



ALCUNE OSSERVAZIONI SUL SIGNIFICATO DELLE DOTTRINE NON SCRITTE E DELL'ESOTERISMO IN PLATONE

di

Francesco Coniglione

L'opera di Platone ha sempre avuto un ruolo centrale tra i cultori dell'esoterismo occidentale, al punto da esservi chi ha affermato che «l'ontologia e l'antropologia esoterica ben difficilmente sarebbero esistite senza la filosofia platonica»¹. Anche nel mondo accademico e tra gli studiosi del pensiero filosofico da tempo è stata portata l'attenzione sugli aspetti esoterici del suo pensiero, in particolare in relazione alle cosiddette “dottrine non scritte”². Ma per meglio intendere il senso di tale interesse e fornire una più esatta valutazione del tema, è necessario preliminarmente effettuare alcune puntualizzazioni sul significato dell'esoterismo in generale, soprattutto alla luce degli studi più recenti che l'hanno sottratto al supermarket dell'occulto e della superstizione, attenuando la diffidenza dovuta al cattivo uso che se ne è spesso fatto. Facciamo riferimento, in particolare, alla stagione che si può far iniziare col pionieristico studio di Frances Yates su Giordano Bruno³. Bisogna tuttavia aspettare più di un decennio affinché nel campo degli studi esoterici la svolta desse i suoi frutti, con Antoine Faivre⁴ e altri notevoli studiosi, per raggiungere una consistente maturità scientifica e concettuale nella scuola di Amsterdam⁵, il cui iniziatore è stato Wouter J. Hane-

¹ K. von Stuckrad, *Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge*, London, Equinox Publishing, 2005, p. 13.

² M.-D. Richard, *L'insegnamento orale di Platone. Raccolta delle testimonianze antiche sulle “dottrine non scritte” con analisi e interpretazione*, Milano, Bompiani, 2008, pp. 23-53.

³ F.A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, Routledge & Kegan Paul, 1964.

⁴ A. Faivre, *Access to Western Esotericism*, Albany, State University of New York Press, 1994.

⁵ *Hermes in the Academy: Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*, ed. by W.J. Hanegraaff, J. Pijnenburg, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2009; A. Faivre, *From Paris to Amsterdam and Beyond: “Origins and Development of a Collaboration”*, in *Hermes in the Academy* cit., pp. 123-127.

graaff⁶. Grazie ad essa è stato prodotto il *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*⁷, opera scritta da illustri specialisti dell'argomento e attualmente una delle fonti più attendibili e complete per tutto ciò che riguarda i temi dell'esoterismo. Questo complesso di lavori, insieme a quelli di molti altri studiosi in una letteratura che negli ultimi vent'anni è cresciuta esponenzialmente, ha fatto parlare di un "nuovo paradigma" nello studio dell'esoterismo occidentale, specie in relazione ai contributi forniti da Wouter J. Hanegraaff, Kucko von Stuckrad e Christopher Partridge⁸. È in tale contesto che riteniamo utile ripensare il "Platone esoterico" e in particolare dare una valutazione di quanto in merito prodotto dalla cosiddetta Scuola di Tubinga-Milano. Ciò al fine di evitare una concezione generica e spesso inesatta di esoterismo, che il più delle volte finisce per concentrare la propria attenzione prevalentemente sul carattere di segretezza delle sue dottrine, senza avere una chiara nozione del suo significato fondamentale.

1. *Il senso dell'esoterismo. Alcune brevi notazioni*

Non è facile definire con esattezza in cosa consista l'esoterismo, anche in ragione del fatto che il termine sostantivato (*esoterismo*) è recente e non è servito storicamente ad autodefinire i suoi cultori, essendo stato piuttosto usato dagli studiosi per identificarne di volta in volta i tratti⁹. In effetti vi sono tra gli studiosi caratterizzazioni molto diverse, almeno da quando esso è divenuto negli ultimi 15-20 anni un oggetto di studio accademicamente accreditato e un ambito ormai specifico della storia delle religioni. Al punto che si è visto in tale termine un marcatore di identità che assume di volta in volta contenuti specifici e che quindi non può essere contraddistinto per una sua consistenza contenutistica stabile nel tempo e definita nello spazio¹⁰.

