

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, en prensa, aceptado para publicación tras revisión por pares doble ciego.
ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon.431741>

Licencia [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España \(texto legal\)](#). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales; iii) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso.



Sobre la «asombrosa trascendencia» de la Idea de Bien en la *República* de Platón

On the «Amazing Transcendence» of the Idea of Good in Plato's *Republic*

BEGOÑA RAMÓN CÁMARA*

Resumen

El objetivo de este trabajo es contribuir a clarificar el sentido de la tesis de la trascendencia del Bien ($\tau\acute{o}$ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$) apuntada en la *República* de Platón. Frente a algunas lecturas contemporáneas de corte neoplatónico, pero también frente a algunas otras opuestas a ellas, proponemos interpretar el pasaje vinculando la tesis de la trascendencia del Bien con la condición de primer principio ($\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$) y de máxima potencia ($\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) que Platón adscribe a la Idea de Bien, así como con su doctrina de la autosuficiencia absoluta del Bien.

Palabras clave: Platón, Idea de Bien, trascendencia, funciones del Bien, autosuficiencia, *República*, *Banquete*.

Abstract

The aim of this paper is to contribute to clarify the meaning of the thesis of the transcendence of the Good ($\tau\acute{o}$ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$) pointed out in Plato's *Republic*. Against some contemporary readings of a Neo-Platonic nature, but also against others that are opposed to these, we propose to interpret the passage by linking the thesis of the transcendence of the Good with the condition of first principle ($\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$) and maximum power ($\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) that Plato ascribes to the Idea of Good, as well as with his doctrine of the absolute self-sufficiency of the Good.

Keywords: Plato, Idea of Good, transcendence, functions of the Good, self-sufficiency, *Republic*, *Symposium*.

Recibido: 11/06/2020. Aceptado: 07/08/2020.

* Universidad Autónoma de Madrid. Investigadora Juan de la Cierva. begonia.ramon@gmail.com
Sus líneas de investigación principales son la historia de la filosofía antigua y la filosofía de L. Wittgenstein.

1. Objetivo del presente texto

Platón introduce la trascendencia de la Idea de Bien (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) en un extraño y oracular pasaje de la *República* en el que viene tratando de la función ontológica que atribuye a la Idea de Bien¹, concretamente en aquel momento en que Sócrates se detiene a advertir que «el Bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquélla en cuanto a dignidad y poder» (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος) (*Resp.* 509 b). A lo cual sigue la respuesta de Glaucón que, admirado, exclama con mucha gracia: «¡Por Apolo! ¡Qué asombrosa trascendencia!» (δαιμονίας ὑπερβολῆς) (509 c)².

El objetivo que nos proponemos es contribuir a la clarificación del sentido de esta afirmación de Sócrates sobre la trascendencia de la Idea de Bien, sin duda una de las más célebres, pero también más oscuras, de la filosofía platónica. Para ello comenzamos insertando la tesis de la trascendencia de la Idea de Bien en su marco propio y adecuado –la teoría de las Ideas– y analizándola a la luz de este contexto. Ello nos da pie a hacer una revisión crítica de algunas interpretaciones contemporáneas de corte neoplatónico de dicha tesis.

Frente a éstas, pero también frente a otras interpretaciones opuestas a ellas que, en nuestra opinión, yerran igualmente sobre el sentido de la tesis platónica, al mermar buena parte de su significado, proponemos vincular la tesis sobre la trascendencia con las funciones que cumple la Idea de Bien en la filosofía de Platón, en tanto que primer principio y condición de posibilidad del ser y del saber. Ligada a ello está la necesidad metodológica de que, por así decirlo, «el desasosiego dialéctico» que suscita la fundamentación de la ontología y la epistemología pueda apaciguarse alcanzando un anclaje, un punto de apoyo o fundamento último de la cadena de razones y justificaciones.

Por último, tratamos de mostrar la importancia de cierto *páthos* místico de Platón y de su teoría de la autosuficiencia absoluta del Bien a la hora de arrojar luz sobre

¹ Para una relación de las principales afirmaciones sobre el Bien hechas en la *República*, véase G. Seel, «Is Plato's Conception of the Form of the Good Contradictory?», pp. 168-172, G. Santas, «The Form of the Good in Plato's *Republic*», pp. 232-241 y Th. A. Szlezák, *Die Idee des Guten in Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern*, pp. 111-112.

² Sobre la reacción de Glaucón véase P. Friedländer, *Platon*, Bd. I, p. 157 y J. Adam, *The Republic of Plato*, vol. II, p. 62.

el sentido de la enigmática tesis sobre la trascendencia del Bien. Y es que pensamos que este *páthos* es la clave para comprender que la tesis de la ultramundaneidad del Bien no habla del eclipse de la esencia del Bien, como querían los neoplatónicos, y sí, en cambio, de que el tipo de realidad que es no puede igualarse ni rebajarse a ninguno de los sentidos en que las demás cosas participan de realidad. Se trata de un temple que hace que el filósofo sitúe la Idea que festeja como «lo más dichoso de cuanto es» (526 e) por encima de un mundo que juzga deplorable, y que la libere de todo padecimiento y atadura con el mundo: el Bien no debe conocer más que una serenidad y una impassibilidad eternas, pues un sentimiento de sublime indiferencia es lo propio de un ser incondicionalmente autárquico y perfecto como es el Bien.

2. El Bien y la teoría de las Ideas

En la *República*, Platón toma como punto de partida de la explicación de su concepción del Bien el postulado de la existencia y el saber de las Ideas (507 a-b). Una vez que los interlocutores han mostrado su conformidad en este punto central, se agrega que el Bien es uno de los seres o Ideas, a saber, «el Bien mismo» (αὐτὸ ἀγαθόν) (507 b). Que el Bien sea una Idea apunta, por un lado, a que es algo distinto a las cosas concretas y cambiantes que participan en diversos grados de su naturaleza. Y, por otro, a que tiene las propiedades adscritas a cualquier miembro del mundo de las realidades inteligibles. Entre estos atributos pueden señalarse como los más fundamentales la eternidad, la inmutabilidad, la perfección y también la unidad, puesto que el Bien, al igual que cualquier otra Idea, comporta la unidad o combinación de una pluralidad de rasgos, notas o elementos.

