



Fausto Moriani

LA COMUNICAZIONE DEL BENE IN PLATONE

INTERVENGO IN QUESTO BEL CICLO DI INCONTRI sull'etica della comunicazione¹ – promosso dall'Istituto Superiore di Scienze religiose «Beato Gregorio X» di Arezzo, dalla sua direttrice Donatella Pagliacci e da Anselmo Grotti² – invertendo i termini della questione, cioè affrontando la comunicazione dell'etica, ovvero più direttamente del bene, come chiedeva che si dicesse Wittgenstein, con ostentata semplicità, nella celebre conferenza del 1929 agli «Heretics»³.

In questa inversione mi farò guidare dal clima spirituale evocato da una pagina di un altro filosofo contemporaneo, Robert Nozick (1938-2002). Robert Nozick è stato un filosofo tanto grande quanto aspro, per nulla conciliante. In ragione di quest'asprezza, tanto più impressiona e quasi commuove, nelle ultime pagine di una delle sue opere più belle e meno inospitali per il lettore – *Examined Life* del 1989, socraticamente dedicata alla vita pensata, oltre che vissuta –, l'immagine autobiografica del filosofo adolescente che passeggia per le strade di Brooklyn immerso nella lettura della *Repubblica* di Platone (427-348 a.C.). Nozick, a suo dire, non comprendeva granché di quelle pagine antiche, ma era già consapevole che lì si giocasse una partita decisiva, quella più generale della filosofia. Il cuore della filosofia è per Nozick una promessa: «Tanto tempo fa la filosofia promise di darci più che dei semplici contenuti di pensiero»⁴. La filosofia, dunque, mantiene la sua promessa quando non fornisce contenuti di pensiero, soluzioni, nozioni, approdi concettuali. La filosofia fa dell'altro: in parte fa molto di meno, in parte fa molto di più. Platone adempie a questa promessa interessandosi al bene, ma, appunto, senza dare al bene un contenuto, senza riempirlo di indicazioni o meno che mai di precetti.

¹ E, dunque, mantengo di proposito il tono dell'esposizione.

² Che ringrazio.

³ L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni*, a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1967, 5-18. È difficile resistere alla tentazione di un ennesimo parallelo tra Platone e Wittgenstein, entrambi protagonisti di una conferenza sul bene spiazzante per gli uditori. Sulla conferenza di Platone, Aristosseno, *Elementi di musica II* 39-40.

⁴ R. Nozick, *La vita pensata. Meditazioni filosofiche*, a cura di G. Boringhieri e con una prefazione di S. Veca, BUR, Milano 2004, 316.



Fausto Moriani

Questa dimensione peculiare del bene platonico si apprezza pienamente se s'interpreta il bene nella prospettiva della comunicazione, un tema che Platone esplicitamente tratta almeno in due luoghi della sua opera, nel *Fedro* e nella *Settima lettera*⁵. Nel *Fedro* egli condanna la scrittura, attraverso un racconto pseudoegizio, il mito di Theuth e Thamus: la scrittura, interrogata, non risponde, attaccata, non sa difendersi, si chiude in un silenzio tanto maestoso quanto sterile e non sa nemmeno selezionare i propri lettori, rivolgendosi a tutti indistintamente, anche a chi non ha nulla a che fare con ciò che essa esprime. Nella *Settima lettera*, Platone arriva a sostenere addirittura di non avere scritto nulla, lui che, se non occupasse un posto di assoluto primo piano nella storia della filosofia, lo occuperebbe comunque nella storia della letteratura, per le sue sublimi doti di scrittore; lui che è uno dei pochissimi filosofi antichi di cui ci sia fortunatamente pervenuta l'opera pressoché intera. Anzi, in generale, Platone sostiene che chi scrive finisce per non sapere nemmeno più chi sia, finisce per perdere se stesso, la propria identità⁶. Il fatto è che la filosofia non si scrive nei rotoli di papiro o nei libri, ma nell'anima⁷.