Non possiamo qui impegnarci a discutere tale questione, tutt'ora dibattuta. Se volessimo darne una caratterizzazione in negativo, direi "per contrasto" o per

⁶ W.J. Hanegraaff, *Textbooks and introductions to Western Esotericism*, in «Religion», 2012, pp. 1-23; Id., *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

⁷ *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, ed. by W.J. Hanegraaff, Leiden-Boston, Brill, 2006.

⁸ E. Asprem, K. Granholm, *Introduction*, in *Contemporary Esotericism*, ed. by E. Asprem, K. Granholm, London, Routledge, 2013, pp. 23-24; K. Granholm, *Esoteric currents as discursive complexes*, in «Religion», 43, 1 (2013), pp. 26-30.

⁹ W.J. Hanegraaff, *Esotericism*, in *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* cit., p. 337.

¹⁰ M. Bergunder, *What is Esotericism? Cultural Studies Approaches and the Problems of Definition in Religious Studies*, in «Method and Theory in the Study of Religion», 22 (2010), pp. 9-36.

differenza, e quindi una sua definizione minimale, possiamo anche accettare la proposta effettuata da Hanegraaff nella introduzione al *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, che riprende quella a suo tempo fornita, in modo polemico, da un pioniere in questo campo, James Webb¹¹; dire cioè che nell'esoterismo rientra tutto ciò che appartiene alla cosiddetta "rejected knowledge", dove «abbiamo accatastato tutto ciò che non vogliamo accettare perché troppo differente dall'immagine ideale che abbiamo di noi stessi e dai nostri adorati valori»¹²; ovvero, esso fa parte, con l'efficace locuzione di Helmut Möller e Ellic Howe, dei "sotterranei dell'Occidente"¹³. In tal modo si vuole mettere in luce come l'esoterismo (e le discipline ad esso affini o che ne fanno parte) è il prodotto storico di una narrativa polemica le cui origini sono individuate da Hanegraaff¹⁴ nella nascita del monoteismo e che è servita di fatto a costruire l'identità dell'Occidente, così come noi la conosciamo. Un discorso polemico che, come vedremo, non è estraneo alle intenzioni platoniche e che, a nostro avviso, si deve quindi retrodatare alla costituzione della filosofia come disciplina del *logos*, ovvero alle origini del pensiero greco.

Tuttavia, a non limitarsi a una caratterizzazione meramente negativa, possiamo – basandoci sugli studi più recenti ed accreditati – condividere in positivo il punto di vista per cui l'aspetto più tipico dell'esoterismo è la sua pretesa alla conoscenza assoluta, ovvero una visione totalizzante della verità in grado di rispondere a tutte le questioni chiave dell'umanità e che sfugge alla possibilità di controllo empirico, benché sia aperto al controllo di chiunque voglia intraprendere la sua strada¹⁵. Ad esso è in generale associata la particolarità della segretezza, che come vedremo può significare cose diverse.

Nel quadro di questa accezione "positiva", il modo forse più diffuso in cui l'esoterismo è stato inteso è consistito nel vederlo come uno stock di dottrine che fanno parte di una Tradizione risalente nella notte dei tempi e che si sono diversamente presentate in luoghi e tempi disparati, incarnandosi in figure di pensatori

¹¹ J. Webb, *Il sistema occulto. La fuga dalla ragione nella politica e nella società del XX secolo* (1976), Milano, SugarCo Edizioni, 1989; Id., *The Occult Underground*, Chicago-La Salle (Ill.), Open Court, 1974. La data tra parentesi immediatamente dopo il titolo è quella della prima edizione, che viene indicata quando significativa.

¹² W.J. Hanegraaff, *Foreword. Bringing Light to the Underground*, in *Aleister Crowley and Western Esotericism*, ed. by H. Bogdan, M.P. Starr, Oxford-New York, Oxford University Press, 2012, p. vii.

¹³ H. Möller, E. Howe, *Merlin Peregrinus: Vom Untergrund des Abendlandes*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1986.

¹⁴ E.J. Hanegraaff, *Forbidden Knowledge: Anti-Esoteric Polemics and Academic Research*, in «Aries», 5, 2 (2005), pp. 226 e *passim*.

