



Cenni sulla centralità del *pulchrum* nell'intreccio dei trascendentali in Gadamer

Juan Gabriel Ascencio, L.C.

Introduzione

Al riguardo dei “trascendentali”, Gadamer ha due parole: la prima, più ermeneutica, finita e dinamica, la si trova anzitutto in *Verità e metodo*, il suo capolavoro del 1960; l'altra, più teorica, la si trova nei due volumi dei suoi *Studi Platonici*. Nel primo caso, si constata un allontanamento dal trascendentale kantiano in virtù della sua recezione del pensiero di Heidegger. Nel secondo, si assiste a un dialogo con il trascendentale platonico. In questa relazione vorrei proporre una riflessione su questi due aspetti. Cercherò con ciò di mostrare in quale modo Gadamer abbia preso seriamente in considerazione il discorso sul bene, il bello, il vero e l'uno, entrando in dialogo con diverse scuole di pensiero.

1. Gadamer oltre il trascendentale kantiano

Come è noto, nella sua prima *Critica Kant* muove da una situazione originale in cui soggetto ed oggetto (*noumeno*) sono separati.

Tramite un complesso atto sintetico posto dal soggetto che agisce da fondamento, Kant cerca di superare la loro separazione¹.

Per Gadamer, la scacchiera sulla quale ha inizio la riflessione filosofica è originalmente disposta in modo diverso. La kantiana separazione tra soggetto ed oggetto non è la situazione di partenza. Al contrario, per Gadamer il dato originario è l'orizzonte del linguaggio-tradizione, entro il quale il soggetto e l'oggetto sono previamente compresi². E visto che la loro unificazione è assicurata perlomeno sul piano del comune fondamento linguistico, Gadamer non si occupa più della loro possibile unificazione, bensì della loro dinamizzazione produttiva. Se Kant può dirsi ancora un filosofo dell'*intellezione* (e ciò lo avvicina almeno tendenzialmente a Platone, a Aristotele e a Tommaso), Gadamer è un filosofo della *comprensione*. Di conseguenza, la direzione del suo domandare e del suo filosofare sarà diversa.

Soffermiamoci per un momento sull'originale rapporto di soggetto ed oggetto nell'alveo del linguaggio. In *Verità e metodo*, Gadamer parla di una loro «appartenenza» (*Zugehörigkeit*) e sostiene, contro Platone e indirettamente contro Kant, che «il rapporto è il fatto più originario»³. Orbene, questa appartenenza non blocca il movimento del soggetto e dell'oggetto in modo tale da renderlo impossibile. Infatti, abbiamo già segnalato che Gadamer si occupa della loro dinamizzazione, la quale avviene grazie all'atto della *comprensione ermeneutica* – un particolare atto sintetico e produttivo, per certi versi non troppo dissimile da quello compiuto dal soggetto trascendentale di Kant.

Tuttavia, al trascendentale kantiano, radicato nella struttura del soggetto stesso, Gadamer oppone *il trascendentale del linguaggio*, di chiara matrice heideggeriana. Il linguaggio è, per Gadamer, il “mezzo universale” che «essendo in rapporto con la totalità dell'ente, mette l'essere storico-finito dell'uomo in comunicazione con sé stesso e con il mondo»⁴. Si tratta di un trascendentale che, per dirla con Gadamer,

¹ Senza successo nel tentativo, secondo Cornelio Fabro, che vi trova «un sillogismo con 4 termini». Cf. C. FABRO, «Il trascendentale moderno e il trascendentale tomistico», *Angelicum* 60 (1983), p. 546.

² Se l'*Ich denke überhaupt* è per Kant il fondamento della conoscenza, in Gadamer esso risulta piuttosto fondato.

³ H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2001¹³, p. 524.

⁴ *Ibid.*, p. 523.

si colloca “alle nostre spalle”⁵ e non, come in Kant, alla base dell’*Ich denke*. Da una parte, il trascendentale linguistico rende possibile ogni nostro atto di comprensione; dall’altra, esso stesso non cade mai interamente sotto la nostra presa teorica, rifuggendo da ogni nostro tentativo di definirlo. Illimitato in sé, il linguaggio come mezzo universale della comprensione è *per noi* puntualmente limitato, nel senso che necessariamente il *singolo atto* di comprensione fa venire alla luce qualcosa. Però, al tempo stesso, il linguaggio mantiene un rapporto dialettico con l’infinità del non-ancora-detto. Tale infinità, letta heideggerianamente, costituisce ciò che potremmo chiamare un trascendentale ultimo e inoggettivabile. Scrive Donatella Di Cesare: «L’esperienza del limite del linguaggio è allora l’esperienza del limite del nostro esserci e della nostra finitezza. E la ricerca della parola giusta appare come un compito infinito. Ma d’altro canto, è la parola a portarci sempre *oltre*»⁶.