Pero que el Bien tenga los atributos propios de cualquier entidad del mundo de las Ideas también apunta a algo que nos da una primera pista para tratar de descifrar el sentido preciso de la tesis de la trascendencia del Bien. En efecto, si el Bien es una Idea, de entrada cabe sospechar que, con la afirmación de su ulterioridad respecto del ser y del saber, Platón no quiere dar a entender que el Bien no tenga un ser real ni que no sea una realidad inteligible.

Como se sabe, el tipo de exégesis opuesta a ésta tiene a sus espaldas la gran mole de la tradición neoplatónica. Además de en la célebre sentencia de la *República* sobre la ultramundaneidad del Bien, la tradición neoplatónica se apoya en la sentencia del *Parménides* sobre la inefabilidad del Uno, término este último que puede ser considerado como otro de los nombres con que Platón llama a su Idea más alta. La recordamos: «No hay para él [para el Uno], pues, ni nombre, ni enunciado, ni ciencia, ni sensación, ni opinión que le correspondan» (οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα) (*Parm.* 142 a).

Aunque pueda haber cierta verdad en algunos puntos de la interpretación del Bien ofrecida por esta tradición, nosotros pensamos que lo que los textos de la *República* autorizan a afirmar es que *el Bien bordea los límites de lo inteligible, pero cae con todo dentro del mundo de las Ideas*. Y su saber, aunque no puede forzarse, puede en principio sobrevenir, aunque, eso sí, como se dice en la *Carta Séptima*, «a costa de mil esfuerzos» (344 b)³. Otra cosa distinta es que, aún en el caso de que exista y llegue a conocerse, no pueda decirse con total propiedad.

La lectura de corte neoplatónico del «más allá de la esencia» ha encontrado apoyo y desarrollo en intérpretes contemporáneos como H. J. Krämer, quien sostiene la tesis de la trascendencia ontológica del Bien –concepto que identifica con el de Uno–, aunque la defiende, conforme a su método de trabajo característico, apoyándose en la tradición indirecta relativa al Bien platónico, más que en el análisis del propio texto platónico. Su idea principal es que, en el platonismo, la trascendencia del ser no deriva de «un análisis abstracto de la relación del principio del ser con los principados»⁴, sino de su compromiso con el eleatismo, en el sentido de que Platón conserva en cierto sentido «el “dualismo” eleático-zenoniano de ἓν y πολλά»⁵, pero consume a la vez «un importante desplazamiento en el seno de esta disyunción»⁶: «en Zenón el ser era uno, mientras que la multiplicidad de las cosas no eran. En Platón, por el contrario, la multiplicidad de las cosas *son*, y el ser ya no

³ Coincidimos en este punto con el enfoque hermenéutico de I. Lafrance en «Deux lectures de l'idée du Bien chez Platon: *République* 502c-509c», p. 264.

⁴ H. J. Krämer, «ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, *Politeia* 509 b», p. 10.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

es uno, sino muchos. Así, pues, mientras que en Zenón el ὄν caía de la parte del ἔν, en Platón, por el contrario, cae de la parte de los πολλά, que se vuelven de este modo ὄντα⁷. «Ahora bien –continúa Krämer–, como los πολλά se han vuelto ahora ὄντα, el ἔν pasa forzosamente también a la posición opuesta a la de los ὄντα. Así, el ἔν ya no es un ὄν, sino un no-ser. Pero como los πολλά = ὄντα participan del ἔν y pueden existir ante todo gracias a esta participación, el ἔν aparece no sólo como un no-ser, sino ante todo como un más allá del ser. Así, pues, al elevar el valor óntico de la multiplicidad dentro de la disyunción eleática o, dicho de otro modo, al hundir el ser al nivel de la multiplicidad, *lo opuesto a la multiplicidad, el Uno, se vuelve necesariamente un no ser y un más allá del ser, y, en consecuencia, se coloca en una posición ἐπέκεινα τοῦ ὄντος o ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*⁸.

Por nuestra parte, pensamos que la determinación del Bien como ἐπέκεινα τῆς οὐσίας no apunta únicamente a la «absoluta indivisibilidad del Uno, que precede a toda individuación y por tanto a todo ser»⁹. Además, creemos que se habría de tener en cuenta que para Platón «la indivisibilidad» del Bien es una cualidad indisociable de su opuesta, «la autodifusividad» del Bien, esto es, la idea de la fecundidad y la comunicatividad de la naturaleza, que Platón exalta con entusiasmo en el *Timeo*, pero de la cual no hay, sin embargo, rastro alguno en el ensayo de Krämer.

Otra interpretación de corte neoplatónico es la de C. J. de Vogel, quien entiende la tesis de la ultramundaneidad del Bien en el sentido que le confiere el autor de las *Enéadas*. Según ella, el Bien no formaría parte de los νοητά, de los seres inteligibles. No se trataría, afirma, de «un ser, sino de algo *suprarreal*»¹⁰, y, por tanto, el Bien no sería objeto de la νόησις de la misma manera que lo son las «otras» Ideas, ni un objeto susceptible de una definición formal.

Si bien no compartimos una lectura de este tipo, pensamos que el acento que pone Vogel en que, a ojos de Platón, nada en el mundo se identifica con el Bien es importante para la comprensión de la tesis sobre la trascendencia del Bien. En este

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ H. J. Krämer, *Dialettica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico di «Repubblica» VII 534 b 3-d 2*, p. 102, n. 29.