¹⁵ K. von Stuckrad, *Esotericism*, in *The Brill Dictionary of Religion*, ed. by K. von Stuckrad, Leiden-Boston, Brill, 2006, p. 609.

che in un modo o nell'altro si sono collocati al suo interno. Questa è la posizione tipica del "perennialismo", ovvero di quella corrente di pensiero che pensa sia sempre esistita una "filosofia perenne" o una "prisca teologia"; un'idea che ha la sua origine nella cultura rinascimentale e che quindi è stata successivamente ripresa da molti autori nell'ambito del tradizionalismo¹⁶. Benché non sia possibile identificare tout court perennialismo (o Tradizione) con esoterismo, essendone semmai una sua specificazione, tuttavia questa assimilazione è significativa in quanto serve a individuare un modo assai diffuso di intendere l'esoterismo, che chiameremo "sostantivo" (o "contenutistico"): chi lo intenda in questo modo, finisce per sostenere questa o quella organizzazione del mondo e dei rapporti tra questo e l'ultramondo, o tra il soggetto incarnato nel corpo e quello da esso indipendente, in tutto un fiorire di dottrine spesso assai circostanziate. Di queste, alcune, secondo Antoine Faivre¹⁷, ricorrono in tutte le correnti esoteriche.

Inoltre, come ha giustamente sottolineato von Stuckrad¹⁸, l'esoterismo è un sistema complesso e stratificato in cui un nucleo di insegnamenti tradizionali, o ritenuti tali, è composto da molteplici "campi di discorso" dipendenti dai contesti storico-culturali. Ne deriva una visione a molti strati dell'esoterismo, in cui i diversi "campi di discorso" si intrecciano in modi diversi e trasmigrano da una tradizione all'altra, come fossero dei "memi"¹⁹. Questo approccio è stato ripreso e ulteriormente sviluppato da Kennet Granholm²⁰, che ha proposto, sulla base di una serie di suggestioni culturali provenienti dal costruttivismo sociologico e psicologico, il "discourse analytical approach", che analizza le correnti esoteriche come "complessi discorsivi", ovvero come «collezioni di distinti discorsi in specifiche combinazioni». In tal modo l'attenzione viene centrata sull'importanza dei discorsi individuali, che si aggregano per formare tali "complessi discorsivi",

¹⁶ W.W. Quinn, *The Only Tradition*, New York, SUNY Press, 1997; A. Faivre, *Histoire de la notion modern de tradition dans ses rapports avec les courants ésotériques (XV-XX siècles)*, in «Aries», No. spécial (Collection ARIES) (1999), pp. 7-48; Id., *Note sur la transmission des traditions dans le contexte des courants ésotériques occidentaux modernes*, in *Constructing Tradition. Means and Myths of Transmission in Western Esotericism*, edited by A.B. Kilcher, Leiden-Boston, Brill, 2010, pp. 31-46; *The Betrayal of Tradition. Essays on the Spiritual Crisis of Modernity*, ed. by H. Oldmeadow, Bloomington (Indiana), World Wisdom, 2005 e J. Holman, *The Return of the Perennial Philosophy: The Supreme Wisdom of Western Esotericism*, London, Watkins, 2008.

¹⁷ A. Faivre, *Access to Western Esotericism*, Albany, State University of New York Press, 1994, pp. 10-15.

¹⁸ K. von Stuckrad, *Western Esotericism* cit.

¹⁹ R. Dawkins, *Il gene egoista. La parte immortale di ogni essere vivente*, Milano, Oscar Mondadori, 2007, pp. 198-210.

²⁰ K. Granholm, *Esoteric currents as discursive complexes*, in «Religion», 43, 1 (2013), pp. 46-69 e Id., *Dark Enlightenment. The Historical, Sociological, and Discursive Contexts of Contemporary Esoteric Magic*, Leiden-Boston, Brill, 2014, pp. 36-39.

tipologicamente definiti, che a loro volta entrano in reciproca interazione, modificandosi vicendevolmente e generandone nel corso della storia di nuovi. In un certo qual modo ispirato alla stessa esigenza, anche Egil Asprem²¹ ritiene che l'esoterismo appartenga a quel genere di concetti culturali complessi per i quali è necessario un'analisi decostruttiva che miri a identificarne i "mattoni costitutivi", secondo la proposta avanzata da Ann Taves²².