Questa centralità dell'anima nell'esperienza filosofica – anzi, delle anime che si pongono in relazione – emerge chiaramente nella riflessione platonica sul bene condotta proprio in quella *Repubblica* che affascinava il giovane Nozick a passeggio nelle vie di Brooklyn; nel VII libro, precisamente, intorno a quel mito della caverna⁸ su cui hanno esercitato le loro menti e la loro memoria generazioni di studenti, i più autorevoli interpreti di Platone e moltissimi filosofi insigni. È lì che Platone scrive dell'idea del bene. Anzi, accenna all'idea del bene, in termini che sono spesso parsi reticenti, tanto da ispirare un'ermeneutica fortemente integrativa a Martin Heidegger, per il quale «che cosa significhi l'idea del bene non va stabilito semplicemente in base a ciò che viene detto da Platone»⁹; oppure tanto che alcuni studiosi contemporanei hanno ritenuto necessario andare a cercare altrove la concezione platonica del bene, in dottrine non scritte e quasi segrete, che Platone insegnava e non scriveva e che Aristotele nella *Fisica*¹⁰ chiamò – con un'espressione che, a mio parere, esprime semplicemente un fatto e non un valore – *agrapha dogmata*, dottrine non scritte, appunto. Sono stati, anzi, questi studiosi (la cosiddetta scuola di Tubinga¹¹)

⁵ Rispettivamente in 274^{css} e 341^{bs}.

⁶ Un passaggio (341b) a mio parere decisivo, a cui invece si presta di solito poca attenzione: «So che anche altri hanno scritto su questi stessi argomenti; ma chi sono neppure loro lo sanno».

⁷ Mi limito a ricordare, in proposito, la decisiva monografia italiana di F. Trabattoni, *Scrivere nell'anima*, La Nuova Italia, Firenze 1994, ora disponibile anche in versione digitale, con nuova *Introduzione*: http://www.lettere-filosofia.unimi.it/files/_ITA_/Filarete/154.pdf.

⁸ 514^{ass}.

⁹ M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, a cura di K. Held, ed. it. a cura di G. Moretto, Il Mulino, Genova 1990, 218-219.

¹⁰ 209b14-15.

¹¹ Per un approfondimento del paradigma della Scuola di Tubinga: H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta di documenti fon-*



La comunicazione del bene in Platone

a interpretare il bene platonico alla luce della concezione platonica della comunicazione: siccome Platone condanna la scrittura, allora non ha scritto granché sulla cosa più importante per lui e per tutti, sul bene, ma l'ha appena accennato. Non si discute qui la legittimità di quest'autorevolissima linea d'interpretazione. Semplicemente, se ne percorre un'altra, quella del sedicenne Nozick a passeggio con un libro di filosofia in mano, creditore di un'impegnativa e apparentemente un po' vaga promessa antica. Scegliere quel modo, diciamo così, adolescenziale significa, stasera qui ad Arezzo, non tanto collegare la questione del bene alla questione della comunicazione, ma cercare di cogliere il bene platonico nella sua comunicazione o, più esattamente, nella rappresentazione letteraria della sua comunicazione nei dialoghi platonici.

Vorrei arrivare alla comunicazione del bene nella *Repubblica* muovendo dal *Simposio*, il cui fulcro non è il bene, ma un suo parente prossimo nell'area metafisica, forse un suo sinonimo, il bello. È difficile resistere alla tentazione d'interpretare il *Simposio* come il vertice della teoria, pervenuto al quale, lo stesso Socrate, guida fino a quel momento sicura, a Platone non basti più e, come a Beatrice Virgilio, ceda il passo a una donna ispirata e iniziata ai misteri d'amore, Diotima di Mantinea: a chi avrà percorso senza fretta la scala della bellezza, passando da un corpo bello a tanti, dai corpi alle belle istituzioni, dalle istituzioni alle nozioni belle, in ultimo si manifesterà improvviso il bello in sé, puro e scevro di ogni umana memoria di carne e di colore¹². È, semplificando molto, il Platone del neoplatonismo¹³ e, per molti aspetti, proprio attraverso il neoplatonismo e le sue versioni moderne è ancora il nostro Platone.

Non solo non è così nel *Simposio*, ma è il contrario. Non si tratta di un culmine, ma di prime pendici che invitano alla marcia, di un avviamento. Con una formula, il *Simposio* è un protrettico o il *Simposio* è un simposio, cioè un genere letterario diverso dal dialogo, espressione di una forma di vita sociale codificata da regole e storicamente determinata¹⁴. Per quello che qui interessa, regole di comunicazione. Di ciò si era accorto Michel de Montaigne, nel contesto di una riflessione finissima sul rapporto tra filosofia e occasione, potremmo dire sull'occasione del bene:

damentali in edizione bilingue, introduzione e traduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1987²; T.A. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, introduzione e traduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1989²; Id., *Come leggere Platone*, presentazione di G. Reale, Rusconi, Milano 1991; K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Ernst Klett, Stuttgart 1968²; K. Gaiser, *La dottrina non scritta di Platone: studi sulla fondazione sistematica e storica delle scienze nella scuola platonica*, presentazione di G. Reale, introduzione di H. Krämer, traduzione di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 1994; Id., *Testimonia platonica: le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone*, introduzione e impostazione grafico-tipografica di G. Reale, traduzione, indice e revisione dei testi di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 1998.