Di conseguenza, se d’una parte è possibile affermare in prospettiva storiografica che il trascendentale linguistico di Gadamer si collochi nella scia del trascendentale moderno, dall’altra parte occorre segnalare che quel trascendentale viene inteso in modo storicizzante e dinamico. In ciò è visibile un aspetto dell’influsso esercitato da Heidegger su Gadamer.

2. Lettura gadameriana del trascendentale linguistico in chiave platonica

Quanto abbiamo scritto nei paragrafi anteriori serviva al modesto compito di raccogliere alcuni dei principali nodi dell’ermeneutica di Gadamer attorno al concetto di “linguaggio”, mettendo in luce il suo dinamismo dialettico e facendo notare che esso diventa un nuovo tipo di trascendentale.

Ciò detto, non bisogna dimenticare le coordinate fondamentali di *Verità e metodo*. In modo particolare, si ricorderà che nella *Parte prima* dell’opera Gadamer ha voluto contestare il predominio delle scienze esatte e del loro modo d’intendere la verità alla stregua di una verifica stretta in forza di un metodo. In chiara opposizione a una

⁵ Cf. *ibid.*, p. 417.

⁶ D. DI CESARE, *Gadamer*, il Mulino, Brescia 2007, p. 211.

tale concezione della verità, Gadamer ha richiamato l'attenzione su questo fatto: nel campo dell'estetica è data un'esperienza di verità che si pone al di fuori di ogni "metodo". Si può operare a partire da ciò un recupero del problema della verità dell'arte⁷. Si tratterà, come si sa, di una "verità ermeneutica", cioè, sottomessa alle condizioni temporali e linguistiche del comprendere dell'essere umano finito⁸.

Gadamer sostiene che la verità si presenta ben al di là delle frontiere del metodo scientifico, tramite il quale il soggetto moderno esercita il suo ferreo dominio sulla realtà e sulla conoscenza. Perciò, la verità ermeneutica proposta da Gadamer non è data da una corrispondenza da constatare tra ciò che si dice e un referente esterno. Essa è data piuttosto nell'atto stesso di comprendere un testo, senza alcun bisogno di ricorrere a verifiche condotte secondo un metodo. Ciò vuol dire che la verità è in qualche modo "intrinseca" alla comprensione, contestuale ad essa.

La complessa problematica della verità ermeneutica e del suo collegamento con il linguaggio viene riproposta da Gadamer nelle pagine conclusive di *Verità e metodo*. Volgiamo ad esse ora la nostra attenzione giacché questa ritrattazione viene fatta da una prospettiva sensibilmente più vicina ai trascendentali classici: il bene, il bello, il vero, l'uno. Leggendo quelle pagine si ricava l'impressione che le principali articolazioni dell'ermeneutica siano state trascritte in linguaggio platonico.

Utilizzando una particolare impostazione platonica – frutto di decenni di paziente studio –, Gadamer sorprende il lettore facendo ricorso al *bello* come concetto-chiave per illustrare in prospettiva estetica le conclusioni ermeneutiche dello scritto del 1960. Egli ha scelto di chiudere la sua opera più nota con un ritorno alle mosse iniziali della medesima, dedicate per l'appunto alla verità contenuta nell'arte. Mettendo in evidenza la necessaria vicinanza delle idee del bene e del bello in Platone, Gadamer scrive:

Entrambe stanno al di sopra di tutto ciò che è condizionato e molteplice: il bello in sé viene incontro all'anima, al termine di un

⁷ Cf. *ibid.*, p. 110 ss.