Quest'ultimo approccio è per noi interessante in quanto, mettendo a frutto gli studi più aggiornati della storiografia accademica sull'esoterismo e utilizzando lo strumento enciclopedico più avanzato attualmente esistente sull'argomento – il già citato *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* –, Asprem riesce ad individuare, grazie ad un'accurata analisi del modo in cui gli studiosi più recenti lo hanno inteso, uno dei suoi blocchi costitutivi più importanti e ricorrenti, e cioè il fatto che «l'esoterismo concerne un tipo speciale di conoscenza, nonché le formazioni sociali, i mezzi materiali e le esperienze mediante le quali questa conoscenza è stata sviluppata, insegnata, implementata e trasmessa»²³. Tale "specialità" della conoscenza esoterica può essere individuata in alcune sue tipiche caratteristiche, che sono state variamente precisate nella letteratura: il suo essere una conoscenza segreta o nascosta, tenuta ai margini della conoscenza "ufficiale" e da essa "rifiutata", il suo carattere "assoluto" e più elevato di quella ritenuta "profana", giustificata in riferimento a una particolare e peculiare "esperienza" e così via²⁴.

Tuttavia a mio avviso tutti questi marcatori di "specialità" hanno senso quando il loro centro di gravità venga ad essere collocato in un modo di intendere l'esoterismo non di natura sostanziale, bensì più chiaramente simbolica. Ciò avviene quando si miri a sottolineare non la *sostanza materiale* (o contenutistica) delle affermazioni dall'esoterismo fatte nelle varie correnti e autori che lo rappresentano, assunte nel loro modo *descrittivo*, ma la *funzione* assunta nell'economia complessiva del pensiero umano e per la personalità totale dell'uomo, quando ad esso ci si accosti privilegiando un punto di vista *olistico* che eviti di trascurare o il suo aspetto razionale o quello emotivo-sentimentale. In questo caso, il problema fondamentale quando si studia l'esoterismo non consiste tanto nel giungere a identificare in modo univoco quale ne sia l'*oggetto* (cioè le sue specifiche "dottrine"), ma nell'intendere il *modo* in cui esso, comunque lo si identifichi, viene *pensato*,

²¹ E. Asprem, *Reverse-engineering 'esotericism': how to prepare a complex cultural concept for the cognitive science of religion*, in «Religion», 2015.

²² A. Taves, *Religious experience reconsidered: a building-block approach to the study of religion and other special things*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2011.

²³ E. Asprem, *Reverse-engineering 'esotericism'* cit., p. 12. Corsivo dell'autore.

²⁴ Ivi, p. 14.

la sua “form of thought” o “way of thinking”²⁵. È questo uno sviluppo ulteriore dell’impostazione originaria di Faivre, che ha collocato i contenuti dell’esoterismo, da lui identificati, all’interno di una particolare “forma di pensiero”. In tal modo si evita il limite della classificazione contenutistica effettuata da Faivre, che rispecchia – come lui stesso avverte – l’esoterismo moderno, specie quello rinascimentale, escludendo dalla propria considerazione sia le tradizioni non occidentali sia quella antica e medievale. Ed è più agevole spiegare anche come sia possibile che, ad una analisi tipologica, possa accadere che motivi e correnti esoteriche assai simili si siano sviluppati senza reciproci contatti, o che abbiano potuto fondersi tra loro, pur provenendo da contesti storici con niente in comune²⁶. Da questo punto di vista, il fatto che Hanegraaff abbia richiamato l’attenzione²⁷, ispirandosi agli studi sulla gnosi di Gilles Quispel, su tre distinti modi di pervenire alla conoscenza nella cultura dell’Occidente – che tipologicamente possono essere indicate come pretese alla conoscenza basate sulla ragione, sulla fede e sulla gnosi – ci porta in una direzione che ci avvicina all’oggetto del nostro studio, ovvero la natura dell’esoterismo platonico e il significato delle sue dottrine non scritte.

Infatti, come ha sostenuto Pierre Riffard, è importante porsi la domanda: «Un esoterico pensa forse come uno scienziato, un filosofo o un poeta?»²⁸. Una domanda che porta ad interrogarsi sulla “logica” del pensiero esoterico, senza lasciarsi catturare dalle sue dottrine, dagli oggetti che egli pensa di scoprire e di cui ritiene di avere conoscenza. Si tratta, insomma, di intendere l’esoterismo – o meglio le varie dottrine che ne fanno parte – solo per la loro *funzione anagogica*, per l’obiettivo che si propongono di raggiungere. E questo non può che consistere in un percorso di elevazione al Sé e alla Totalità, così raggiungendo «la pienezza, la perfezione e la piena armonia con il cosmo»²⁹. Da questo punto di vista ha poco senso parlare di dottrine che, ad esempio, attingono ad una “Fonte primordiale di conoscenza”, ad una “Tradizione”, intesa come un *corpus* di saperi di tipo “positivo”, che hanno il loro valore per ciò che dicono e che di volta in volta i diversi autori immaginano con le più fantastiche entità e le più diverse relazioni tra loro, con il mondo e gli uomini³⁰. Solo in questo modo è possibile evi-

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ K. Granholm, *Dark Enlightenment* cit., pp. 37-38.

