

χώρα

CHÔRA

REVUE
D'ÉTUDES
ANCIENNES
ET MÉDIÉVALES

philosophie
théologie
sciences

15-16 / 2017-2018

POLIROM

Revue fondée en 2003 par Anca VASILIU (Centre National de la Recherche Scientifique, *Centre Léon Robin*, Université Paris-Sorbonne), Alexander BAUMGARTEN (Centre d'Études Anciennes et Médiévales, Université Babeş-Bolyai, Cluj) et Bogdan TĂTARU-CAZABAN (Institut d'Histoire des Religions, Académie Roumaine, Bucarest).

Revue soutenue par l'Institut des Sciences Humaines et Sociales du CNRS.

Directeur de la publication

Anca VASILIU (CNRS/Univ. Paris-Sorbonne)

Comité scientifique

Francesca ALESSE (Consiglio Nazionale delle Ricerche, Rome), Jonathan BARNES (Université Paris-Sorbonne), Olivier BOULNOIS (École Pratique des Hautes Études, Paris), Annick CHARLES-SAGET (Université Paris X – Nanterre), Andrei CORNEA (Université de Bucarest), Alain DE LIBERA (École Pratique des Hautes Études, Paris), Jean JOLIVET (École Pratique des Hautes Études, Paris), Alain LE BOULUEC (École Pratique des Hautes Études, Paris), Ioan PÂNZARU (Université de Bucarest), † Thomas RICKLIN (Université Ludwig-Maximilians de Munich), Christian TROTTMANN (Centre National de la Recherche Scientifique, Tours), Gheorghe VLĂDUŢESCU (Académie Roumaine)

Comité de rédaction

Fabienne BAGHDASSARIAN (Université de Rennes), Adrian MURARU (Université A.I. Cuza, Iaşi), Adrian PAPAHAĞI (Université Babeş-Bolyai, Cluj), Marilena VLAD (Institut de philosophie Alexandru Dragomir, Bucarest)

Secrétariat de rédaction

Gérard JOURNÉE (Centre National de la Recherche Scientifique, *Centre Léon Robin*, Université Paris-Sorbonne), Mihai MAGA (Centre d'Études Anciennes et Médiévales, Université Babeş-Bolyai, Cluj)

Couverture: Manuscrit *Laurentianus* 87.12 3r, Alexandre l'Aphrodise, Commentaire à la *Métaphysique* d'Aristote

© 2017 Editura Polirom et *Chôra*

ISSN 1583-8617

www.revuechora.com

Les manuscrits sont à envoyer, avec la mention «pour la revue *Chôra*», aux adresses :
Centre Léon Robin, CNRS – Université Paris-Sorbonne

1, rue Victor Cousin
75230 Paris cedex 05, France

ou

Universitatea Babeş-Bolyai, Centrul de Studii Antice şi Medievale
str. M. Kogălniceanu nr. 1
Cluj-Napoca, Roumanie

La publication des articles est conditionnée par l'avis favorable de la rédaction et d'une expertise anonyme.

LE PRINCIPE DU BIEN

PLATON, ARISTOTE ET LEUR POSTÉRITÉ

Numéro double coordonné par Anca Vasiliu

SOMMAIRE

Note liminaire. Quelques réflexions en guise d'introduction (Anca Vasiliu) 7

ÉTUDES

Qu'est-ce que le Bien selon Platon?

Enjeux et premier héritage du principe platonicien du Bien

Mario VEGETTI – <i>To siôpoumenon agathon</i>	17
Rafael FERBER – Le Bien de Platon et le problème de la transcendance du Principe. Encore une fois l'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας de Platon	31
Suzanne HUSSON – Autarcie du Bien et dépendance de l'être? De la <i>République</i> au <i>Sophiste</i>	45
Franco FERRARI – Platone ha effettivamente identificato il demiurgo del <i>Timeo</i> e l'idea del bene della <i>Repubblica</i> ? Riflessioni intorno a un'antica querelle filosofica	67
Ricardo SALLES – Bonté, rationalité et impuissance chez le démiurge Stoïcien	93
Francesca CALABI – Il bene migliore del bene in Filone di Alessandria	111
Mauro BONAZZI – Le Bien selon Numénios et la <i>République</i> de Platon.....	127
Fabienne JOURDAN – <i>Sur le Bien</i> de Numénios. <i>Sur le Bien</i> de Platon. L'enseignement oral de Platon comme occasion de rechercher son pythagorisme dans ses écrits.....	139
Luc BRISSON – <i>Sur le Bien</i> de Platon. Métamorphose d'une anecdote	167

Le beau et la pratique du bien

Pierre DESTRÉE – La contemplation du Beau et la pratique du bien. Pour une lecture éthique du discours de Diotime dans le <i>Banquet</i> de Platon.....	183
Giulia SISSA – Le Peuple philosophe. Le souci du bien dans la <i>République</i> de Platon et chez les Athéniens	203
Valérie CORDONIER – Traduction, translittération, réinterprétation: la <i>kalokagathia</i> chez Albert le Grand.....	219

Aristote: reprises et contestations du Bien platonicien

Enrico BERTI – Bien en soi ou bien humain? Aristote et Platon.....	257
Sylvain DELCOMMINETTE – Platon et Aristote sur le bien en soi.....	273
Charlotte MURGIER – Aristote critique de Platon sur le bien pratique.....	293
Francesca ALESSE – La notion du bien chez Aristote, <i>Métaphysique</i> VII 6. Quelques remarques.....	313
Fabienne BAGHDASSARIAN – Principe du bien et principe du mal chez Aristote	333
Silvia FAZZO – L'epilogo del libro <i>Lambda</i> della <i>Metafisica</i> di Aristotele: il Bene come principio	359

Le soleil, image du Bien

Jean-Claude PICOT – Penser le Bien et le Mal avec Empédocle.....	381
Rossella SAETTA COTTONE – Le soleil comme reflet et la question de la connaissance dans la pensée d'Empédocle: aux origines d'une image.....	415
Salvatore LAVECCHIA – La luce del Bene: l'essere e la coscienza, la materia e lo spirito. Su ciò che Platone tralascia nell'analogia fra il Bene e il sole.....	445
Maria Carmen DE VITA – «Figlio del Bene» e Re dell'universo: il dio Helios di Giuliano Imperatore	457