¹⁰ «Surréel», C. J. DE VOGEL, «Encore une fois: le Bien dans la *République* de Platon», p. 56.

sentido, ella resalta el cuidado que pone el filósofo, con el uso del neutro plural en la frase de *Resp.* 534 b-c διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελῶν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν, en advertir que el Bien debe ser distinguido y aislado de *todo lo demás*, de las otras Ideas y de todo en el mundo¹¹. En relación con este aspecto de la teoría, tiene también su importancia que se enfatice la idea de que la *via negationis* (κατ' ἀφαίρεσιν) representa la única vía para determinar la naturaleza del Bien¹². Por nuestra parte, pensamos, de forma parecida a como lo ha planteado E. Berti¹³, que, con la frase «separándola de todas las demás cosas», Platón se refiere, más precisamente, a la separación o al aislamiento de la definición del Bien respecto «de todas las otras posibles definiciones [del Bien que puedan oponerse a la propuesta por el dialéctico], o hipótesis, mediante la refutación de todas estas últimas»¹⁴. Pero reiteramos que el interés en distinguir y aislar el Bien del mundo es algo con peso en la ontología de Platón, y está presente, como mostraremos, en un pasaje del *Banquete* que aduciremos en apoyo de nuestra interpretación del sentido preciso que tiene la tesis de la trascendencia del Bien¹⁵.

Por supuesto, tampoco faltan los intérpretes de Platón que se muestran contrarios a una lectura neoplatonizante del pasaje. En este sentido, F. M. Cornford sostiene que «el Bien no está aquí “más allá del ser”, sino que se trata de una sustancia inmutable (οὐσία), exactamente igual que del “Uno” de Platón se dice que es una οὐσία en *Met.* 987b, 22»¹⁶. Aunque compartimos este punto de vista, el tratamiento que hace Cornford del asunto adolece, en nuestra opinión, de reduccionismo e incomprensión de la teología de Platón y del personal talante místico del filósofo: ni el Bien de la *República*, sostiene Cornford, se puede identificar con el Uno del *Parménides*, ni la trascendencia del Bien guarda relación alguna con un significado religioso ni con una teología negativa, lo cual sería más bien una creación de Plotino

¹¹ *Op. cit.*, p. 52.

¹² *Ibid.*

¹³ E. Berti, «L'idea del bene in relazione alla dialettica», pp. 310-311.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 311.

¹⁵ Es por ello que, pese a que tampoco coincidamos con M. Vegetti en su lectura de corte anti-platónico de la Idea de Bien, somos de la opinión de que lleva razón cuando insiste en «el exilio» del Bien de «este» mundo. Bien se puede afirmar que, en efecto, «la del exilio es ... una dimensión constitutiva del platonismo» («L'idea del bene nella *Repubblica* di Platone», p. 228).

¹⁶ F. M. Cornford, *Platón y Parménides*, p. 202.

que de Platón¹⁷. En torno a la fórmula de *Resp.* 509 b se ha acumulado, por obra sobre todo de los propios neoplatónicos, una atmósfera de «fervor religioso»¹⁸, pero las palabras de Platón «no significan nada más que, mientras que siempre se puede preguntar por la razón de la existencia de algo y la respuesta será que existe por causa de su bondad, no se puede preguntar por la razón de la bondad; el bien es un fin en sí mismo; no hay otra causa final más allá de él»¹⁹. El significado de la célebre fórmula de la *República* es el mismo que el de la exigencia de Sócrates en el *Fedón* conforme a la cual «el orden del mundo debería explicarse haciendo referencia a algún tipo de bien de la totalidad que sería la razón última (αἰτία) del ser de las cosas. La “razón” o “causa” que explica toda la existencia podría describirse como “más allá” de la existencia que explica y, al ser el bien o el fin de esa existencia, sería superior a ella en dignidad»²⁰. Nosotros esperamos mostrar que las palabras de Platón encierran más de lo que la interpretación de Cornford sugiere.

A nuestro entender, también se queda corta, por razones parecidas, la lectura que hace H. F. Cherniss, quien aprobaba la interpretación de Cornford²¹. En efecto, en un contexto en el que está rechazando la validez de la teoría de la derivación de las Ideas a partir de la Idea de Bien (dentro a su vez de un trabajo dedicado al pasaje del libro décimo de la *República* en el que aparece la concepción de un dios fabricante de las Ideas), afirma a propósito de la tesis de la trascendencia del Bien:

En cierto sentido, la Idea de Bien está por encima del Ser, porque en este sentido los bienes son bienes debido a su participación en esa Idea. Al describir la Idea de Bien, Platón tiene en mente la formación de los guardianes; de ahí que esté interesado sobre todo en que tienen que llegar a conocer la fuente de todas las acciones éticas. En consecuencia, hace bien en

¹⁷ *Op. cit.*, pp. 200-204.

¹⁸ *Id.*, p. 201.

¹⁹ *Id.*, p. 202.

²⁰ *Ibid.* Al igual que Cornford, también É. de Strycker sostiene que «el ἐπέκεινα τῆς οὐσίας quiere decir, pues, simplemente que el ἀγαθόν es la αἰτία suprema y la ἀρχὴ τοῦ παντός» («L'idée du Bien dans la “République” de Platon», p. 455. Pese a que el título de este artículo sea general, versa exclusivamente sobre el alcance de la fórmula de la trascendencia del Bien). Y también en su caso llega a esta conclusión a partir de algunas de las enseñanzas que cabe extraer de la autobiografía intelectual de Sócrates narrada en el *Fedón*.

²¹ H. F. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, p. 98, n. 142 y «Some War-Time Publications Concerning Plato», p. 173.

subrayar la dignidad e importancia de la Idea de Bien, puesto que ésta es la causa de todo propósito en el Universo²².

Comentaremos al respecto algo parecido a lo que hemos anotado en relación con la lectura anterior, esto es, que confiamos en que nuestro trabajo muestre que «la dignidad e importancia de la Idea de Bien» no está vinculada únicamente con la función ética que Platón atribuye al Bien²³.

3. Trascendencia y funciones causales del Bien

La clave para entender el sentido de la tesis sobre la trascendencia del Bien tiene que ver, más bien, con la condición de principio primero (ἀρχή) que cumple la Idea de Bien y con su superior potencia explicativa (δύναμις), es decir, con las funciones causales que Platón adscribe al Bien. Lo que se desprende del símil del sol es que la superioridad de la Idea suprema respecto del resto de Ideas responde a que el Bien es el principio y la condición de posibilidad del ser y del saber y, como tal, está «más allá» o «por encima» de ambos. Y de ahí justamente que Platón tenga el cuidado de puntualizar cuál es exactamente el matiz diferencial que hay que trazar entre el Bien y el resto de seres inteligibles: «el Bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquélla *en cuanto a dignidad y poder*» (*Resp.* 509 b). El Bien no es una Idea como el resto, pues en nuestra opinión Platón la concibe como un Intelecto al que adscribe la función de ser el principio del orden del universo.