¹² 201dss.

¹³ Mi è grato ricordare Francesco Adorno e il suo insegnamento sui molti Platone, per esempio nell'*Introduzione a Platone*, Laterza, Roma-Bari 2008.

¹⁴ Cf., in prima battuta, AA. VV., *Poesia e simposio nella Grecia antica. Guida storica e critica*, a cura di M. Vetta, Laterza, Roma-Bari 1983.



Fausto Moriani

E quando Platone ha invitato la filosofia al suo convito, vediamo come essa intrattiene gli astanti in modo leggero e adatto al tempo e al luogo, nonostante i suoi ragionamenti più elevati e più salutarî¹⁵.

Socrate, in effetti, calato in un simposio, trovandosi in una situazione non del tutto sua, trae profitto da un'occasione di per sé lontana dal sapere autentico. Socrate cerca di rendere il simposio il più possibile simile o contiguo al dialogo e, dove non può, con urbanità ne accetta i ritmi e le regole – gli applausi, i complimenti, gli scoppi di risa, le irruzioni ebbre e passionali – ma scaricando ogni responsabilità su quella Diotima piena di fascino, di cui ripete fedelmente i ragionamenti sull'amore, persuasivi e ben fatti, come ella un giorno glieli propose, incantandolo, istruendolo e persuadendolo. In realtà, lo scopo del *Simposio* non è la persuasiva verità sull'amore, che comprensibilmente tanto ancora seduce il lettore, ma quell'inizio di dialogo in 199b-201c, che riesce all'apparenza arido e meccanico, in un contesto tanto vario prima e tanto ispirato poi, ai limiti dell'entusiasmo. In quell'inizio di dialogo, Socrate chiede a Fedro la facoltà di porre domande ad Agatone, cercandone l'assenso. Sono quelle piccole domande e quegli accordi che condizionano la verità di Diotima, aprendola alla dialettica: «Il discorso, dunque, che costei pronunciò, cercherò di riferirvelo – partendo da ciò che è stato concordato fra me e Agatone»¹⁶. Platone ammette verità persuasive e allotrie, purché suscettibili di coordinazione dialettica. In fondo, l'obiettivo di Socrate è la comunicazione con una persona e con la concezione della verità e della parola che essa in quel momento incarna¹⁷, Agatone; e per catturarlo alla filosofia, egli s'inserisce nei ritmi del simposio, ritagliandosi propri spazi e proprie regole. Platone gioca con le pause del simposio e con i nomi dei simposiasti che le evocano (Pausa-nia¹⁸) e addirittura gioca con una pausa inelegante, il singhiozzo di chi ha mangiato troppo o troppo alla svelta. Non è qui il caso di ripercorrere tutte le pause con cui gioca la scrittura platonica, ma l'intero *Simposio* si apre, in effetti, con una specie di pausa, anzi con un ritardo non giustificato e poco educato: racconta Apollodoro a un amico che Aristodemo incontrò Socrate che si recava a cena da Agatone e che Socrate lo invitò ad accompagnarlo; durante il percorso verso la casa di Agatone, Socrate è preso dai suoi pensieri e rallenta, sosta, invita Aristodemo a precederlo; Aristodemo, con imbarazzo, giunge a casa di Agatone addirittura prima di chi l'ha invitato e Socrate non solo ritarda, ma rimane fermo e immobile nell'atrio per metà cena, anche se un po' meno a lungo del solito, perché la temperanza di Socrate sa gestire anche gli eccessi e le proprie intempe-

¹⁵ M. de Montaigne, *Saggi*, a cura di F. Garavini, Mondadori, Milano 1970, I, I, c. XXVI, 218.

¹⁶ 201 d 5-6.

¹⁷ Una concezione gorgiana, secondo E. Bieda, *Gorgias en el Banquete de Platon*, in «Elenchos» XXXI (2010), 213-241.

¹⁸ 185c 4.