Gnostiques et néoplatoniciens sur le principe du Bien

Izabela JURASZ – Ce que les Gnostiques ont fait du Principe du Bien. Le cas de Basilide.....	487
Laurent LAVAUD – Y a-t-il, selon Plotin, une <i>energeia</i> du Bien?	515
Sylvain ROUX – Quel nom pour le Principe? Un problème chez Plotin et Proclus	545
Marilena VLAD – Denys l'Aréopagite et le principe donateur de bien.....	565

Heidegger, Gadamer, Simone Weil sur l'idée platonicienne du Bien

Franco TRABATTONI – Heidegger e l'idea platonica del bene: storia di una amicizia fallita.....	591
Francisco J. GONZALEZ – The Aristotelian Reception of the Idea of the Good According to Heidegger and Gadamer.....	611
Fernando REY PUENTE – Simone Weil, Platon et le Bien	629
Michel NARCY – L'idée du bien chez trois platoniciens modernes: Alain, Pétrement, Weil	653

CODICOLOGICA

Silvia FAZZO – Le manuscrit Laurentianus 87.12 comme le témoin le plus ancien du Commentaire d’Alexandre d’Aphrodise à la <i>Métaphysique</i> d’Aristote.....	675
---	-----

COMPTES RENDUS

Brigitte Theophila SCHUR, “ <i>Von hier nach dort</i> ”. <i>Der Philosophiebegriff bei Platon</i> , Göttingen, V&R Unipress, 2013 (<i>Franco Ferrari</i>).....	705
Kristina MITALAITÉ, Anca VASILIU (éds.), <i>L’icône dans la pensée et dans l’art. Constitutions, contestations, réinventions de la notion d’image divine en contexte chrétien</i> , Turnhout, Brepols, coll. « <i>Byzantios. Studies in Byzantine History and Civilization</i> », t. 10, 2017 (<i>Graziano Lingua</i>)	709
John T. SLOTEMAKER, Jeffrey C. WITT, <i>Robert Holcot</i> (Great Medieval Thinkers), New York, Oxford University Press, 2016 (<i>Daniel Coman</i>)	716
Alexandru CIZEK, Mianda CIOBA, Dan Tudor IONESCU (éds.), <i>Alexandre le Grand: histoire, image, interprétations</i> , București, Editura Universității din București, coll. « <i>Mediaevalia</i> », no. 7, 2016 (<i>Anca Crivăț</i>).....	720
Auteurs	725

LA LUCE DEL BENE: L'ESSERE E LA COSCIENZA,
LA MATERIA E LO SPIRITO. SU CIÒ CHE PLATONE
TRALASCIA NELL'ANALOGIA FRA IL BENE E IL SOLE

Salvatore Lavecchia
(Università di Udine)

Abstract. In Resp. 509c7 and 9 Socrates declares that he has omitted many things in the exposition of the analogy between the supreme Good and the sun. In fact Socrates' exposition leaves some questions open which are seminal with regard to the interpretation of the aforesaid analogy: 1) Why Plato designates the sun as analogon of the Good? 2) Why the original manifestation of the Good consists in a plurality of intelligible beings? 3) Why the original manifestation of the Good consists not only in a purely objective intelligible being (νοητόν), but also in an intellect (νοῦς), that is in a form of consciousness? 4) How can be explained the fact that Plato perceives the Good as origin not only of intelligible, but also of physical reality? While the first question can be simply answered by referring to the infinite manifestativity of the Good, the other three questions require a significant effort in the field of speculation. Basing on some clues given by Plato in the exposition of the analogy between the Good and the sun, this article attempts to answer these questions by conjecturing that Plato could have presupposed the image of an infinite sphere consisting in intelligible light. This image, which could have already been presupposed by Parmenides, would offer a conceptual background capable of explaining on the one hand the unity of intelligibility (being) and intellect (consciousness) characterizing the original manifestation of the Good, on the other hand why in Plato's perspective the Good can be perceived as origin not only of intelligible, but also of physical light.

L'esposizione dell'analogia fra il Bene e il sole, snodo centrale della *Repubblica* (506d-509c)¹, viene conclusa da Socrate con il riferimento alla trascendenza

1. Per una prima introduzione ai problemi esegetici legati a questa analogia si veda ora il relativo commento in F. Ferrari (a cura di), *Platone. Il governo dei filosofi* (*Repubblica* VI), Venezia, 2014 (con ampia bibliografia).

del Bene rispetto ad ogni manifestazione dell'essere (509b5-10)². Di fronte all'insistenza di Glaucone, che lo invita a non fermarsi a quel punto, ma ad esporre ulteriormente l'analogia, nel caso abbia tralasciato qualcosa, Socrate afferma decisamente, e per due volte, che nella propria esposizione ha tralasciato e tralascia *perecchie cose* (συχνά γε ἀπολείπω *Resp.* 509c7; cfr. 509c9). Glaucone insiste affinché Socrate non tralasci nulla, e Socrate assicura che, per quanto possibile e dipendente dalla propria volontà, non tralascerà alcunché (509c8-11). Eppure, contrariamente alle attese destinate da questa affermazione, Socrate non prosegue l'esposizione dell'analogia, ma introduce l'immagine della linea. In altre parole, se prendiamo sul serio le affermazioni di Socrate – e perché non dovremmo farlo? –, l'esposizione dell'analogia fra il Bene e il sole resta lacunosa o, più precisamente, *molto* lacunosa.

Cercare di comprendere con precisione quali contenuti possano riguardare le lacune, le omissioni a cui Socrate allude, rappresenta una delle sfide più affascinanti per chiunque interpreti l'analogia platonica fra il Bene e il sole. Certamente quei contenuti saranno stati oggetto dell'insegnamento orale da parte di Platone³; ma il contributo che qui propongo vorrebbe evidenziare come la risposta a questa sfida possa compiere progressi significativi anche per chi decida di mantenersi in una prospettiva del tutto immanente all'esposizione che Socrate fornisce nella *Repubblica*. Proprio se ci concentriamo attentamente su quella esposizione, essa ci rivela, infatti, abbastanza velocemente, le quanto mai rilevanti lacune che la caratterizzano. Qui vorrei concentrarmi sulle seguenti lacune, ovvero sulle seguenti domande a cui l'esposizione di Socrate non fornisce alcuna risposta:

- 1) Perché Platone sceglie il sole come analogo del Bene?
- 2) Perché l'originaria manifestazione del Bene non consiste solo nell'*unità* dell'Essere, ma anche nella *pluralità* delle Idee, delle realtà noetiche? In altri termini: come si spiega il passaggio dall'unità del Bene alla pluralità degli enti a cui il Bene dona origine?
- 3) Perché l'originaria manifestazione del Bene non è solo un essere *oggettivo*, un intelligibile (νοητόν), ma è anche un intelletto, un νοῦς (cfr. 508c1-2), ovvero una *coscienza altra* rispetto al Bene?
- 4) Come si spiega il fatto che il Bene viene indicato non solo come origine degli enti noetici, ma anche di una realtà *fisica* come il sole e la sua luce (508b12-13;

2. Sulla strategica evidenziazione di questa trascendenza nell'esposizione dell'analogia cfr. Th. A. Szlezák, *Die Idee des Guten in Platons Politeia. Betrachtungen zu den mittleren Büchern*, Sankt Augustin, 2003, pp. 124-126.