Un rasgo decisivo de la teoría platónica del Bien es que es una teoría volcada en auspiciar, ante todo, el talento principial y causal, por así decirlo, de la Idea de Bien por medio de la descripción de su campo de acción y sus efectos. Aunque los textos son claros en este sentido, muchas veces pasa inadvertido a los especialistas del filósofo griego que lo importante del principio del Bien es lo que pueda hacerse con

²² H. F. Cherniss, «On Plato's *Republic* X 597 b», p. 237. L. Brisson, que niega también la trascendencia ontológica del Bien, recoge este pasaje en «L'approche traditionnelle de Platon par H. F. Cherniss», p. 96, n. 1.

²³ Otra lectura que niega toda función ontológica a la Idea de Bien es la de M. Isnardi Parenti. Según ella, el significado de la tesis sobre la trascendencia del Bien se reduce a la idea de un «deber ser absoluto ... situado más allá de todo lo que es» («Platón y el problema de los *ágrapha*», p. 88). Nosotros, en cambio, pensamos que lo respetuoso con el texto platónico es reconocer que el Bien tiene tanto una valencia ética como una ontológica; eso además de las valencias política y epistemológica.

él, lo que pueda explicarse con él, esto es, su potencia²⁴. En este sentido el proyecto platónico del Bien es sumamente ambicioso, pues aspira a crear un sistema filosófico en el que el origen, orden genérico e inteligibilidad del universo en su conjunto queden explicados en última instancia por medio de la dialéctica de la Idea de Bien. Esta dialéctica consiste en la defensa argumentada del punto de vista teleológico, tal y como Platón lo anuncia en el *Fedón* al narrar su «segunda navegación» y como lo aplica posteriormente en la escuela del *Timeo*, frente a cualquier hipótesis alternativa para explicar el origen y la constitución del ser, del saber y de la felicidad social e individual, o bien frente a posiciones de corte escéptico y relativista que nieguen que pueda darse una explicación de tal naturaleza.

En efecto, Platón confía a la potencia del Bien una cuádruple función: ética, política, epistemológica y ontológica, que la distingue y coloca por encima de cualquier otra Idea. En primer lugar, la Idea de Bien es aquello que «persigue y con miras a lo cual obra siempre toda alma» (*Resp.* 505 d-e), «lo que a todo trance tiene ella que ver» (526 e) para poder darle un sentido a la propia vida individual. Y para poder también, en segundo lugar, saber qué es una política justa y conferir su sentido a la vida humana colectiva. Al saber del Bien está encaminada, y con él culmina, toda la formación intelectual de los filósofos gobernantes (540 a-b). En tercer lugar, Platón propone la Idea de Bien, por un lado, como principio productor y orientador del saber del alma y de la verdad de la cosa conocida, en la medida en que su «luz» hace que el mundo sea inteligible y el hombre inteligente (símil del sol, 507 d–509 a); y, por otro, como principio último fundamentador de todo el conocimiento, tanto teórico como práctico (símil de la línea, 509 d–511 c). En cuarto lugar, el filósofo propone la Idea de Bien como causa última del ser de todas las Ideas:

²⁴ Además de en el libro quinto de la *República*, donde la noción de potencia se define como capacidad para hacer algo (477 c-d), Platón analiza el concepto de δύναμις en *Phaedr.* 270 c-d y *Soph.* 247 d-e. En ambos casos se trata de la capacidad intrínseca de producir efectos o de actuar (ποιεῖν, δρᾶν) sobre algo y de sufrir (παθεῖν) la acción de un elemento externo. Además, en el pasaje del *Sofista* se propone la identificación del ser con la δύναμις. Véase también R. G. Bury, «On the use of δύναμις and φύσις in Plato», pp. 297-300 y J. Souilhé, *Étude sur le terme δύναμις dans les dialogues de Platon*.

Del sol dirás, creo yo, que no sólo proporciona a las cosas que son vistas la facultad de serlo, sino también la generación, el crecimiento y la alimentación; sin embargo, él no es generación. ... Del mismo modo puedes afirmar que a las cosas inteligibles no sólo les adviene por obra del Bien su cualidad de inteligibles, sino también se les añaden, por obra también de aquél, el ser y la esencia; sin embargo, el Bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquélla en cuanto a dignidad y poder (509 b).

En el siguiente pasaje se aúnan y sintetizan las cuatro funciones que cumple la Idea de Bien:

En el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la Idea de Bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas; que, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad e inteligencia, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública (517 b-c).

Ahora se puede ver con mayor claridad que las interpretaciones de la trascendencia del Bien que tratan de revitalizar la óptica neoplatónica no son quizás las más acertadas. Lo veremos de la mano de un examen de la interpretación que ha ofrecido R. Ferber, quien en su hermenéutica tiende a acortar el hiato entre Platón y Plotino. Defiende la tesis de que Platón concebía la Idea de Bien como «un tercero» entre y por encima del pensamiento y del ser²⁵. Una de las consideraciones que ofrece en apoyo de su punto de vista gira en torno a la interpretación del término ἄλλο en *Resp.* 508 e. Recordemos el pasaje en cuestión:

Puedes, por tanto, decir que lo que proporciona la verdad a los objetos del saber y la facultad de saber al que sabe es la Idea de Bien, a la cual debes concebir como objeto del saber, pero también como causa del saber y de la verdad; y, así, por muy hermosas que sean ambas cosas, el saber y la verdad, juzgarás rectamente si consideras esa Idea como otra cosa distinta (ἄλλο) y más hermosa todavía que ellas. Y en cuanto al saber y la verdad, del mismo modo que en aquel otro mundo se puede creer que la luz y la visión se parecen al sol, pero no que sean el mismo sol, del mismo modo en éste es acertado el considerar que uno y otra son semejantes al Bien, pero no lo es el tener a uno cualquiera de los dos por el Bien mismo, pues es mucho mayor todavía la consideración que se debe a la naturaleza del Bien. —¡Qué irresistible belleza —dijo— le atribuyes! Pues, siendo fuente del saber y la verdad, supera a ambos, según tú, en hermosura. No creo, pues, que lo vayas a identificar con el placer. —Ten tu lengua —dije— (508 e-509 a).