²⁷ W.J. Hanegraaff, *Reason, Faith, and Gnosis: Potentials and Problematics of a Typological Construct*, in *Clashes of Knowledge. Orthodoxies and Heterodoxies in Science and Religion*, ed. by P. Meusburger et al., Dordrecht, Springer Science + Business Media B.V., 2008, pp. 133-144.

²⁸ P. Riffard, *Le penser ésotérique*, in «Aries», 21 (1998), p. 3.

²⁹ C. Bonvecchio, *Esoterismo e Massoneria*, Milano, Mimesis, 2007, p. 211.

³⁰ Una ricca antologia di tali fantasie è contenuta nel romanzo di Umberto Eco, *Il pendolo di Foucault* (Milano, Bompiani, 1988) al quale tuttavia sfugge il significato più profondo di tale straordinaria efflorescenza di teorie, entità, demoni, angeli e così via.

tare di concepire, secondo una consolidata storiografia della storia della cultura e della filosofia europee, l'esoterismo come una sorta di «cestino dell'immondizia della conoscenza rifiutata»³¹, in cui vengono collocate tutte le superstizioni e le idee balzane che l'umanità ha prodotto nel corso del suo lungo cammino verso il rischiaramento razionale. Far ciò significa di fatto cogliere il senso più autentico dell'esoterismo così come viene inteso da un suo accreditato interprete, René Guénon³².

È in questo contesto complessivo che deve essere inquadrata la cosiddetta "segretezza" dell'esoterismo, che farebbe riferimento a una Verità dissimulata, nascosta, a cui solo pochi possono accedere, in contrapposizione alle conoscenze disponibili a tutti e che, per essere conosciute, non necessitano di alcun itinerario iniziatico né di alcun speciale maestro spirituale, ma solo l'applicazione della normale e "profana" ragione umana: una contrapposizione che è stata con forza sottolineata da chi ha visto in essa una delle differenze fondamentali tra il sapere rinascimentale magico-ermetico e la scienza moderna che nel frattempo nasceva sulle sue ceneri, con Galileo e i suoi altri protagonisti³³. Se invece è vero quanto prima detto sul significato dell'esoterismo, allora ne viene che il "segreto iniziatico", momento più elevato della conoscenza, deve essere inteso come il luogo in cui si accede a quella Verità che si sottrae alla possibilità di ogni argomentazione discorsiva, giacché «il riserbo iniziatico non si riferisce a un contenuto dottrinario che può essere comunicato o taciuto»³⁴. Tutte le varie dottrine, che fanno parte – in una molteplice e caleidoscopica varietà – delle diverse scuole e correnti esoteriche, hanno un valore relativo, contingente: stanno ad indicare solo "punti di appoggio", avente l'unica funzione di agevolare l'adepto a percorrere un cammino. Lo stesso simbolismo, che è alla base della conoscenza esoterica, non ha valore in quanto sostanzialmente identifica figure, fenomeni ed entità come univocamente ed esclusivamente indicanti un certo contenuto metafisico o iniziatico, da esse in esclusiva veicolato. Infatti, «qualsiasi avvenimento o fenomeno, per quanto insignificante, potrà sempre, a motivo della corrispondenza esistente tra tutti gli ordini di realtà, essere assunto come simbolo di una realtà di ordine superiore, della quale è in un certo qual modo un'espressione sensibile, per la ragione che esso ne procede come una conseguenza procede dal suo prin-

³¹ W.J. Hanegraaff, *Western Esotericism: the Next Generation*, in *Mystic and esoteric movements in theory and practice*, Fifth International Conference, *History and Discourse, Historical and Philosophical Aspects of the Study of Esotericism and Mysticism* (St. Petersburg, December 2-5) (2011), St. Petersburg, Russian Christian Academy for Humanities, 2012, p. 127.

³² R. Guénon, *Considerazioni sull'iniziazione* (1946), Milano, Luni Editrice, 1996.

³³ P. Rossi, *Il tempo dei maghi. Rinascimento e modernità*, Milano, Mondolibri, 2006.