3. Dunque è del tutto legittimo, se non ovvia, l'interpretazione esoterica di *Resp.* 509c7 e 9 fornita già in H. J. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei Principi e sulle dottrine non scritte di Platone*, Milano, 1982, 193, n. 34 e App. II.5; si veda pure Szlezák, *Die Idee, op. cit.*, p. 119.

cfr. 517c3-4)? In altri termini: come si può spiegare il fatto che il Bene sia origine non solo di una realtà *spirituale*, ma anche di una realtà *fisica/materiale*?

I. Il sole e la manifestatività del Bene.

Il Bene come generatore del sole e della luce

Il motivo per cui Platone ha scelto il sole quale analogo del Bene⁴ può essere compreso partendo da un celebre luogo – l'unico luogo – in cui Platone caratterizza esplicitamente l'essere buono. Mi riferisco a *Timeo* 29e-30a, dove Timeo identifica nell'essere buono la causa a partire da cui il Demiurgo ha voluto produrre il cosmo visibile⁵. Qui l'essere buono viene caratterizzato come totale assenza di φθόνος, di gelosa invidia⁶: dunque come impulso incondizionato, vale a dire libero e gratuito, al dono del bene, affinché un *altro* divenga partecipe del bene, ossia divenga *simile* (cfr. παραπλήσια *Tim.* 29e3) all'essere buono che è origine di quel dono. Detto altrimenti, l'essere buono e, dunque, il bene, è, nell'orizzonte di Platone, intrinsecamente *diffusivum sui*, ossia è intrinsecamente ed eminentemente *relazionale, manifestativo, comunicativo di sé*⁷. E proprio di questa relazionalità, di questa manifestatività il sole può essere considerato

4. Sul retroterra culturale di questa scelta si veda lo stimolante contributo di F. Calabi, "Il sole e la sua luce", in M. Vegetti (a cura di), Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento, vol. V, Napoli, 2003, pp. 327-354.

5. Per una discussione di questo luogo nell'orizzonte dell'analogia fra il Bene e il sole cfr. pure S. Lavecchia, "Agathologie. Denken als Wahrnehmung des Guten oder: Auf der Suche nach dem offenbarsten Geheimnis", *Perspektiven der Philosophie* 38 (2012), pp. 9-45, in particolare pp. 12-14; *id.*, "Agathologie oder Henologie? Platons Prinzipienphilosophie jenseits von Monismus und Dualismus", in U. Bruchmüller (hrsg.), *Platons Hermeneutik und Prinzipiendenken im Licht der Dialoge und der antiken Tradition*. Festschrift für Th. A. Szlezák, Hildesheim, 2012, pp. 363-382, in particolare pp. 366-367; *id.*, *Generare la luce del bene. Incontrare veramente Platone*, Bergamo, 2015, cap. II.

6. Sull'assenza di gelosa invidia come peculiarità dell'essere buono e del filosofo negli scritti di Platone si vedano E. Milobenski, *Der Neid in der griechischen Philosophie*, Wiesbaden, 1964, pp. 27-58; L. M. Napolitano Valditara, *Lo sguardo nel buio. Metafore visive e forme greco-antiche della razionalità*, Roma-Bari, pp. 65-70 e 142-150; S. Lavecchia, *Una via che conduce al divino. La homoiôsis theô nella filosofia di Platone*, Milano 2006, 249-252; *id.*, *Generare, op. cit.*, 84-93.

7. Per una valorizzazione di questo aspetto dell'essere buono e del bene nella filosofia di Platone cfr. H. M. Baumgartner, "Von der Möglichkeit, das Agathon als Prinzip zu denken. Versuch einer transzendentalen Interpretation von Politeia 509b", in K. Flasch (hrsg.), *Parousia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für J. Hirschberger*, Frankfurt am Main, 1965, pp. 89-101; S. Lavecchia, *Oltre l'Uno ed i Molti. Bene ed Essere nella filosofia di Platone*, Milano-Udine, 2010, pp. 11-16; *id.*, *Generare, op. cit.*, passim.

efficace icona, di cui il sommo Bene, percepito da Platone quale origine di ogni cosa, è supremo archetipo: come, infatti, il sole è inscindibile dal proprio manifestarsi mediante la luce, così il sommo Bene non è scindibile, non può essere concepito e pensato separatamente dalla propria manifestazione mediante l'Essere. Non a caso nell'analogia fra il Bene e il sole l'Essere, ossia l'originario manifestarsi del Bene, viene presentato quale analogo della luce solare (*Resp.* 508d4-6). In altre parole: allo stesso modo in cui il sole viene percepito come l'originario centro d'irradiazione della luce visibile, il sommo Bene viene percepito – potremmo dire – come l'originario centro di manifestazione della luce noetica, ossia della luce intelligibile – o spirituale che dir si voglia.

Ora, nell'orizzonte di Platone l'analogia fra il Bene e il sole va intesa nel senso più pregnante. Nella *Repubblica*, infatti, il sole e la luce non vengono presentati come semplici metafore del Bene e della sua azione manifestativa; Socrate afferma, infatti, che il sole viene, addirittura, letteralmente *generato* dal Bene – ovviamente insieme con la luce, inscindibile dal sole – come suo analogo (τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, δὲν τὰγαθὸν ἐγῆνεσεν ἀνάλογον ἑαυτοῦ, 508b12-13; cfr. 506e3-4, 517c1-3). Nella prospettiva di Platone non è, dunque, il sole o la luce visibile la realtà a partire dalla quale viene percepita l'analogia fra il Bene e il sole: il sole e la luce visibili non sono archetipi a partire dai quali Platone *immagina* il Bene; al contrario, nella prospettiva della *Repubblica* il sole e la luce visibili sono *icona* (εἰκὼν 509a10) del Bene e della sua archetipica manifestatività. Come nel caso di una prole rispetto ai propri genitori (508d12-13; cfr. 506e3-5), il sole e la luce visibili, quindi, sono *simili*, sono εἰκὼν nel significato ontologicamente più pregnante, rispetto al Bene e alla sua manifestatività. Il Bene e la sua luce sono, insomma, sole e luce in senso archetipico; sono, dunque, il sole e la luce *originari*: il sole e la luce noetici, di cui il sole e la luce visibili sono, appunto, icona⁸.