La comunicazione del bene in Platone

ranze¹⁹. Quel simposio è, in effetti, uno dei più adatti a trasformarsi in occasione di esercizio della filosofia, perché i convitati, spossati da recenti banchetti, sono intenzionati a bere con moderazione e tengono in tanta considerazione le armonie intrinseche del discorso umano da decidere di allontanare la flautista²⁰ che avrebbe dovuto accompagnarle. Socrate non si accontenta né di queste concessioni né del ritardo, ma arrivato al suo turno, prende tempo e si finge ammutolito e impietrito²¹. Così impone ad Agatone un dialogo per brevi domande e brevi risposte. L'ultima pausa che Socrate impone al simposio è proprio il discorso affascinante di Diotima, che si presenta nella forma di una lunga e stimolante pausa concessa alla ragione dialettica di Agatone che ha mosso i suoi primi passi, un respiro inebriante della ragione. Socrate sceglie una patria per Agatone, un orizzonte che custodisca e sostenga i suoi primi successi nella dialettica:

Quanto a te, comunque, ormai ti lascerò in pace; ma il discorso intorno a Eros, che un giorno udii da una donna di Mantinea, Diotima; la quale era sapiente e in queste cose e in molte altre... il discorso, dunque, che costei pronunciò, cercherò di riferirvelo – partendo da ciò che è stato concordato fra me ed Agatone – io stesso con le mie forze, per quanto ne sarò capace²².

Devono essere valutate le reazioni e la partecipazione di Socrate al discorso erotico di Diotima. Per Socrate la donna di Mantinea è una consumata sofista, maestra della persuasione. Lo stesso metodo che ella adotta per esporre la verità su amore, ricorrendo a domande e risposte, non è, di per sé, socratico. Più volte Platone ricorda che i sofisti sapevano anche interrogare e rispondere²³ per essere persuasivi. L'interrogatorio di Diotima diventa socratico e dialettico solo in quanto Socrate lo ripete con Agatone. Nella ripetizione, i meccanismi della persuasione – categoria entro i cui termini Socrate insiste a circoscrivere il discorso di Diotima – diventano dialettica: il metodo platonico non è enumerazione di regole ordinate in progressione di efficacia e dignità, ma ripetizione di situazioni di conoscenza e, drammaticamente, identificazione di destini filosofici. Il rapporto tra Socrate e Agatone, avvalendosi del discorso della straniera di Mantinea avvolta nel mistero, è avviamento alla dialettica, non il rapporto tra Socrate e Diotima come si sviluppò quando ebbe luogo. Quello fu un rapporto del tipo univoco che lega il discepolo al proprio maestro. Non è un caso che, dell'intero discorso di Diotima, Socrate utilizzi con Agatone, ripetendolo, solo la sezione confutatoria, in cui Diotima poneva domande a Socrate

¹⁹ 175a. Cf. H.G. Wolz, *Philosophy as Drama: an approach to Plato's Symposium*, in «Philosophy and Phenomenological Research» XXX (1970), 323-353.

²⁰ 176e.

²¹ 198c.

²² Seguiamo qui di seguito quel discorso, passo passo.

²³ Per esempio, *Protagora*, 329b, 334 e, 335b-c; *Teeteto* 167d; *Sofista* 225b, 268b.





Fausto Moriani

(Socrate, poi, ad Agatone) sulle sue opinioni in materia d'amore, per verificarne l'attendibilità. Al contrario, le domande curiose di Socrate a Diotima, implicando un atteggiamento didascalico da parte della straniera di Mantinea, la sapientissima, sono dialetticamente irrilevanti, perché non ripetibili. Il solo atteggiamento possibile di fronte alla massima sapienza è la stupita meraviglia dell'allievo, laddove la meraviglia che interviene è più il frutto che il seme del rapporto, a differenza di quanto sostenuto da Platone stesso nel *Teeteto*²⁴ e da Aristotele nella *Metafisica*²⁵, rispetto alla scaturigine della filosofia. Un frutto meraviglioso che, per essere colto, richiede facoltà divinatorie oppure supplementi di chiarezza e d'informazione. In un certo senso, Platone promuove ed enfatizza letterariamente il discorso di Diotima per rimuoverlo dialetticamente, laddove la rimozione è precisazione dei confini:

A queste dottrine d'amore, orbene, anche tu, forse, o Socrate, potrai essere iniziato; ma al grado perfetto e contemplativo dei misteri d'amore cui tendono il resto delle cose dette prima, quando si segua correttamente la strada, non so se tu sarai capace di esserlo.