²⁵ «Die Idee des Guten ist das Dritte zwischen und über Denken und Sein» (R. Ferber, *Platos Idee des Guten*, p. 11). También defiende esta tesis en «The Absolute Good and the Human Goods», p. 189.

La conclusión que distingue y exalta la Idea de Bien como «otra cosa distinta y más hermosa todavía» que el saber y la verdad, implicada por la conclusión previa de que el Bien es causa del saber y de la verdad, querría decir, según Ferber, que la Idea de Bien «es también algo “distinto y más bello” que la *ousía*, la cual está correlacionada o es sin más “coextensiva” con la verdad. Y si la Idea de Bien es algo “distinto y más bello” que la *ousía*, ¿cómo –se pregunta– puede ser también ella una *ousía*? En efecto –continúa–, más abajo se dice que “el Bien no es una *ousía*” (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, 509b8-9)²⁶. Y, aunque «es verdad –reconoce– que justo después se precisa que la Idea de Bien “no es una *ousía*” por el hecho de que ella, estando aun más allá de la *ousía*, la sobrepasa en dignidad y poder (ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει, *Resp.* 509b9-10), esta puntualización no pone en duda el hecho de que la Idea de Bien no sea una *ousía*. Pretende, más bien, especificar de modo más detallado la naturaleza de *no-existente* (*non-essente*) de la Idea de Bien, explicando precisamente de qué manera la Idea de Bien no es una *ousía*»²⁷.

En nuestra opinión, de lo que se trata en este pasaje de la *República* es, por el contrario, de transmitir la idea de que no debe confundirse lo que es *el principio productor* del saber y de la verdad con lo que es *el producto* de ese principio. Platón concibe el Bien como algo distinto del saber y de la verdad: el Bien es, según proponemos nosotros interpretarlo, un Intelecto que se determina como principio del orden del universo²⁸, no la facultad de razonar del hombre ni tal o cual verdad vislumbrada por él. Y Platón previene a sus lectores de que no se debe identificar el intelecto del hombre ni la verdad que éste pueda alcanzar con el Bien mismo, pese a que el saber y la verdad sean, ciertamente, semejantes al Bien (ἀγαθοειδῆ). Además, debe tenerse en cuenta que para Platón es un axioma evidente que la naturaleza, o actividad propia, de una causa es más hermosa y merece mayor consideración que sus efectos, más si cabe tratándose, como en este caso, del Bien, esto es, de la causa universal, lo cual hace que Platón lo tenga por «el mejor de los seres»

²⁶ R. Ferber, «L’idea del bene è o non è trascendente? Ancora su ἐπέκεινα τῆς οὐσίας», p. 135.

²⁷ *Op. cit.*, pp. 135-136.

²⁸ En un texto dedicado específicamente a la tesis de la trascendencia del Bien, y siendo este espacio tan limitado como el presente, no es posible entrar a tratar con detenimiento un problema tan fundamental y vasto como el del contenido y la definición de la Idea de Bien.

(532 c). Con sus palabras, Platón exhorta a sus lectores a que compartan con él también esto último.

Tampoco podemos coincidir con Ferber en lo referente a la última parte de su argumentación. Creemos que la fórmula más célebre del misticismo platónico atesora varios sentidos distintos, pero que entre éstos no se cuenta la idea de que el Bien carece de sustancia, sino, lo contrario, la de que es sustancia en mayor grado. «El Bien, dicho con una frase de J. Adam, no es οὐσία en el sentido en que las Ideas son οὐσίαι; pero, en un sentido más elevado, es la única verdadera οὐσία, puesto que todas las οὐσίαι son sólo determinaciones específicas del Bien»²⁹. Adam añadía a esto, con expresión neoplatónica, que «la ὑπερουσιότης del Bien es simplemente la manera que tiene Platón de decir que el primer Principio de toda existencia debe ser en sí mismo no derivado. ... La concepción es poética y religiosa no menos que filosófica»³⁰. A lo cual podemos añadir nosotros otra breve consideración «poética y religiosa no menos que filosófica». Según la interpretación que proponemos, Platón concebía el Bien como el Intelecto que gobierna el universo, y las funciones ontológicas, epistemológicas y axiológicas que cumple hacen del Bien el principio explicativo más extraordinario que existe. Casi se podría decir que es literalmente increíble que una única Idea pueda explicar todo lo que Sócrates pretende explicar con ella, lo cual hace comprensible tanto el asombro con que reacciona Glaucón como la insistencia de Sócrates en dejar sentado que la Idea de Bien merece mayor consideración que cualquier otra cosa. Y es que el Bien supera en poder y dignidad a todos los demás seres que pueblan el mundo inteligible.

4. Explicación de la trascendencia del Bien mismo por medio de la explicación de la Belleza misma

En esta última parte, nuestro propósito es revivir un sentimiento moral y religioso de sello místico, expresado por primera vez en el *Banquete*, que es útil para comprender el sentido preciso que ha de darse a la tesis de la trascendencia del Bien insinuada en el pasaje 509 a-c de la *República*, pero no explicada allí, ni en ningún

²⁹ J. Adam, *op. cit.*, vol. II, p. 62.

³⁰ *Ibid.*

otro lugar de los *Diálogos*. Pensamos que el sentido de la tesis de la trascendencia e imperturbabilidad de la Idea que se convertiría en el dios eternamente distante e introvertido –y coherentemente esterilizado– de Aristóteles y en el inefable dios ultramundano –y sin embargo fértil y procreador– de los neoplatónicos³¹, sólo puede clarificarse completamente si se atiende al pasaje del *Banquete* en que se había tratado con detenimiento sobre la impassibilidad y el aislamiento trascendente de que disfruta la Idea de Belleza. Esta consideración viene a complementar lo apuntado previamente sobre la condición de primer principio y primera potencia que tiene el Bien supremo en la *República*, así como la idea de que, a ojos de Platón, es una necesidad metodológica que el proceso dialéctico se cierre reduciendo todo lo que debe ser explicado a una idea que se explique a sí misma, a algo que sea «lo no hipotético, ... el principio de todo» (*Resp.* 511 b).