II. La manifestazione noetica del Bene come unità di essere e coscienza. La sfera di luce noetica

Nel quadro appena delineato siamo legittimati ad interpretare nel senso più letterale un'affermazione di Socrate del tutto centrale per la nostra riflessione: l'affermazione secondo cui la medesima relazione, il medesimo λόγος che nel mondo noetico lega il Bene al νοῦς ed agli enti noetici, lega nel mondo visibile

8. Nella direzione qui indicata si muove già l'ancora esemplare trattazione di Werner Beierwaltes concernente la metafisica della luce di Platone: W. Beierwaltes, *Lux Intelligibilis. Untersuchungen zur Lichtmetaphysik der Griechen*, München, 1957, pp. 37-98. Sulla metafisica della luce in Platone a partire dall'analogia fra il sommo Bene e il sole si veda pure W. Luther, "Wahrheit, Licht, Sehen und Erkennen im Sonnengleichnis von Platons 'Politeia'. Ein Ausschnitt aus der Lichtmetaphysik der Griechen", *Studium Generale* 18 (1965), pp. 479-496.

il sole all'occhio ed alle cose visibili (508b12-c2⁹). Siamo legittimati, dunque, a percepire come originariamente intrinseca nel Bene e nel mondo noetico la *medesima dinamica relazionale* a cui l'analogia allude riguardo al sole, alla luce e al mondo visibili. L'analogia, ovvero il ripresentarsi (ἀνά) del medesimo λόγος in due dimensioni dell'essere, va, insomma, intesa qui nel senso più stretto del termine. E proprio l'intendere in modo rigoroso l'analogia consentirà di tentare una risposta alle domande 2) e 3) che sono state formulate sopra. Questo modo di intendere l'analogia può sopperire, infatti, alla mancanza di un'esposizione dell'analogia riguardante il mondo noetico.

Una delle *molte cose* che Socrate tralascia nell'esposizione dell'analogia fra il Bene e il sole (*Resp.* 509c7, 9) è proprio un qualsiasi accenno, anche minimo, riguardo alla dinamica relazionale che caratterizza la manifestazione del Bene nel mondo noetico. Socrate, invece, si limita a fornire pochissime tracce riguardo alla dinamica relazionale che si manifesta a partire dalla luce e dal sole *visibili*. E a queste tracce dovremo fare attenzione per provare a scoprire almeno alcune fra le cose che Socrate omette nella propria esposizione. Ma prima di concentrarsi su queste tracce, per tentare di rispondere alle domande 2) e 3), è opportuno soffermarsi sul Bene quale originario, archetipico centro di manifestazione della luce noetica.

Come il sole è il centro manifestativo della luce fisica, così, in base alla rigorosa analogia già evidenziata, nella prospettiva della *Repubblica* il Bene è l'archetipico *centro di luce*, di cui il centro costituito dal sole è icona: un centro di luce, il Bene, che, trascendendo lo spazio ed il tempo, sarà immediata, dinamica unità con una infinita sfera di luce noetica, ovviamente senza che sussista alcuna successione o priorità fra centro e sfera¹⁰. Sfera di luce noetica

9. ὅτιπερ αὐτὸ (scil. τὸ ἀγαθόν) ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρὸς τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον (scil. τὸν ἥλιον) ἐν τῷ ὁρατῷ πρὸς τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα.

10. Per la dinamica concettuale qui esposta, e per possibili ulteriori approfondimenti, si vedano *id.*, "Das Ich und das Gute. Ansätze einer Lichtphilosophie in Anknüpfung an Novalis und Platon", *Perspektiven der Philosophie* 40 (2014), pp. 9-46; S. Lavecchia, "Agathological Realism. Searching for the Good beyond Subjectivity and Objectivity or On the Importance of being Platonic", *Etica & Political/Ethics & Politics* 16 (2014), pp. 533-549, ora anche in G. De Anna-R. Martinelli (eds.), *Moral Realism and Political Decisions*, Bamberg, 2015, pp. 29-50; *id.*, *Generare, op. cit.*, Capp. III e IV. L'istantanea unità di centro e sfera infinita nella luce noetica è per la prima volta esplicita, per quanto mi è dato sapere, in Roberto Grossatesta (si veda *Hexaemeron* 97, 26-98, 5 Dales-Gieben; *De Luce* 76, 2-4 und 77, 28-30 Pantì), anche se in nessun luogo della propria opera Grossatesta esplicita la dinamica concettuale qui oggetto di attenzione. Riguardo alla metafisica della luce di Grossatesta cfr., tra i contributi più recenti, G. Saccaro Battisti, "Il Grossatesta e la luce", *Medioevo* 2 (1976), pp. 21-75; K. Hedwig, *Sphaera Lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation*, Münster, 1980, pp. 118-150; C. Pantì, "L'incorporazione della luce secondo Roberto Grossatesta", *Medioevo e Rinascimento* 13, nuova serie 10 (1999), pp. 45-102; S. Oliver, "Robert Grosseteste on Light, Truth and Experimentum", *Vivarium* 42 (2004), pp. 151-180; F. Agnoli, *Roberto Grossatesta. La*