³⁴ C. Muscato, *La questione delle dottrine non scritte e l'esoterismo di Platone*, Roma, Edizioni Asram Vidya, 1996, p. 17.

cipio»³⁵. Pertanto le strade del simbolismo sono molte, anche se l'obiettivo finale resta il medesimo.

Un punto di vista, questo, del resto ben chiaro alla spiritualità hindu che nei sei *darshana* tradizionali delle scuole brahmaniche, derivanti dai Veda, vede solo delle vie diverse che permettono di giungere alla liberazione e quindi alla illuminazione, a significare che non si tratta di “dottrine” chiuse, definitive, ma solo di “punti di vista”, “angoli visuali”, ciascuno dei quali ci aiuta a vedere qualche aspetto della verità³⁶. Ciò si riflette anche nella concezione dell'essere supremo, da alcuni hindu inteso come trascendente, da altri identificantesi con la natura, ma in ogni caso con la consapevolezza che esso può essere venerato “sotto moltissime forme” (come un giovane uomo, come un re, ecc.)³⁷. È questa anche la posizione ben espressa, nel mondo pagano sulla via del tramonto, dal senatore Simmaco, quando nel 384 d.C., rifacendosi alla concezione neoplatonica della religione, così si rivolge all'imperatore Valentiniano, in difesa del paganesimo e a favore della ricollocazione dell'altare della dea Vittoria nel Senato di Roma: «Eadem spectamus astra, commune coelum est, idem nos mundus involvit; quid interest qua quisque prudentia verum requirat? Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum»³⁸. Ma la caratteristica dei molteplici volti e dei mille nomi delle divinità che manifestavano un'unica, identica divinità, è anche evidente in Apuleio e nella iniziazione di Lucio al culto di Iside. Il credente può rivolgersi alla dea «invocandola col nome a lui più familiare, senza che per questo venga meno la vocazione universalistica di questa dimensione femminile [in riferimento a Iside] del divino»³⁹. Sicché era del tutto naturale nel mondo “pagano” ammettere l'esistenza di una pluralità di culti, in quanto – come ha sostenuto il pagano Temistio nel rivolgersi all'imperatore Valente per invitarlo ad abrogare gli editti

³⁵ R. Guénon, *Considerazioni sull'iniziazione* cit., p. 206. Ovviamente ciò non esclude che vi siano fenomeni o enti materiali (o segni) che per la loro natura si prestano meglio ad assumere un carattere simbolico, piuttosto che altri; così ad es. il sole più agevolmente che un pezzo di carbone indica la luce, quindi la conoscenza e l'illuminazione cui l'iniziato accede nel momento culminante del suo itinerario spirituale.

³⁶ R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Védânta* (1925), Milano, Adelphi, 1992, p. 16; S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, II, London, George Allen & Unwin, 1948, p. 18 e J. Stevenson, *The Complete Idiot's Guide to Eastern Philosophy*, Indianapolis, Alpha books, 2000, p. 12.

³⁷ G. Flood, *L'induismo. Temi, tradizioni, prospettive*, Torino, Einaudi, 2006.

³⁸ Cfr. su tale episodio e sulla figura di Sant'Ambrogio, che invece si faceva sostenitore della concezione opposta, basata sull'unica verità univocamente trasmessa nei testi sacri, G. Filoramo, *La croce e il potere. I cristiani da martire a persecutori*, Roma-Bari, Laterza, 2011, pp. 278-280. A dimostrazione di come il tempo cambi anche le più consolidate tradizioni, tale episodio viene riportato, a sostegno della tolleranza, anche da J. Ratzinger (poi Benedetto XVI), *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena, Cantagalli, 2003, p. 185.

³⁹ G. Filoramo, *La croce e il potere. I cristiani da martire a persecutori* cit., p. 39.

contro i cristiani – «La stessa somma divinità mostra di gradire varie forme di culto; molte sono infatti le strade che conducono a lei»⁴⁰. Questa visione, che è tipica dell'impostazione neoplatonica, la ritroviamo anche espressa in modo filosoficamente articolato in Niccolò Cusano, pensatore fortemente influenzato da essa⁴¹.

