti di partenza. L'operazione esegetica di Broadie rientra nel legittimo confronto di interpretazioni e scambio di idee, rappresentando in maniera chiara un'opzione interpretativa molto definita, audace e come l'autrice stessa riconosce (p. 206) «disconcertingly unorthodox». Sebbene non paia il modo migliore per rendere conto del testo platonico, penso che chiunque abbia motivo di sostenere un'interpretazione in cui la dialettica sia essenzialmente un *practical reasoning* possa farlo proficuamente sulla scia di questo dettagliato studio. Detto questo, è necessario evidenziare un ultimo aspetto.

Come molti studiosi di storia della filosofia antica fanno, una parte degli studi interpreta il compito dello storico come quello di 'smascherare' le deficienze del testo del pensatore antico, fenomeno che ha investito soprattutto Platone. Sarebbe impossibile qui riportare l'enorme numero di esempi di questo atteggiamento, basti pensare a tutte le volte in cui si conclude che il pensatore in questione 'è confuso' oppure 'non ha capito che...', o ancora 'non aveva ancora a disposizione questa terminologia o concetto filosofico'. Il mio timore è che questo atteggiamento risulti anacronistico e nella maggior parte dei casi anche fuorviante per una corretta esegesi, anche perché probabilmente la sua origine è di natura ideologica e/o sociologica e non corrisponde a un approccio pienamente scientifico. Duole dire che questo atteggiamento, contrario a un ragionevole 'principio di carità', sebbene non sia preponderante e sia spesso accompagnato da apprezzamenti e attenzione al testo, non è assente dal testo di Broadie. Ad esempio, a p. 97 si dice che Platone non abbia capito che matematica e dialettica appartengono a due generi diversi di conoscenza e non a gradi diversi della stessa 'virtù intellettuale' (sic), questo perché per Broadie la dialettica è un *practical reasoning* e la matematica no. Ma è chiaro che la cosa possa essere letta molto diversamente: forse Platone non compie questa distinzione perché questa distinzione, per lui, non c'è (o magari la dialettica non è un *practical reasoning*).

Si veda anche ad esempio p. 107, dove si parla della «almost pitiful poverty of his [*scil.* Plato's] logical vocabulary». In questo caso lo sguardo nei confronti di Platone è di commiserazione, sulla base di requisiti impostati anacronisticamente, come è chiaro dalla battuta poco oltre nel libro: «It is not impossible that when

he wrote the *Republic* he even lacked a reflective grasp of the difference between a fact or state of affairs as represented by a proposition, and a complex object». Eppure, potrebbe essere che questa distinzione non sia nell'orizzonte di pensiero e di interesse del filosofo e quindi non abbia senso pretendere che sia una scoperta 'oggettiva' da fare per condurre correttamente le proprie riflessioni filosofiche.

Si consideri infine il seguente passo, dove il giudizio si sarebbe potuto esprimere in maniera più appropriata (p. 135): «For all his dazzling acuity and glorious eloquence, he [*scil.* Plato] was terminologically handicapped to a degree we can hardly begin to imagine what it would be like to live with». Soprassediamo sul fatto che 'handicapped' sia un termine problematico<sup>22</sup>, e che il riferimento alla disabilità come paradigma della manchevolezza sia ormai messo in discussione. Platone è senza dubbio uno dei più grandi pensatori dell'umanità, che tra le altre cose ha esplorato il proprio genio nel conio di decine di termini dando vita alla filosofia occidentale (non ultimo il parlare stesso di 'filosofia'). Che proprio Platone sia definito terminologicamente deficitario, tanto da non poter immaginare come potesse vivere in una tale condizione – perché il suo pensiero non corrisponderebbe alle categorie concettuali degli interpreti di più di duemila anni dopo – non rientra nel legittimo conflitto delle interpretazioni, ma risulta, francamente, arbitrario.

Lorenzo Giovannetti  
Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo  
e Storia delle Idee - CNR  
✉ lorenzo.giovannetti@cnr.it

## Bibliografia

- Adams, R. et al. 2015. *Disability*, in Id. (eds.), *Keywords for Disability Studies*, New York, pp. 30-44.
- Baltes, M. 1997. *Is the Idea of Good in Plato's Republic Beyond Being?*, in M Joyal (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition*, Aldershot, pp. 3-23.
- Cambiano, G. 1991. *Platone e le teniche*, Roma-Bari.
- Dixsaut, M. 2000. *L'analogie intenable: le Soleil et le Bien*, in Ead., *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes*, Paris, pp. 121-151.
- Dixaut, M. 2001. *Métamorphoses de la dialectique dans le dialogues de Platon*, Paris, pp. 94-102.
- Ferber, R. 1989. *Platos Idee des Guten*, Sankt Augustin.

<sup>22</sup> Cfr. ad esempio Adams, R. et al., *Disability*, in Id. (eds.), *Keywords for Disability Studies*, New York 2015, pp. 30-44; Kirchner, C., L. Ben-Moshe, *Language and terminology*, in S. Burch, (ed.), *Encyclopedia of American Disability History*, New York 2009, pp. 546-550.

- Ferrari, F. 2001. *La causalità del bene nella Repubblica di Platone*, «Elenchos», 22, 2001, pp. 5-38.
- Ferrari, 2003, *L'idea del bene: collocazione ontologica e funzione causale*, in M. Vegetti (ed.), *Platone. La Repubblica*, Vol. V, Napoli 2003, pp. 287-325.
- Franco Repellini, F. 2003. *La linea e la caverna*, in M. Vegetti (ed.), *Platone. La Repubblica*, Vol. V, Napoli, pp. 355-403.
- Fronterotta, F. 2001. *ΜΕΘΕΞΙΣ La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Pisa.
- Giannantoni, G. 1994. *La dialettica platonica*, «Elenchos», 15, pp. 105-115.
- Kirchner, C., Ben-Moshe, L. 2009. *Language and terminology*, in S. Burch, (ed.), *Encyclopedia of American Disability History*, New York, pp. 546-550.
- Lafrance, Y. 1987. *Pour interpréter Platon. La ligne en République VI 509d-511e. Bilan analytique des études (1804-1984)*, Montréal-Paris.
- Moss, J. 2021. *Plato's Epistemology. Being and Seeming*, Oxford.
- Natorp, P. 1999. *Dottrina platonica delle Idee*, Milano.
- Santas, G. 2000. *The Form of the Good in Plato's Republic*, in G. Fine (ed.), *Plato*, Oxford, pp. 249-276.
- Sillitti, G. 1980. *Al di là della sostanza: ancora su Resp. VI 509b*, «Elenchos», 1, pp. 225-244.
- Smith, N. D. 1996. *Plato's Divided Line*, «Ancient Philosophy», 16, pp. 25-46.
- Vegetti, M. 2003. *Dialettica*, in Id. *Platone. La Repubblica*, Vol. V, Napoli, pp. 405-433.
- Vegetti, N. 2003. *Megiston mathema. L'idea del "buono" e le sue funzioni*, in Id. (ed.), *Platone. Platone. La Repubblica*, Vol. V, Napoli, pp. 253-286.
- Vegetti, M. 2018. *To agathon: buono a che cosa? Il conflitto delle interpretazioni sull'idea del buono nella Repubblica*, in Id., *Il potere della verità. Saggi platonici*, Roma, pp. 113-133.