che, proprio perché trascende spazio e tempo, e perché il suo manifestarsi è originario e incondizionato, non vive il disperdersi della propria luce, che, invece, ha luogo a partire da una fonte di luce fisica. Si può dire, dunque, che, pur esteriorizzandosi all'infinito, la luce noetica generata dal Bene resta in immediato rapporto con se stessa, ovvero che la sua *esteriorità* è, immediatamente, la sua *interiorità*: l'originario esteriorizzarsi, manifestarsi del Bene come supremo Essere è, allora, immediatamente, vale a dire in piena unità, non solo oggettività, ma anche *coscienza* noetica di quell'Essere, che è cosciente trasparenza a sé di quell'Essere. E come si manifesta questa originaria unità di coscienza ed essere se consideriamo la sfera di luce noetica generata dal Bene? In altri termini: come dobbiamo concretamente pensare l'immagine della sfera di luce noetica, affinché la suddetta unità di essere e coscienza si ritrovi illustrata in quella immagine? Riguardo a ciò l'esposizione dell'analogia fra il Bene e il sole non dice alcunché, dal momento che non contiene alcun riferimento alla sfera di luce noetica. A partire dalla dinamica relazionale generata dal sole visibile, quell'esposizione ci fornisce, però, come vedremo subito, un indizio in base a cui possiamo tentare di dare una risposta alle due domande appena formulate. Riferendosi al rapporto fra il sole, la luce e la vista nel mondo visibile, Socrate dice che l'occhio riceve la propria facoltà di vedere come un fluido che *scorre* dal sole (ὥσπερ ἐπέρρυστον, *Resp.* 508b6-7)¹¹. La luce del sole, pertanto, scorre verso l'esterno (rispetto al sole), ovvero si esteriorizza, generando una sfera di luce. Ad un certo punto – punto che, ricorrendo ad una nozione matematica, potremmo considerare un *punto limite* – il suo esteriorizzarsi, il suo farsi sfera di luce si *rovescia*, si *interiorizza* in un centro di visione, ossia in un organo capace di percepire la luce. Detto altrimenti: seguendo la logica dell'esposizione di Socrate, nel mondo visibile il sole, la luce e gli occhi formano, tutti insieme, come una sfera, il cui centro è costituito dal sole, e la cui superficie (circonferenza) è formata dalla pluralità degli occhi. Ora, se davvero la relazione fra sole e occhio/vista è – come evidenziato sopra – la *medesima* di quella sussistente fra il Bene e il νοῦς (*Resp.* 508b12-c2), siamo, su questa base, legittimati a percepire nella relazione che lega il Bene e il νοῦς, ovvero, in generale, nel mondo noetico, la medesima dinamica appena esplicitata riguardo al sole e alla luce visibili. Riguardo al manifestarsi del Bene nel mondo noetico dovremo, però, sforzarci di pensare quella dinamica *fuori dallo spazio e dal tempo*.

filosofia della luce, Bologna, 2007; C. Panti (a cura di), Roberto Grossatesta. *La luce*, Pisa, 2011, pp. 1-36 (tutti con ulteriore bibliografia). Per una ricca e densa esposizione storica riguardo all'immagine della sfera di luce intelligibile si veda Hedwig, *Sphaera Lucis*, *op. cit.* Riguardo alla sfera in generale come immagine di dinamiche metafisiche è ancora utile D. Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik*, Halle 1937; ma si veda ora l'ottima raccolta di saggi in P. Totaro-L. Valente (a cura di), *Sphaera. Forma immagine e metafora tra medioevo ed età moderna*, Firenze, 2012.

11. Per la corretta interpretazione della lettera di questo luogo si vedano Luther, *Wahrheit*, *op. cit.*, pp. 485-486; Szlezák, *Die Idee*, *op. cit.*, p. 70.

In base a queste premesse, l'originaria esteriorizzazione all'infinito della luce del Bene è immediatamente, istantaneamente il proprio contrario, vale a dire immediatamente, istantaneamente si rovescia, manifestandosi come istantanea unità con una infinita interiorizzazione: l'originario manifestarsi del Bene è, dunque, piena unità di essere (esteriorizzazione) e coscienza (interiorizzazione). In termini matematici potremmo dire: dato il Bene come originario centro di luce noetica, il limite dell'originario esteriorizzarsi all'infinito da parte di quel centro non sarà un'indefinita infinità della sfera che quel centro istantaneamente genera, ma la molteplicità dei punti che formano la circonferenza, la superficie di quella sfera. E poiché l'originario manifestarsi di quel centro – del Bene – trascende spazio e tempo, quel centro, la sfera che esso genera, ed i punti della sua superficie, costituiranno una unità. Ci troviamo, dunque, di fronte all'immagine di una sfera in cui ogni punto della circonferenza è centro e la circonferenza trascende ogni localizzabilità. Platone sembrerebbe, insomma, presupporre nell'analogia fra il Bene e il sole la medesima immagine presupposta in un testo di molto posteriore alla sua vita, ossia nel *Liber xxiv Philosophorum*: qui l'origine di ogni cosa (Dio) viene caratterizzata come sfera infinita il cui centro è ovunque e la circonferenza in nessun luogo, vale a dire non localizzabile (*sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam*)¹².

In linea con l'immagine appena tratteggiata, l'originaria manifestazione del Bene (centro) non consiste solo nell'universalità/unità di un *Essere* meramente oggettivo (sfera), ma anche, e sullo stesso piano, in una *pluralità* di *individuali* centri di (auto)coscienza, di *soggettività noetica* (i punti della superficie della sfera), ovvero di *intelletti* che da un lato sono capaci di percepire immediatamente, istantaneamente e totalmente quell'originario Essere, dall'altro – non essendo la loro reciproca relazione mediata dal tempo e dallo spazio – sono reciprocamente intelligibili, ossia reciprocamente trasparenti. L'immagine della sfera di luce noetica può, dunque, spiegare perché nell'analogia fra il Bene e il sole la manifestazione originaria del Bene – ossia il mondo noetico, il mondo delle Idee – venga presentata non solo come Idea (*ιδέα*) in quanto *νοητόν*, ma anche come Intelletto (*νοῦς*), senza che uno dei due termini venga percepito come gerarchicamente superiore all'altro (*Resp.* 508b12-c2). E può spiegare anche perché in *Resp.* 508e-509a5 la generatività noetica del Bene venga connessa tanto alla *verità*, alla *ἀλήθεια*, quanto alla *scienza/conoscenza*, alla *ἐπιστήμη/γνώσις*, anche in questo caso senza che uno dei due termini venga percepito come superiore all'altro: nel mondo noetico l'oggettivo, incondizionato *non-nascondersi*,

12. Si veda *Liber XXIV Philosophorum* II, a cui va connessa la XVIII, secondo cui Dio è una sfera in cui le circonferenze sono tante quanti sono i punti. Sull'immagine proposta nel *Liber*, e sulla sua ricezione, sia sufficiente rinviare ai recenti contributi di P. Lucentini, "La sfera infinita e la fortuna della seconda proposizione del *Libro dei XXIV filosofi* nel medioevo", in Totaro-Valente, *op. cit.*, 1-11; A. Beccarisi, "«Deus est sphaera intellectualis infinita»: Eckhart interprete del *Liber XXIV philosophorum*", in Totaro-Valente, *op. cit.*, pp. 167-192.

la ἀλήθεια, l'ἰδέα del Bene, si manifesta in immediata, istantanea unità con la coscienza/conoscenza/scienza di quel non-nascondersi, vale a dire la *visibilità*, l'ἰδέα del Bene è immediatamente piena *visione* di quella visibilità¹³.