Gli esempi potrebbero moltiplicarsi, ma quanto detto è sufficiente per sottolineare il fatto che, in questa modalità di concepire il divino, a un chiaro relativismo cognitivo si associa l'assolutismo e l'unicità del Vero, cui si perviene però solo alla fine del cammino: il *relativismo* è quello rappresentato dalle diverse dottrine che, nella misura in cui si esprimono nei discorsi degli uomini, sono soggette a tutte le variazioni e declinazioni tipiche delle argomentazioni e della varia condizione umana, sociale, storica di chi le sostiene; l'*assolutismo* è quello cui si perviene alla fine dell'itinerario di elevazione spirituale, in cui si ha la "visione" (l'*epopteia*, per usare il termine degli antichi misteri greci), la "illuminazione". E mentre nel mondo della teoria, dei "sistemi filosofici" o delle "dottrine esoteriche", nella misura in cui queste vengono assunte nel loro valore sostantivo, esiste il conflitto, la contrapposizione, l'ortodossia e quindi l'eresia, invece i *darshana* o "punti di vista" non possono essere in conflitto tra loro né essere tra loro in contraddizione – come ha ben chiarito Guénon⁴² – perché rappresentano, pur nella loro ricca diversità⁴³, solo modi diversi con cui ci si approssima all'assoluto, vie che ciascuno può seguire in base alle sue disposizioni personali, al suo carattere, alla cultura e tradizione nella quale è nato e cresciuto. Si capisce allora il carattere sincretico e insieme tollerante di un simile approccio: giacché ogni prospettiva fornisce un particolare "scorcio" della realtà, le differenti "visioni" sono ritenute le une complementari alle altre e ciascun mezzo per pervenire alla realtà può non solo essere utilizzato, ma anche trarre profitto dagli altri che vengono proposti; e, parimenti, l'eresia diventa impossibile in quanto nessuna credenza o dottrina può essere considerata come assolutamente vera o assolutamente falsa⁴⁴. Lo stesso vale per le diverse scuole esoteriche, se ci si attiene ad un corretto modo di intenderle⁴⁵.

⁴⁰ Citato in J. Bury, *Storia della libertà di pensiero* (1913), Milano, Feltrinelli, 1959, p. 49. Cfr. anche G. Filoramo, *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori* cit., p. 256.

⁴¹ E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del rinascimento*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012, p. 35.

⁴² R. Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù* (1921), Torino, Edizioni Studi Tradizionali, 1965, pp. 199, 205.

⁴³ R. King, *Indian Philosophy. An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*, Washington, Georgetown Univ. Press, 1999, p. 46.

⁴⁴ J.M. Koller, *The Indian Way*, New York-London, Macmillan Publishing Co.-Collier Macmillan Publishers, 1982, pp. 8-9.

⁴⁵ G. Wehr, *Novecento occulto. I grandi maestri dell'esoterismo contemporaneo*, Vicenza, Neri Pozza, 2002, pp. 21-22.

Un discorso analogo vale per i Misteri dell'antichità classica: alla meraviglia di molti studiosi per il fatto che i segreti di Eleusi si siano così ben conservati, si può replicare dicendo che nulla è stato rivelato perché *non c'era nulla di obiettivamente rivelabile*: «In altre parole il vero segreto era costituito da un'esperienza mistica soggettiva che non avrebbe trovato non dico credito ma neppure comunicabilità presso terzi. Tale esperienza rimaneva valida, come un segreto da conservare, finché si credeva in essa»⁴⁶. Per questo si può anche dire che l'esoterismo costituisce l'involucro esteriore, rivestito di simboli e di oggettivazioni figurative, di una pura visione intellettuale in cui si ha la completa trasparenza, l'adeguazione perfetta tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto e in cui si manifesta quella Verità unica che concerne i "principi primi", eterni e immutabili: è questa la "metafisica" intesa *non* come disciplina razionale e discorsiva, in senso aristotelico, bensì come accesso ad una verità che è il frutto di un intelletto puro, sovraumano, del quale l'uomo soltanto partecipa⁴⁷. Essa è propriamente la *sophia*, o anche *gnosi*, degli antichi saggi e fornisce non tanto una conoscenza, ma una *sapientia*⁴⁸. In quanto tale, la metafisica è indefinibile «car définir, c'est toujours limiter, et ce dont il s'agit est, en soi, véritablement et absolument illimité, donc ne saurait se laisser enfermer dans aucune formule ni dans aucun système»⁴⁹.