No debe extrañar que queramos usar la explicación de la Belleza misma del *Banquete* para tratar de arrojar luz sobre la tesis de la trascendencia del Bien mismo de la *República*, pues en la filosofía de Platón hay una convergencia entre la bondad y la belleza y la teoría del Bien es fundamentalmente estética en su concepción³². En la lengua griega los términos *καλός* y *ἀγαθός* están estrechamente emparentados tanto en su uso significativo como en su uso idiomático. Ambos conceptos se fusionan en el sustantivo compuesto *καλοκάγαθία*, «hombria de bien», «hombre íntegro e intachable», que resume para los griegos su ideal de bondad, y también en la expresión *ὁ καλὸς ἀγαθός*, «noble». Pero, además, hay una fuerte semejanza entre el pasaje de la escalinata erótica del *Banquete* y el de la alegoría de la caverna de la *República*. En ambos casos se trata de elevarse gradualmente por la «ruta maravillosa» (*Ep.* VII 340 c) de la dialéctica, y la lenta y ardua conversión del alma hacia el mundo superior culmina en la visión intelectual de una Idea suprema: la de la Belleza amada por sí misma en un caso, la del Bien amado por sí mismo en el otro. Ahora bien, la descripción paralela de aquélla tiene una ventaja sobre la de éste: en

³¹ Sobre la influencia de Platón en la metafísica y la teología posteriores, véanse A. O. Lovejoy, *La gran cadena del ser* y las conclusiones del libro de F. Solmsen, *Plato's Theology*, pp. 177-195.

³² «No debe sorprendernos que esta realidad suprema sea en un diálogo lo Bello, y el Bien en otro. Ambos conceptos estaban estrechamente vinculados siempre en la mente de Platón y, en este sentido, se limitaba a expresar la mentalidad común ateniense» (G. M. A. Grube, *El pensamiento de Platón*, p. 48). Véase también Ch. H. Kahn, «Plato on What is Good», pp. 627-640.

ella se entra con cierto detalle en el *contenido* del techo de vuelo de la dialéctica de lo múltiple a lo Uno, razón por la cual conviene convocarla para nuestros fines.

Pues bien, una vez hechas estas consideraciones preliminares, vayamos a nuestro objetivo. En la *República*, recordémoslo una vez más, se introduce la trascendencia del Bien respecto del mundo por medio de la advertencia de que «el Bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquélla en cuanto a dignidad y poder» (509 b). Lejos de ser como el resto de Ideas, el Bien es una Idea de una «asombrosa superioridad» (509 c) debido a su mayor dignidad y poder. Ésta es la clave del asunto. No se trata de que el Bien no tenga una esencia, es decir, que no sea algo determinado y definido, sino de que la clase de realidad que es no se puede rebajar ni igualar a ninguno de los sentidos en que las demás cosas tienen realidad. La interpretación que niega que el Bien sea, a ojos de Platón, un ser real supone hacer una lectura demasiado cruda del texto y que no tiene en cuenta el importante matiz que Platón introduce en la última parte de su frase y que explicita su sentido. Y así lo confirma la vía negativa (κατ'ἀφαίρεσιν) ensayada en el *Banquete*.

A cierta altura de su discurso, Diotima trata de iniciar a Sócrates en los más profundos «misterios del amor» (*Symp.* 209 e). Esta iniciación consiste en remontarse hasta la contemplación de la Belleza misma valiéndose, como si de escalas se tratara, de las cosas bellas de «este» mundo, cosas que el aprendiz de filósofo va aprendiendo a desdeñar y a trascender de forma escalonada. El primer peldaño es el del enamoramiento en la juventud. Pero este primer celo por un cuerpo pronto debe superarse para «hacerse enamorado de todos los cuerpos bellos y sosegar ese vehemente apego a uno solo, despreciándolo y considerándolo de poca monta» (210 b). Y eso porque hay que comprender que «la belleza que reside en cualquier cuerpo es hermana de la que reside en el otro y que, si lo que se debe perseguir es la belleza de la forma, es gran insensatez no considerar que es una sola e idéntica cosa la belleza que hay en todos los cuerpos» (210 a-b). La siguiente etapa es la de aprender a «tener por más valiosa la belleza de las almas que la de los cuerpos» (210 b). Esta altura tiene que ser trascendida a su vez en otra mayor en la que se sea «obligado nuevamente a contemplar la belleza que hay en las normas de conducta y en las leyes y a percibir que todo ello está unido por parentesco a sí mismo, para conside-

rar así que la belleza del cuerpo es algo de escasa importancia» (210 c). Desde aquí se debe ser conducido al conocimiento de las ciencias, «para que el iniciado vea a su vez la belleza de éstas, ... vuelva su mirada a ese inmenso mar de la belleza ... hasta que, robustecido y elevado por ella, vislumbre una ciencia única, que es tal como la voy a explicar y que versa sobre una Belleza que es así». (210 c-e). Con este anuncio nos acercamos a lo que más nos interesa para nuestros fines. «El que hasta aquí» (210 e), agrega Diotima,

ha sido educado en las cuestiones amorosas y ha contemplado en este orden y en debida forma las cosas bellas, acercándose ya al grado supremo de iniciación en el amor, adquirirá de repente (ἐξαίφνης) la visión de algo que por naturaleza es admirablemente bello, aquello precisamente, Sócrates, por cuya causa tuvieron lugar todas las fatigas anteriores (*ibid*).