A partire dall'immagine della sfera di luce noetica il cosmo noetico, il mondo delle Idee, non si presenta come un mondo di astratti universali, ma come originaria, immediata *unità plurale* di essere e coscienza/-e¹⁴, nella quale ogni ente è allo stesso tempo piena coscienza di sé e piena coscienza non solo di ogni altro ente, ma anche della *totalità* in cui vive; totalità che, a sua volta, sarà – in congruenza con la logica di questa immagine – pienamente cosciente di sé. Nell'orizzonte qui apertosi l'originaria manifestazione del Bene sembrerebbe coincidere, pertanto, con il supremo Vivente noetico caratterizzato nel *Timeo*: con il supremo Vivente che abbraccia in sé ogni altro vivente noetico, ovvero è la totalità uni-plurale dei viventi noetici (30c7-8)¹⁵. Saremmo, insomma, in una prospettiva affine a quella che Plotino apre in *Enneade* V 8 (31), 4, 4-11, dove caratterizza la trasparenza reciproca degli enti noetici: qui il mondo noetico è una realtà in cui tutti gli enti sono trasparenti (διαφανῆ πάντα), dunque ogni ente è pienamente manifesto per ogni altro fin nell'interiorità, e tutte le cose sono pienamente manifeste per ogni ente (πᾶς παντὶ φανερός εἰς τὸ εἶσω καὶ πάντα); e ciò avviene perché la luce noetica è trasparente rispetto a se stessa (φῶς γὰρ φωτὶ), per cui nel mondo noetico ogni ente ha in sé tutte le cose (ἔχει πᾶς πάντα ἐν αὐτῷ) e nell'altro vede tutte le cose (ὁρᾷ ἐν ἄλλῳ πάντα), così che tutte le cose sono ovunque, ogni cosa è ogni cosa e ciascuna cosa è ogni cosa (πανταχοῦ πάντα καὶ πᾶν πᾶν καὶ ἕκαστον πᾶν), vale a dire

13. È del tutto ovvio che nell'analogia fra il sommo Bene e il sole Platone, geniale poeta di immagini, giochi consapevolmente tanto con la dimensione etimologica di ἀλήθεια – α- privativo più la radice di λανθάνω – quanto col significato letterale di ἰδέα – legato alla radice (v)id- presente in εἶδον e οἶδα –, per evidenziare il carattere incondizionatamente manifestativo, vale a dire il rendersi visibile senza residui da parte del sommo Bene, legato al suo essere intrinsecamente privo di φθόνος. In questo contesto non è possibile soffermarsi sulle metafore visive che pervadono l'intera opera di Platone. Per qualsiasi approfondimento relativo a questo tema basti qui rinviare all'ampia monografia di L. Paquet, *Platon. La médiation du regard*, Leiden, 1973; Napolitano Valditara, *Lo sguardo*, op. cit.; A. Vasiliu, "La parabole platonicienne du regard", in M. Hochmann-D. Jacquart (dir.), *Lumière et vision dans les sciences et dans les arts*, Paris, 2013, pp. 1-44.

14. Sulla autocoscienza come peculiarità degli enti noetici si vedano F. P. Hager, *Der Geist und das Eine. Untersuchungen zum Problem des Wesensbestimmung des höchsten Prinzips als Geist oder als Eines in der griechischen Philosophie*, Bern-Stuttgart 1970, pp. 5-156; W. Schwabe, "Der Geistcharakter des 'Überhimmlischen Raumes'. Zur Korrektur der herrschenden Auffassung von *Phaidros* 247c-e", in Th. A. Szlezák-K. H. Stanzel (hrsg.), *Platonisches Philosophieren. Zehn Vorträge zu Ehren von H. J. Krämer*, Hildesheim-Zürich-New York, 2001, pp. 181-331.

15. Sui vari aspetti della realtà noetica nel *Timeo* si veda l'efficace messa a punto in F. Ferrari, "Intelligenza e intelligibilità nel *Timeo* di Platone", in J. Dillon-M. E. Zovko (eds.), *Platonism and Forms of Intelligence*, Berlin, 2008, pp. 81-104.

la totalità dell'Intelletto è presente e trasparente in ogni ente noetico. Anche il quadro delineato da Plotino riguardo alla vita del mondo noetico sembra presupporre, dunque, come l'analogia platonica fra il sommo Bene e il sole, l'immagine della sfera di luce noetica; in questa direzione va chiaramente, del resto, l'esplicito riferimento all'autotrasparenza della luce noetica¹⁶.

Quanto evidenziato finora mostra, dunque, che le lacune lasciate da Platone nell'esposizione dell'analogia fra il Bene e il sole potrebbero rinviare ad una dinamica concettuale quanto mai complessa, almeno se si tenta di dare una risposta organica alle domande 2) e 3) formulate all'inizio di questo lavoro. Che Platone potesse presupporre una dinamica così complessa non è, secondo la mia percezione, ipotesi assurda, neanche se si guarda alla tradizione filosofica che lo precede. Uno dei punti di riferimento – non solo critico o polemico – più rilevanti per la sua prospettiva ontologica, ovvero Parmenide, nella propria caratterizzazione dell'Essere sembra, infatti, andare nella direzione di un'immagine affine a quella esplicitata in questa sede: poiché implica un limite, per Parmenide l'Essere è come una sfera (28 B 8, 43-44 Diels-Kranz: αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ / πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ), ovvero è identico a partire da ogni punto (*ibid.*, 49: οἱ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει); e poiché non è originato o principiato/iniziato, e, quindi, trascende passato e futuro, l'Essere è immediatamente la propria totalità, unità e continuità (*ibid.*, 5-6: νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, / ἔν, συνεχές; si veda pure 9-11), ossia la propria immediata relazione e unione con se stesso (*ibid.*, 23-25: πᾶν δ' ἑμπερόν ἐστιν ἐόντος. / τῷ ζυνεχές πᾶν ἐστὶν· ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει). La sfera dell'Essere sembra rinviare, dunque, ad una pluralità infinita. Una pluralità viene presupposta, infatti, dalle nozioni di continuità, omogeneità, totalità, autorelazionalità e onnidirezionalità dell'Essere¹⁷. E questa pluralità