⁸ «Nell'arte è in gioco la verità. E la verità non si può padroneggiare, controllare, possedere, dal momento che viene fuori in un incontro, quello con l'arte che, rivolgendosi a noi, e invitandoci a trattenerci, chiede di essere compresa» (D. DI CESARE, *Gadamer*, p. 95).

cammino che l'ha portata attraverso il bello molteplice, come l'uno, l'unico, l'entusiasmante (*Convito*), così come l'idea del bene sta al di sopra di tutto il condizionato e molteplice, che è buono solo sotto certi aspetti (*Repubblica*). Il bello in sé appare così superiore a tutto l'ente proprio come il bene in sé. La gerarchia degli enti, che consiste nella subordinazione all'unico bene, coincide dunque con la gerarchia del bello⁹.

La stretta connessione e l'interscambiabilità tra il bene e il bello vengono ulteriormente rafforzate dal fatto che il bene *si rifugia* (*flüchtet*) nel bello – dice Gadamer con un richiamo esplicito al *Filebo* di Platone¹⁰. Che cosa vuol esprimere quel “rifugiarsi del bene nel bello”? Quale tipo di connessione fra il bene e il bello vi si cela?

Fondata sulle parole della *Repubblica* (509 b 10-11), la tradizione platonica accolta da Gadamer ritiene che l'idea del bene non possa essere colta *in sé* dal momento che essa è collocata al di là dell'essere (*epékeina tes ousias*). Con la bellezza, però, le cose vanno diversamente. Infatti, il *Fedro* e il *Simposio* insegnano che è nella natura del bello l'essere manifesto, l'apparire, il venir colto. Accogliendo questa convinzione, Gadamer scrive: «la luminosità dell'apparire non è dunque solo una delle proprietà del bello, ma ne costituisce la vera e propria essenza»¹¹.

Fin qui, la situazione pare essere questa: d'una parte non è possibile cogliere l'idea del bene in sé; dall'altra, il bello è sempre manifesto. Allora, cosa ha in mente Gadamer quando parla del “rifugiarsi” del bene nel bello?

⁹ H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, p. 545. In questo brano, Gadamer accenna timidamente alle grandi vie che sono state storicamente percorse dal pensiero greco classico (presocratico e platonico) per guadagnare un orizzonte oltre la molteplicità e la relatività degli enti. La ricerca dell'incondizionatamente desiderabile, dell'ideale privo di ogni imperfezione, dell'uno oltre ogni divisione, ha permesso allo spirito greco di raggiungere un criterio per ordinare gerarchicamente il mondo eterogeneo degli enti. Forse poiché l'uno, il bene e il vero hanno svolto questa funzione gerarchizzante nei confronti degli enti, sembrano di poter dominarlo e ciò ha fatto pensare a una loro superiorità nei confronti del molteplice. Perciò sono stati messi perlopiù *al di sopra* dell'ente e visti come *diversi* da esso. Il testo tommasiano delle *QD De Veritate* 1,1 è il solo luogo che conosciamo dove, in forza del concetto intensivo di *esse* come perfezione radicale, l'ente riunisce sotto di sé l'uno, il bene e il vero.

¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 548. Il richiamo è a PLATONE, *Filebo* 64 e 5.

¹¹ *Ibid.*, p. 549.

Il nesso tra bene e bello, per cui il primo si rifugia nel secondo (nel senso di “rendersi accessibile”, non in sé, ma nei suoi effetti¹²) si spiega nel modo seguente. Il bello comporta sempre una qualche molteplicità, che appare necessariamente «strutturata secondo misura». Perciò, «l'ente fa apparire entro di sé una totalità misurata ed armonica»¹³. Orbene, agli occhi di Gadamer, una tale strutturazione armonica è indice sicuro del fatto che si è in presenza dell'ente «come deve essere»¹⁴; segno, dunque, della presenza del *bene* che unifica, che fa apparire l'ente come desiderabile e perfetto, come capace di soddisfare alle esigenze della giusta misura. Ecco compiuto il trapasso intrinseco dal bello al bene in chiave platonico-gadameriana¹⁵.

In Gadamer esiste dunque questa somiglianza tra il bello nel contesto della sua riflessione platonica e il linguaggio nel contesto della sua riflessione ermeneutica: che entrambi giocano un ruolo di mediazione universale, proponendosi come due nuovi trascendentali. Così, in prospettiva estetica, la verità si presenta nell'opera bella in modo evidente e diretto. Trascritto in prospettiva platonica, ciò significa che il bene si rifugia nel bello. E in prospettiva ermeneutica, si dirà che la verità si presenta soprattutto nella comprensione dei bei testi. In tutti e tre i casi, Gadamer sottolinea la centralità della bellezza: «In tal modo esso [il bello] viene ad avere la funzione ontologica più importante che ci sia, cioè quella della mediazione tra idea e fenomeno»¹⁶.