Hablando con propiedad, los atributos del ser que es la justificación de su propia existencia se pueden expresar únicamente mediante la negación de los atributos de las cosas del mundo sensible. Así, en efecto, la Belleza misma *no es ni mutable ni relativa*:

Que, en primer lugar, existe siempre, no nace ni muere, no crece ni decrece, que, en segundo lugar, no es bello por un lado y feo por el otro, ni tampoco unas veces bello y otras no, ni bello en un respecto y feo en el otro, ni aquí bello y allí feo, de tal modo que sea para unos bello y para otros feo (210 e-211 a).

Y la Belleza misma no es tampoco *ni cismundana ni susceptible de sufrir daño alguno*:

Tampoco se mostrará a él la Belleza, pongo por caso, como un rostro, unas manos, ni ninguna otra cosa de las que participa el cuerpo, ni como un razonamiento, ni como un saber, ni como algo que exista en otro ser, por ejemplo, en un viviente, en la tierra, en el cielo o en otro cualquiera, sino la propia Belleza misma que siempre es consigo misma específicamente única (αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν), en tanto que todas las cosas bellas participan de ella en modo tal que, aunque nazcan y mueran las demás, no aumenta ella en nada ni disminuye, ni padece (πάσχειν) nada en absoluto (211 a-b).

«Si alguna vez la vislumbras», dice Diotima también,

no te parecerá que es comparable ni con el oro, ni con los vestidos, ni con los niños y jóvenes bellos, a cuya vista ahora te turbas y estás dispuesto ..., con tal de ver a los amados y estar constantemente con ellos, a no comer ni beber, si ello fuera posible, sino tan sólo a contemplarlos y a estar en su compañía (211 d).

En el último estadio del discurso Platón expresa, pues, un deseo de, por así decirlo, *resguardar y exaltar* el objeto supremo de contemplación colocándolo en un absoluto aislamiento y en un estado de sublime indiferencia respecto de todos los demás seres. «La Belleza misma, en su pureza, limpia, sin mezcla, sin estar contaminada por las carnes humanas, los colores y las demás vanidades mortales» (211 e), está por encima de un mundo que Platón juzga que es, podemos decir usando la imagen de la *República*, una deplorable caverna de sombras sin sustancia ni valor. Y no puede ser identificada con ninguna de las cosas bellas o buenas que hacia ella tienden o a las que ella atrae, y por las que ella no siente interés alguno. Una absoluta trascendencia que Platón refuerza cuidadosamente de una triple mismidad –*αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ*– y libera de todo condicionamiento, dependencia y sufrimiento por toda la eternidad³³. Este mismo sentimiento guía sutilmente la dialéctica seducida por lo inefable del *Parménides*, la cual coloca la Idea de Unidad también en un sereno y silencioso estado trascendente de soledad y ensimismamiento.

A modo de conclusión, podemos preguntarnos por qué la Belleza, el Bien o el Uno tienen tan «maravillosa trascendencia». Y la respuesta la encontramos en el rasgo de su autosuficiencia absoluta: el Bien es trascendente porque *no tiene necesidad del mundo y es absolutamente autárquico*. En efecto, en la filosofía de Platón, la acepción más fundamental del término «bien» (*τὸ ἀγαθόν*) es el sentido de «autosuficiencia» e «independencia» que tiene el término en la filosofía de Sócrates. El bueno (*ἀγαθός*), en cuanto que bueno, les sugiere Sócrates a Lisis y a otros muchachos presentes en la palestra del sofista Micco, se basta a sí mismo, y el que se basta a sí mismo no necesita de nadie en su suficiencia, no se vincula ni ama a nadie (*Lys.* 215 a-b). Un hombre bueno, se dice en la *República*, «es quien mejor reúne en sí mismo todo lo necesario para vivir bien y se distingue de los otros mortales por ser quien menos necesita de los demás» (*Resp.* 387 e). Cuando Platón hipostasia el término y lo convierte en un rasgo esencial de la Idea suprema, el término conserva

³³ Sobre el carácter ultramundano, pero a la vez cismundano, del Bien platónico véase R. Hackforth, *Plato's Examination of Pleasure. A Translation of the Philebus, with Introduction and Commentary*, pp. 56-57, n. 1.

esta misma connotación, sólo que ahora se toma en sentido absoluto y sin restricciones.

De modo que, en esta parte de su especulación teológica, Platón toma esta enseñanza fundamental de la vida y filosofía de Sócrates, de «ese hombre verdaderamente divino y admirable» (*Symp.* 219 b-c), de ese hombre «tan extraño en su persona y en sus discursos» (221 d) que «no se puede encontrar a mano, por más que se busque, parangón alguno, ni entre los hombres de ahora ni entre los antiguos» (*ibid.*), y la convierte en la esencia de la «divina Belleza misma, que es única específicamente» (211 e). Los textos en que más claramente se aprecia esta hipóstasis del término se encuentran en el *Filebo*. «La naturaleza del Bien» (60 b), escribe Platón allí, «se distingue de todas las demás en esto» (*ibid.*):

en que en aquel de los seres vivos en quien el Bien estuviese por siempre y totalmente presente hasta el fin, no necesitaría ya de ninguna otra cosa y estaría perfectamente satisfecho³⁴.

Sólo «el Intelecto verdadero y a la vez divino» (τόν ... ἀληθινὸν ἅμα καὶ θεῖον ... νοῦν) (22 c) posee la cualidad de la autosuficiencia en un sentido absoluto e incondicional, y esto lo distingue y lo coloca por encima (διαφέρειν) de todos los demás seres (20 d). La autosuficiencia es la cualidad de la que todos los bienes concretos participan en alguna medida; y, en su plenitud, es la cualidad que distingue a la divinidad de todos los demás seres. Esta perfecta autosuficiencia del Bien hace que represente a su vez el paradigma de «la felicidad suprema», como se dice en el *Teeteto* (176 e), que sea «lo más dichoso de cuanto es», como se dice en la *República* (526 e).

Bibliografía

Fuentes primarias

Aristóteles (1831-1870), *Aristotelis Opera*, edidit Academia Regia Borusica, 5 vol., Berolini: Apud Georgium Reimerum.

Aristóteles (1981), *Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, 2 vols., Oxford: Clarendon Press.