16. Per quanto ne so, finora *Enneade* V 8 (31), 4, 4-11 non è mai stato connesso dagli interpreti con l'immagine della sfera di luce noetica. Sulla metafisica plotiniana della luce in generale si veda l'ottima messa a punto in W. Beierwaltes, "Plotins Metaphysik des Lichtes", in C. Zintzen (hrsg.), *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt, 1977, pp. 75-115, originariamente in *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 15 (1961), pp. 334-362. Sull'immagine del cerchio e della sfera nella filosofia plotiniana cfr. R. Ferwerda, *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen, 1965, pp. 28-35; Chr. Tornau, *Plotin Enneaden VI 4-5 [22-23] Ein Kommentar*, Stuttgart-Leipzig, 1998, pp. 370-376; R. Chiaradonna, "L'analogia del cerchio e della sfera in Plotino", in Totaro-Valente, *op. cit.*, pp. 13-35.

17. Nell'interpretare l'ontologia parmenidea come monismo pluralistico concordo con prospettive come quella di M. Untersteiner, *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1958; P. K. Curd, *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton, 1998 [Las Vegas 2004²]; L. Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, Milano, 2003, pp. 308-310 (in questi contributi, però, è assente qualunque rinvio al poter integrare la sfera di luce nell'esegesi di Parmenide). Ritengo, dunque, esatte le interpretazioni neoplatoniche dell'ontologia parmenidea, secondo cui l'Essere parmenideo non è l'assolutamente Uno (cfr. l'ottima trattazione in M. Abbate, *Parmenide e i neoplatonici. Dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Alessandria, 2010, pp. 115-253). Non credo si debba interpretare οὐδὲ

sarà infinita non nel senso di un infinito potenziale, ma di un infinito attuale, concetto congruente con la nozione di limite che Parmenide presuppone: attuale in quanto eternamente ed istantaneamente presente a sé, quindi trascendente tempo e spazio, nonché ogni nozione di inizio¹⁸.

Proprio la sfera dell'Essere parmenideo, caratterizzato da autorelazionalità/pluralità, potrebbe aver ispirato Platone a percepire la manifestazione del Bene come sfera in cui la totalità e ogni componente si trovano in immediata e trasparente relazione tanto con se stessa quanto con ogni altra componente. Certamente questa è solo – come tutto quanto detto finora intorno al possibile rapporto della filosofia platonica con l'immagine della sfera di luce – un'ipotesi. In ogni caso – sia concessa questa osservazione – anche le semplici ipotesi possono essere più interessanti e stimolanti rispetto al silenzio di fronte alle domande che l'esposizione dell'analogia fra il Bene e il sole lascia senza risposta.

III. Dalla luce noetica alla luce fisica

Sempre sul terreno delle ipotesi si deve rimanere per tentare di dare una risposta alla domanda 4) formulata all'inizio di questo lavoro: alla domanda che riguarda il perché il Bene nella *Repubblica* viene indicato non solo come origine del mondo noetico, ma anche come origine di realtà *fisiche, materiali*, quali sono il sole e la luce visibili (cfr. 508b12-13; cfr. 517c3-4)¹⁹.

Una risposta può essere tentata se ci concentriamo ulteriormente sull'immagine della sfera di luce noetica, soffermandoci sui punti che non sono il centro originario, ma la sua istantanea manifestazione²⁰. In questo momento, dunque,

διαιρετόν ἐστιν di fr. 8, 23 come esclusione di ogni differenza/alterità (cfr. invece Abbate, *op. cit.*, pp. 22-25, nonché, in generale, la radicale difesa di un'interpretazione della filosofia parmenidea come monismo assoluto *ibid.*, pp. 3-76): qui viene semplicemente evidenziata la *non divisibilità* dell'Essere, ossia il fatto che riguardo all'Essere non può essere ammesso alcun concetto di *separazione* fra parti; ciò, però, non implica l'esclusione di una qualsiasi pluralità o alterità/differenza fra parti.

18. Un legame fra la sfera dell'Essere parmenideo e la sfera in cui ogni punto è centro viene già presupposto in A. Vasiliu, "L'économie de l'image dans la sphère intelligible (sur un sermon d'Alain de Lille)", *Cahiers de civilisation médiévale* 41 (1998), pp. 257-279, in particolare p. 259. Che Parmenide possa aver percepito l'Essere come sfera di luce non fisica lo mostra l'*incipit* del suo poema, che inscena il viaggio di Parmenide come viaggio, appunto, verso la luce (28B1, 10 Diels-Kranz), ossia verso una dimensione trascendente i confini di giorno e notte (*ibid.*, 11), e, quindi, ogni nozione di tempo e spazio.

19. Sulla necessità di non intendere questa indicazione come vagamente metaforica si vedano L. C. H. Chen, *Acquiring Knowledge of the Ideas. A Study of Plato's Methods in the Phaedo, the Symposium and the Central Books of the Republic*, Stuttgart, 1992, pp. 94-95; Szlezák, *Die Idee, op. cit.*, p. 69.

20. Per le riflessioni di queste pagine si vedano pure Lavecchia, *Das Ich und das Gute, op. cit.*, pp. 28-30 e *id.*, *Generare, op. cit.*, pp. 63-67.

non dovremo concentrarci sull'irraggiarsi dell'originario centro di luce – del Bene –, ossia sulla sfera che quel centro istantaneamente genera, ma sull'infinito impulso a irraggiarsi peculiare di *ogni altro* punto della sfera che non sia il centro originario: sull'impulso manifestativo dei punti/centri di luce che formano la circonferenza di quella sfera. Impulso presente in quei punti perché anche quei punti sono, appunto, *centri di luce*, in quanto sono immagini del Bene. Ora, pur essendo, come quello del Bene, infinito, l'impulso di quei punti si manifesta *determinato* dall'identità dei punti che lo generano: determinato dal fatto che quei centri non sussisterebbero se non fossero generati dal centro originario. Infatti, l'originario centro di luce ed il suo manifestarsi ha solo in se stesso la propria origine, mentre gli altri punti della sfera ed il loro manifestarsi hanno nel centro originario la propria radice. In altre parole: nel momento in cui gli altri punti della sfera irraggiano la propria luce, per generare una realtà *altra* rispetto alla sfera noetica, quella luce non è immediatamente originaria; il suo irraggiarsi è, infatti, *mediato* dalla propria relazione col centro originario e, perciò, determinato da una identità, ossia dal proprio generarsi nella relazione col centro originario.