3. Fondamenti platonici della riflessione di Gadamer

Le riflessioni ermeneutico-platoniche presenti nelle pagine conclusive di *Verità e metodo* trovano la loro piena spiegazione nei due volumi degli *Studi platonici* di Gadamer. In essi si celano le basi che

¹² Cf. H.-G. GADAMER, «L'idea del bene tra Platone e Aristotele», in *Studi Platonici*, Marietti, Genova 1998, vol. 2, p. 169.

¹³ *Ibid.*, p. 549. In quella pagina, l'apparire è detto “disvelatezza” (*aletheia*). Ma l'autore cui Gadamer pensa a quel punto è Platone e non Heidegger.

¹⁴ *Ibid.*, p. 550.

¹⁵ A differenza di san Tommaso, per il quale laddove c'è l'*ens*, c'è sempre anche il *bonum* (e il *pulchrum*), in Gadamer la presenza del bello non è coestensiva con quella dell'*ens*, bensì con quella dell'ente bello. E, naturalmente, quanto più bella sia la cosa offerta alla comprensione, tanto più evidente sarà la presenza del bene.

¹⁶ H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, p. 549.

permettono di comprendere appieno quanto è emerso nello scritto del 1960. In particolare, occorre volgere l'attenzione allo scritto di Gadamer *L'idea del bene tra Platone ed Aristotele*, apparso nel 1978¹⁷.

Prima di scrutare quelle pagine, occorre notare qualche tratto distintivo dell'interpretazione che Gadamer fa di Platone. Certo è che egli si allontana dai paradigmi tradizionali d'interpretazione del pensiero platonico¹⁸. Basterà segnalare che Gadamer non accetta la celebre distinzione-separazione (*chorismos*) tra un ambito perfetto delle idee, e il nostro mondo di cose che sono poco più che apparenze. Neanche accetta l'opinione, riconducibile a Schleiermacher, che vede nella filosofia di Platone una dialettica discendente che, a partire dalle idee supreme, genera la molteplicità del reale mondano per via di deduzioni fisse. Per dirla in breve, l'interpretazione gadameriana di Platone si trova in perfetta sintonia con la sua opera ermeneutica, e vuole che la finitezza dell'esistenza umana sia qualcosa di originario, privo di riferimenti ideali estrinseci.

Nel terzo capitolo di *L'idea del bene tra Platone ed Aristotele*, Gadamer ricorda la famosa dottrina platonica circa i "quattro generi": il limite, l'illimitato, il misto¹⁹, e la causa (del misto). La sua attenzione viene portata sul terzo genere, il misto. In esso si colloca ogni realtà concreta, tutto ciò che riguarda la vita umana (l'agire morale, l'interpretazione, le opere belle, ecc).

Prendendo spunto dal contesto appena indicato, si pone allora la domanda circa la causa del genere misto. Cosa spiega, secondo Gadamer, la costituzione di questo "terzo genere"? Come giustificare l'unificarsi armonico dei suoi componenti, cosicché si abbia questa "felice mescolanza" (diremmo, in sede ermeneutica, questa interpretazione; ovvero, in sede estetica, quest'opera bella; o anche, in sede etica, questa vita buona)?

Se per altri interpreti di Platone, nel mondo noetico risiedono le cause delle cose, cui far riferimento per risolvere simili problemi, Gadamer sostiene che non si possa ricorrere a tale mondo noetico per

¹⁷ Cf. H.-G. GADAMER, *L'idea del bene tra Platone e Aristotele*.

¹⁸ Per questo argomento rimandiamo a G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della Metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Vita e Pensiero, Milano 1997²⁰.

¹⁹ Gadamer identifica il misto con il "limitato" platonico, cioè il terzo genere messo in luce nel Filebo (cf. H.-G. GADAMER, *Dialettica non scritta di Platone*, p. 133).

spiegare la genesi della mescolanza²⁰. Ma l'interpretazione platonica di Gadamer vuole che il mondo noetico (cioè quello delle idee perfette) non sia più che «un momento astratto del terzo genere, del misto»²¹.