³⁴ ᾧ παρείη τοῦτ' ἀεὶ τῶν ζώων διὰ τέλους πάντως καὶ πάντη, μηδενὸς ἐτέρου ποτὲ ἔτι προσδεῖσθαι, τὸ δὲ ἰκανὸν τελεώτατον ἔχειν (*Phil.* 60 c).

- Aristóteles (1994), *Metafísica*, trad. de T. Calvo, Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2005), *Fragmentos*, trad. de Á. Vallejo, Madrid: Gredos.
- Diels, H. und Kranz, W. (1961), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bde, Zehnte Auflage, Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Platón (1941), *The Republic of Plato*, trans. by F. M. Cornford, London: Oxford University Press.
- Platón (1945), *Plato's Examination of Pleasure. A Translation of the Philebus, with Introduction and Commentary* by R. Hackforth, Cambridge: Cambridge University Press.
- Platón (1963), *The Republic of Plato*, edited with critical notes, commentary and appendices by J. Adam, 2 vols., Cambridge: Cambridge University Press.
- Platón (1967-1968), *Platonis Opera*. Recognovit brevisque annotatione critica instruxit Ioannes Burnet, 5 vol., Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.
- Platón (1970), *Cartas*, trad. de M. Toranzo, Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Platón (1997), *República*, trad. de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, 3 vols., Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Platón (1998-2007), *La Repubblica*, trad. di M. Vegetti, 7 vol., Napoli: Bibliopolis.
- Platón (1999), *Leyes*, trad. de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Platón (2001), *Fedón. Fedro*, trad. de L. Gil, Madrid: Alianza.
- Platón (2003), *Diálogos*, trad. de E. Acosta *et al.*, 9 vols., Madrid: Gredos.
- Platón (2006), *Banquete*, trad. de L. Gil, Madrid: Tecnos.
- Plotino (1982), *Enéadas*, trad. de J. Igal, 3 vols., Madrid: Gredos.
- Simplicio (MDCCCLXXXIII), *Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria*, edidit Ioannes L. Heiberg [*Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. VII], Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri.

Fuentes secundarias

- Baltes, M. (1997), «Is the Idea of the Good in Plato's *Republic* Beyond Being?», en M. Joyal (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition*, Aldershot-Brookfield (USA)-Singapore-Sydney: Ashgate, pp. 3-23.
- Berti, E. (2002), «L'Idée del Bene in relazione alla dialettica», en G. Reale and S. Scolnicov (eds.), pp. 307-317.
- Brisson, L. (2002), «L'approche traditionnelle de Platon par H. F. Cherniss», en G. Reale and S. Scolnicov (eds.), pp. 85-97.

- Bury, R. G. (1894), «On the use of δύναμις and φύσις in Plato», en *Classical Review*, VIII, 7, pp. 297-300.
- Cherniss, H. F. (1932), «On Plato's *Republic* X 597 b», en *American Journal of Philology*, 53, pp. 233-242.
- Cherniss, H. F. (1977), «Some War-Time Publications Concerning Plato», en Id., *Selected Papers*, Leiden: E. J. Brill, pp. 142-216.
- Cherniss, H. F. (1980), *The Riddle of the Early Academy*, New York-London: Garland Publishing.
- Cornford, F. M. (1989), *Platón y Parménides*, trad. de F. Jiménez, Madrid: Visor.
- Ferber, R. (1989), *Platos Idee des Guten*, Sankt Augustin: Academia Verlag Richarz.
- Ferber, R. (2002), «The Absolute Good and the Human Goods», en G. Reale and S. Scolnicov (eds.), pp. 187-196.
- Ferber, R. (2003), «L'idea del bene è o non è trascendente? Ancora su ἐπέκεινα τῆς οὐσίας», en M. Bonazzi e F. Trabattoni (a cura di) (2003), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Milano: Cisalpino, pp. 127-149.
- Friedländer, P. (1964), *Platon*, Bd. I: *Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Grube, G. M. A. (1994), *El pensamiento de Platón*, trad. de T. Calvo, Madrid: Gredos.
- Isnardi Parenti, M. (1993), «Platón y el problema de los *ágrapha*», en *Méthexis*, 6, pp. 73-92.
- Kahn, Ch. H. (2004), «Plato on What is Good», en *Veritas*, 49, pp. 627-640.
- Krämer, H. J. (1969), «ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, *Politeia* 509 b», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 51, pp. 1-30.
- Krämer, H. J. (1989), *Dialettica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico di «Repubblica» VII 534 b 3-d 2*, trad. di E. Peroli, Milano: Vita e Pensiero.
- Lafrance, I. (2006), «Deux lectures de l'idée du Bien chez Platon: *République* 502 c-509 c», en *Laval théologique et philosophique*, 62, pp. 245-266.
- Lovejoy, A. O. (1983), *La gran cadena del ser*, trad. de A. Desmots, Barcelona: Icaria.
- Reale, G. and Scolnicov, S. (eds.) (2002), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, Sankt Augustin: Academia Verlag.

- Santas, G. (1983), «The Form of the Good in Plato's *Republic*», en J. P. Anton and A. Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. II, Albany: State University of New York Press, pp. 232-263.
- Seel, G. (2007), «Is Plato's Conception of the Form of the Good Contradictory?», en D. Cairns, F.-G. Herrmann and T. Penner (eds.), *Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*, Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 168-196.
- Sillitti, G. (1980), «Al di là della sostanza. Ancora su *Resp.* VI 509 b», en *Elenchos*, pp. 225-244.
- Solmsen, F. (1942), *Plato's Theology*, Ithaca-New York: Cornell University Press.
- Souilhé, J. (1919), *Étude sur le terme δόναμις dans les dialogues de Platon*, Paris: Félix Alcan.
- Strycker, de É. (1970), «L'idée du Bien dans la "République" de Platon», en *L'Antiquité classique*, 39, pp. 450-467.
- Szlezák, Th. A. (2003), *Die Idee des Guten in Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern*, Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Vegetti, M. (1993), «L'idea del bene nella *Repubblica* di Platone», en *Discipline Filosofiche*, 1, pp. 207-229.
- Vogel, de C. J. (1973), «Encore une fois: le Bien dans la *République* de Platon», en *Zetesis*, pp. 40-57.