Poiché trascende ogni identità, l'esteriorizzarsi del centro di luce originario, ossia del sommo Bene, è istantanea unità col proprio contrario: unità di infinito esteriorizzarsi e infinito interiorizzarsi, di essere e coscienza. L'esteriorizzarsi infinito degli altri punti della sfera noetica è, invece, determinato dalla propria identità; pertanto rimarrà condizionato da quell'identità, ossia dal proprio essere una esteriorizzazione: all'infinito rimarrà, quindi, un esteriorizzarsi. In termini matematici potremmo dire, perciò, che all'infinito il limite di questo esteriorizzarsi non sarà – come riguardo al centro originario – l'istante manifestarsi dell'unità col suo contrario – un infinito interiorizzarsi –, ma un infinito potenziarsi e *univocizzarsi* della sua esteriorizzazione: appunto un *infinito esteriorizzarsi*. E questo infinito esteriorizzarsi può essere pensato come il rovesciarsi dello *spirituale* nel *fisico*: come generarsi della luce *fisica*, e, quindi, della *materia*. La fisicità, la materialità appare, allora, in questa prospettiva, come il limite dell'esteriorizzarsi all'infinito da parte dei punti/centri di luce noetica non originari. Il loro esteriorizzarsi conduce, quindi, ad una separazione di essere e coscienza, ossia alla condizione che caratterizza gli enti incarnati nella realtà visibile.

Nel quadro fin qui delineato la *materia*, la fisicità/corporeità non si rivela, dunque, quale realtà che possa essere percepita in un orizzonte *dualistico* rispetto allo *spirito*²¹. In questa prospettiva la materia, infatti, si genera a partire dalla infinita manifestatività delle realtà noetiche, ossia delle Idee. Come abbiamo visto sopra,

21. Per una messa a punto concernente l'applicabilità o meno di una nozione di dualismo riguardo alla filosofia di Platone, si veda ora L. Candiotti (a cura di), *Senza dualismo. Nuovi percorsi nella filosofia di Platone*, Milano, Milano-Udine, 2015; all'interno del suddetto volume ho preso posizione nella prospettiva dei temi trattati in queste pagine: cfr. S. Lavecchia, "Oltre ogni dualismo. Per una svolta agatologica", *ibid.*, pp. 147-156.

nell'immagine della sfera di luce noetica le Idee sono, infatti, i punti della sfera altri rispetto al centro originario. A partire da questa immagine le Idee, allora, non si presentano come enti gelosamente racchiusi nella propria trascendenza, ma come *centri di manifestatività* del Bene: come *icone del Bene*, che, in quanto tali, sono intrinseco e infinito impulso alla comunicazione, al dono del Bene. Da questo impulso si genera la materia, la fisicità, che, quindi, in questo orizzonte, non è figlia della tenebra, ma figlia della luce, generandosi prima di tutto come *luce* fisica. L'impulso manifestativo delle realtà noetiche, però, ha come fonte originaria il Bene. Perciò il Bene può essere percepito, anche se *mediatamente*, quale origine non solo delle realtà noetiche, ma anche di una realtà fisica/materiale (cfr. 508b12-13 e 517c3-4). L'immagine della sfera di luce noetica si mostra, quindi, pienamente armonica con la prospettiva radicalmente non-dualistica che Platone delinea nell'immagine della caverna. In quell'immagine la soglia della caverna, che marca il limite tra mondo visibile e mondo noetico (*Resp.* 517a8-b6), è, infatti, *aperta*, ossia lascia comunicare fra loro il visibile e il noetico. Allo stesso modo l'immagine della sfera di luce noetica rinvia ad una dinamica in cui la realtà noetica è aperta a manifestarsi anche in una dimensione altra rispetto al proprio essere originario: in una dimensione *fisica*. Questa dinamica è, nella prospettiva di Platone, caratteristica di ogni immagine costruita a partire da nozioni matematiche, perché è caratteristica della dimensione dell'essere in cui, secondo Platone, gli enti matematici dimorano: una dimensione dell'essere che, come mostra l'immagine della linea – non a caso immediatamente successiva all'analogia fra il Bene e il sole (*Resp.* 509d-511e) –, da una parte è aperta verso la luce noetica, dall'altra è aperta verso il mondo visibile; una dimensione, dunque, che opera da soglia fra il mondo noetico ed il mondo sensibile. Proprio a questa dimensione di *soglia* rinviano alcune fra le più rilevanti lacune che caratterizzano l'esposizione dell'analogia fra il Bene e il sole: esse rinviano alla soglia che *differenzia* l'uno ed i molti, l'essere e la coscienza, lo spirito e la materia. Una soglia che nel mondo visibile può *apparire* chiusa, e che, nella prospettiva di Platone, le immagini generate a partire da concetti matematici possono far percepire come, in realtà, aperta: come legata all'unità dinamica ed eterna che uno e molti, essere e coscienza, spirito e materia costituiscono *nel Bene*. Proprio in armonia con la prospettiva di Platone le ipotesi qui proposte si permettono di muoversi anche all'interno di nozioni matematiche²². Quanto queste ipotesi siano armoniche con il pensiero di Platone non lo rivela alcuna testimonianza, né diretta né indiretta, riguardante la filosofia platonica. Ma proprio in questo consiste il fascino del leggere i dialoghi di Platone: nella sfida a scoprire *il coraggio dell'interpretazione*.

22. Una profonda prima introduzione all'orizzonte metafisico in cui Platone colloca l'esercizio della matematica si può trovare nella ancora fondamentale trattazione di E. Cattanei, *Enti matematici e metafisica. Platone, l'Accademia e Aristotele a confronto*, Milano, 1996 (con ricca bibliografia).

www.polirom.ro

Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. BOX 266
700506, Iași, Tel. & Fax: (0232) 21.41.00; (0232) 21.41.11;
(0232) 21.74.40 (difuzare); E-mail: office@polirom.ro
București, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A,
sc. I, et. 1, sector 4, 040031, O.P. 53
Tel.: (021) 313.89.78; E-mail: office.bucuresti@polirom.ro

Tiparul executat la S.C. ADI CENTER S.R.L.