Quella forte restrizione non manca, però, di un aspetto positivo. Una volta rimossa la priorità ontologica e noetica delle “idee platoniche”, il genere misto non apparirà più come «diminuzione e offuscamento del puro, vero, incommisto, ma come un genere particolare»²². Nel pensiero di Gadamer, il misto va trattato come *la realtà originaria*.

Gadamer risponde allora, senza esitazione, che il *bene* è la causa della bontà di ogni mescolanza²³, cioè di ogni realtà concreta. E questo, a sua volta, quale spiegazione ottiene?

La mescolanza va compresa alla luce di ciò che Gadamer chiama appunto «l'ideale della mescolanza»²⁴. Non che esso sia un elemento del mondo ideale, che egli nega. Per Gadamer, ogni mescolanza avrà raggiunto tale ideale qualora nella sua *composizione concreta* presenterà le due caratteristiche richieste dal *Filebo* per la costituzione della bellezza e dell'arte: la *misura giusta* e la *proporzione*.

S'intende che queste due caratteristiche assicurano la perfezione della mescolanza, il fatto che essa soddisfa alle esigenze del suo ideale e, per ciò stesso, alle esigenze del *bene* della mescolanza. Scrive Gadamer: «La *dynamis* del bene si è rifugiata nella *physis* del bello, in quanto misura giusta e proporzione costituiscono tutto ciò che è bellezza e *areté*»²⁵.

Giunti a questo punto, manca soltanto la “verità” per ottenere il quadro completo dei trascendentali nella riflessione del padre dell'ermeneutica contemporanea. Infatti, il bene e il bello sono già sta-

²⁰ Il termine “misto” fa riferimento al terzo genere, mentre il termine “mescolanza” indica l'ente appartenente a quel genere.

²¹ H.-G. GADAMER, *L'idea del bene tra Platone e Aristotele*, p. 223.

²² *Ibid.*

²³ Cf. H.-G. GADAMER, *L'idea del bene tra Platone e Aristotele*, p. 224.

²⁴ *Ibid.* Il bene come “causa” della mescolanza è in qualche modo in essa, e ciò fa vedere in qualche modo l'immanenza del bene. Ma l'“idea del bene” incarna il momento trascendente per il fatto stesso di agire al modo di ideale. Cf. C. DANANI, *L'amicizia degli antichi. Gadamer in dialogo con Platone e Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 72-77.

²⁵ *Ibid.*

ti messi in rapporto per via dell'esigenza di misura e proporzione della mescolanza (cioè dell'ente concreto).

Nel Filebo, poco dopo il passo cui si è fatto riferimento prima, appare un nuovo testo in cui la *verità* si aggiunge all'intreccio di bene e bellezza come esigenza che la mescolanza deve soddisfare²⁶. Conclude Gadamer: «Bellezza, *symmetria* o *metriotes*, verità (*aletheia*) vengono detti i tre momenti strutturali del bene, che si presenta come il bello»²⁷. Il bene, dunque, non si presenta mai separatamente, ma nel “bel misto”, e per ciò stesso acquisisce una dimensione di verità, nel senso di “manifestazione”: «Come il sole, diffondendo calore e luce, assicura ad ogni oggetto visibile essere e percettibilità, così il bene per noi esiste soltanto nel dono, che esso arreca: *gnosis kai aletheia*, conoscenza e verità»²⁸.

Infine, se la mescolanza sarà bella, buona e vera, Gadamer segnala che essa potrà scappare alla mutabilità della contingenza. Nel rivelarsi come dotati di bontà, verità e bellezza, gli enti sfuggono dal mero divenire, e vengono «elevati al piano dell'*ousia*»²⁹. Ottengono, per così dire, una loro entità “più solida”, un loro diritto di esistere e di persistere nell'esistenza, al di sopra della mutabilità³⁰.

Conclusione

Cosa dire in conclusione, dopo aver svolto queste riflessioni sul modo in cui Gadamer chiama in causa i trascendentali? Anzitutto si è visto in quale modo Gadamer trova una (necessaria?) implicanza del bello, del bene, del vero e dell'uno sulla base dell'ente bello. Ovvero, detto in termini di platonismo gadameriano, della mescolanza bella.

²⁶ Cf. H.-G. GADAMER, *Dialettica non scritta di Platone*, p. 129.