Ci sono dei gradi, una strada da percorrere, un'iniziazione da vivere e una visione finale. È il linguaggio tecnico della tradizione orfica: la visione suprema dei misteri a pochissimi riservata. Nulla è perso o razionalisticamente avvilito di quell'origine, niente è negato del suo peso nella civiltà ellenica. Il discorso è di Diotima, non di Socrate. Non c'è rozza razionalizzazione di quella cruciale esperienza. Tutto è, però, trasformato dalla dialettica. La filosofia guadagna tanti colpi quanti Socrate ne perde sul cammino della sapienza. Giorgio Colli, introducendo la propria elegante e simpatetica versione italiana del *Simposio* – da cui sono tratte qui le citazioni –, è attratto dal mito esclusivo della giovinezza e della musica, più al modo di Nietzsche e di Schopenhauer che di Platone, e nota che il *Simposio* s'impone di preferenza su chi è giovane, come la musica, cioè prima di ogni riflessione²⁶. In effetti, il *Simposio* è per Agatone e per chi spiritualmente gli somiglia. Colli, a ben guardare, nota un limite. Il limite di un capolavoro, che è tale perché non tradisce quel limite, ma lo compie. Il limite lo svela Alcibiade a Erissimaco, riferendosi alle parole di Socrate, cioè anche al discorso di Diotima come Socrate lo ha usato: «Non sai, piuttosto, che è tutto il contrario di quello che ha detto?»²⁷.

Muovendo da una rilettura del *Simposio*, non vorrei aver dato l'impressione di essermi dimenticato del bene. In effetti, quella di lasciarsi dimenticare è una caratteristica del bene platonico che, in un certo senso, lo definisce. Perché il bene, nella *Repubblica*, non è tanto una cosa, quanto una connessione, un mezzo, una situa-

²⁴ 155d.

²⁵ Nel primo libro, 982b.

²⁶ Platone, *Simposio*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1979, 7.

²⁷ 241c-d.





La comunicazione del bene in Platone

zione. Per Platone l'essere è un'idea, cioè non un concetto, un pensiero, ma una cosa che si vede, manifesta, intelligibile, trasparente a sé e alla ragione. Le idee sono iperuranee, cioè letteralmente al di là del cielo e quindi non sottoposte alle leggi dello spazio e del tempo che regolano la vita delle cose sotto il cielo, qui da noi. Quindi, le idee non corrono affannate di qua e di là per qualche mancanza, non si ammalano, non invecchiano, non si sciupano e non muoiono. Eppure non solo esistono, ma si muovono e sono vive. La loro vita consiste nel fatto che esse comunicano, sono in relazione. Come il sole dà vita e visibilità alle cose sotto il cielo, così l'idea del bene, cioè il bene che si vede, la visibilità del bene, dà vita e visibilità alle idee, come un faro o meglio una luce diffusa che illumina le loro relazioni: l'idea dell'uomo non comunica con quella del volo, ma con quella del pensare o del volere; l'idea dell'asino comunica con quella della pazienza, ma non con quella del volo; l'idea dell'essere comunica con tutte le idee, perché le idee esistono per davvero, e via discorrendo, come Platone dimostra nel *Sofista*. Il mondo platonico delle idee non assomiglia alle inquietanti città metafisiche di Giorgio de Chirico, punteggiate dalle vestigia di remote antichità. Somiglia, piuttosto, a una città pulsante di vita e quindi di relazioni. Somiglia a un cervello coi suoi reticoli neuronali. Somiglia – per certi aspetti, non per tutti – alla Rete. Non per tutti gli aspetti, perché la Rete ha degli anfratti molto bui che il bene fa fatica a illuminare. L'idea del bene è una luce, non un contenuto. L'idea del bene è essere come ogni idea, ma il suo essere peculiare consiste nel far essere, nel promuovere, nel suscitare. Il bene è la causa dell'essere, perché dà vita e visibilità alle idee, cioè ai modelli eterni delle cose del mondo. Eppure essa è talmente legata alla comunicazione da trovare nella comunicazione stessa la propria causa.