²⁷ H.-G. GADAMER, *L'idea del bene tra Platone e Aristotele*, p. 224.

²⁸ *Ibid.*, p. 169.

²⁹ *Ibid.*, p. 225.

³⁰ Questa elevazione al di sopra del divenire ha una corrispondenza chiara nel piano ermeneutico. Si chiama “sfera del senso” o “idealità del senso” (cf. H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, pp. 448; 451). Tali sono le opere belle, la cui verità si attesta da sé, e in modo particolare quelli che Gadamer chiama i “testi eminenti” (cf. H.-G. GADAMER, *Il testo eminente e la sua verità*, in *Verità e metodo 2. Integrazioni*, Bompiani, Milano 2001², pp. 335-344), che in termini platonici sarebbero quelli in cui la pluralità di elementi ha ricevuto la giusta impostazione, divenendo così una “mescolanza felice” che scappa al divenire dell'insignificanza (cf. H.-G. Gadamer, *L'idea del bene tra Platone e Aristotele*, p. 229).

Nei suoi scritti, la bellezza svolge il ruolo di mediazione e di sintesi dei trascendentali, senza possibilità di accedere a un livello superiore di riflessione teoretica.

Visto in prospettiva tomista, il tentativo di Gadamer può trovare giudizi diversi. È del tutto assente un concetto simile a quello tomista di “ente”. Perciò Gadamer non supera realmente la dispersione degli “enti” (al plurale). Ma questo modo di tracciare una valutazione dei trascendentali in Gadamer non sembra completo, dal fatto che egli stesso ha insegnato come ogni riflessione filosofica nasca dentro un orizzonte del domandare. La domanda è lo strumento che rende possibile il filosofare, e anche l’ago che segnala la direzione del filosofare³¹.

Vero è che il domandare filosofico di Gadamer non ha seguito i percorsi di Tommaso né, a rigore, quelli di Platone. Non è un domandare “metafisico”, nel senso aristotelico-tomista del termine, rivolto alla messa in luce di principi metafisici ultimi, e del loro adeguato intreccio speculativo.

Muovendo a partire da un orizzonte ermeneutico, ereditato da Heidegger, Gadamer accetta una situazione *de facto*: l’esistenza finita e storica. Egli ha voluto riflettere sul complesso tipo di unità che compete a un “testo eminente” e alle molteplici interpretazioni che esso ha ricevuto lungo la storia. E per spiegarne la verità in opposizione al modo in cui le scienze esatte intendono la “verità”, Gadamer ha fatto ricorso a due caratteristiche del testo: alla sua bellezza (fondamento della verità) e al suo bene-perfezione (fondamento dell’unità). In mezzo a questi ardui compiti intellettuali, sembra che Gadamer abbia raggiunto punte elevate di riflessione filosofica.

Va sottolineato il fatto che Gadamer non abbia voluto rinunciare a una visione *qualitativa* del suo campo di studio. Egli ha cercato motivi capaci di giustificare la superiorità che compete *de iure* a ciò che di più nobile esiste nel campo delle scienze umane, la cui verità è necessariamente unita al bene e alla bellezza. I trascendentali, così come Gadamer li ha intesi, sono stati messi a servizio della giustificazione teorica di ciò che la tradizione umanistica considera come pregiato, come bello, e dunque come degno di essere conservato e riproposto instancabilmente alle giovani generazioni per nutrire il loro pensiero.

³¹ Cf. H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, pp. 419-423.

Summary: This reflection takes its point of departure from the final part of *Truth and Method*, where Gadamer associates the transcendental notion of beauty, as it had been elaborated by Plato, with his universal hermeneutic. Beauty and goodness are shown to be united in Gadamer's reflection on *Philebo*, thereby demonstrating, according to Gadamer, the ontological function of beauty as mediation between idea and phenomenon. In the end, this mediation makes it possible to establish an analogy between beauty and language in terms of their capacity for mediation: beauty is the mediation of the good, which in itself is inaccessible, in the same way that linguistic understanding is the mediation of the truth, which in itself is inaccessible. Consequently, Gadamer's reflection on beauty appears to be united to that on the good and on truth.

Key words: Gadamer, beauty, good, truth, language, Philebus, language, mediation.

Parole chiave: Gadamer, bello, bene, verità, linguaggio, Filebo, linguaggio, mediazione.