La *Repubblica*, infatti, è, dal punto di vista del genere letterario, un dialogo, i cui interlocutori sono soprattutto Socrate, Adimanto e Glaucone. Nel corso del dialogo²⁸, Glaucone prende in giro Socrate proprio sull'idea del bene, precisamente sulla sua capacità quasi demonica di risolvere tutti i problemi. Socrate accetta di buon grado la canzonatura e lascia da parte l'idea del bene (di qui la reticenza), per passare alla celebre e altrettanto discussa teoria della linea. Conviene stare un po' su questo passaggio e porre attenzione alla stessa forma di comunicazione che abbiamo considerato rilevante nel *Simposio*, la pausa. La pausa, due amici in conversazione se la possono imporre anche dicendo di non volerla. È il caso di Socrate e Glaucone nella *Repubblica*, quando Glaucone chiede a Socrate di non desistere (il verbo greco è appunto *pauo*) dal descrivere tutte le conseguenze della similitudine tra il bene, principio incondizionato che rende possibili scienza e verità, e il sole che dà vita e visibilità alle cose. Socrate coglie il veleno comico dell'invito di Glaucone, già anticipato da un apprezzamento scettico e canzonatorio sulla potenza iperbolica di quel principio incondizionato che rende possibile tutto, essere e conoscere. Socrate sta

²⁸ Di cui seguiamo qui lo sviluppo tra 53c e 533a.

Fausto Moriani

subito al gioco, coglie il veleno e rinuncia al paragone tra il bene e il sole, passando alla celebre e altrettanto discussa teoria della linea. Il bene-sole ha svolto il suo compito nell'economia del discorso dialettico. Ma, prima di rinunciare, Socrate si concede una precisazione, indicando, paradossalmente, la causa o meglio la condizione logica dell'incondizionato. L'idea del bene, causa di tutto, ha a sua volta una causa: Glaucone stesso, la sua voglia di sapere, di conoscere, interrogando, rispondendo, in benevole reciproche confutazioni dialettiche. Causa in greco si dice *aitios*, che non ha nulla a che fare con il latino *causa*, ma ha tutto a che fare con il greco *aiteo*, che vuol dire domandare. È Glaucone che ha spinto Socrate a esporre ciò che pensa in merito²⁹. È in questa battuta rispettosa della causticità di Glaucone – cui Socrate, in definitiva, è grato, perché consente il progresso del dialogo e della ricerca comune – il nesso tra dimensione verticale della conoscenza, espressa con le metafore vive (l'idea, la luce, il fuoco, il sole, il bene-sole, l'intero mito della caverna), che hanno prevalso nell'immagine storiografica di Platone, e la dimensione orizzontale della comunicazione e della ricerca interpersonale. Non la visione, l'idea, la fonte luminosa sono condizione del linguaggio e, in seconda battuta, del dialogo che se ne avvale, ma il linguaggio, nella forma del dialogo, è condizione dell'incondizionato, metaforicamente del visivo: bocca e orecchio, purché dialoghino, sono prima dell'occhio. È il primato del domandare, quel domandare che era di Glaucone ad Atene e del giovane Nozick a passeggio nelle strade di Brooklyn con la *Repubblica* di Platone tra le mani, perché «tanto tempo fa la filosofia promise di darci più che dei semplici contenuti di pensiero».

Quella promessa, alla fine di questo percorso sulla comunicazione del bene in Platone fra *Simposio* e *Repubblica*, può finalmente risultare meno vaga di quanto possa effettivamente apparire anche a chi ne sia sedotto; si tratta di approfondire un aspetto del rapporto tra *Simposio* e *Repubblica*. Anche nella *Repubblica* Platone adotta la modalità della rimozione attraverso la promozione, pur in termini meno enfatici di quelli messi da Platone in bocca a Diotima nel *Simposio*, e riferendola non al bello, ma al bene. Prima d'introdurre la metafora del bene-sole e l'immagine della caverna, richiesto da Glaucone di parlare finalmente del bene, Socrate esorta lui e i suoi compagni ad accontentarsi dei frutti del bene, perché il bene eccede le sue possibilità, in ordine al dire³⁰. La parentela col *Simposio* è confermata dall'uso, nella *Repubblica*, del termine greco *tokos* per indicare i frutti del bene, così come, nel *Simposio*, l'ultimo livello che Socrate poteva raggiungere era quello del partorire nel bello, che in greco è *tiktein en to kalo*, probabilmente la visione del bello in sé rimanendogli preclusa³¹. La promessa della filosofia, non esauribile in contenuti di pensiero, è forse questa – sostanzialmente pragmatica – di un luogo in cui partorire.

²⁹ 509c.

³⁰ 506e-507a.

³¹ 206cs.