Una ulteriore precisazione è qui necessaria, in quanto ci aiuterà meglio a comprendere la posizione specifica di Platone. È opportuno distinguere l'esoterismo dal misticismo⁵⁰: nel primo caso abbiamo a che fare con una pratica iniziatica⁵¹ che presuppone un percorso, spesso lungo e faticoso, in cui il singolo individuo, senza il supporto di una grazia proveniente da una divinità provvidenziale, ma solo con i suoi mezzi e con l'aiuto di un maestro, riesce a pervenire attraverso un duro lavoro di perfezionamento e purificazione del sé alla intuizione intellettuale, cioè alla visione trasparente ed immediata del Vero, prescindendo da ogni media-

⁴⁶ D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1965, p. 143.

⁴⁷ R. Guénon, *La Métaphysique orientale*, Paris, Editions traditionnelles, 1993⁴, p. 11.

⁴⁸ F. Schuon, *L'esoterismo come principio e come via* (1978), Roma, Mediterranee, 1983. È stato affermato che il *corpus* di scritti metafisici di Schuon «ranks among the most clear, profound, and gifted ones produced by any similar author in the 20th century», A. Quinn, *Lemma Schuon*, in *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, ed. by W.J. Hanegraaff, Leiden-Boston, Brill, 2006, p. 1043. Su questo significato di metafisica si veda anche quanto afferma Guénon, che del resto è una delle più importanti fonti ispiratrici di Schuon (cfr. P. Di Vona, *Evola, Guénon, De Giorgio*, Borzano, SeaR Edizioni, 1993, pp. 114-116, 129-130 e *passim*).

⁴⁹ R. Guénon, *La Métaphysique orientale* cit., p. 10.

⁵⁰ Cfr. J. Godwin, *Western Esoteric Tradition*, in *Religions of the World. A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices*, edited by G.J. Melton, M. Baumann, 3 voll., Santa Barbara et al., ABC-CLIO, 2002 e J. Rousse-Lacordaire, *Mysticism*, in *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, ed. by W.J. Hanegraaff, Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 818-820.

⁵¹ R. Guénon, *Considerazioni sull'iniziazione* cit., pp. 18-19, 31-32 e 149-150.

zione discorsiva, anzi in certi casi lottando contro la ragione argomentativa e proposizionale, spesso servendosi di figure argomentative paradossali (come avviene nel caso del buddhismo zen con i *koan*⁵²). Nel misticismo, invece, è spesso un sentimento o una forte emozione che porta all'improvvisa rottura della coscienza normale e per lo più alla visione beatifica della divinità: per poter esser portata a compimento non è in questo caso necessario alcun itinerario iniziatico, alcun maestro, ma semplicemente un forte impegno meditativo individuale e un atteggiamento di passività, di apertura, di solito in attesa della grazia di Dio (proprio ciò viene ritenuto nel cattolicesimo il sigillo di un autentico e "ortodosso" misticismo) o dell'Assoluto che irrompono e travolgono la mente del mistico⁵³. Così, mentre nel caso dell'esoterismo abbiamo un approccio "laico", in cui non sempre è presupposta una divinità personale (come avviene tipicamente nel caso dell'esoterismo buddhista, vedantico o taoista) ed è inoltre sottolineata l'autosufficienza di colui che intraprende il cammino – sicché è assai importante la componente gnostica –, al contrario nel misticismo è di solito importante la presenza di una divinità e del suo supporto, di modo che l'illuminazione può avvenire in ogni momento, inaspettata e improvvisa, anche nel corso di una quotidiana attività. Tuttavia – e qui sta la ragione della confusione che spesso si fa – il momento finale cui giunge sia l'esoterico che il mistico possiede comuni caratteristiche di immediatezza, certezza del Vero, autotrasparenza e senso di pienezza e realizzazione. Sicché si potrebbe dire che se l'esoterico accede ad una visione mistica al termine del suo percorso, ad essa invece il mistico non è pervenuto mediante un itinerario iniziatico di tipo esoterico. Ebbene, come vedremo, è proprio di esoterismo che possiamo parlare per Platone, specie in riferimento alle dottrine non scritte.

Quanto detto ci permette anche di cogliere il senso in cui deve essere intesa la "segretezza" del pensiero esoterico. Infatti l'esoterismo può essere distinto – seguendo in ciò le indicazioni di Leo Strauss⁵⁴ – in quello che chiamerei un *esoterismo di necessità* e in un *esoterismo di impossibilità*. Il primo è imposto dalle condizioni del tempo (censura, persecuzione, repressione, incomprensione da parte dei "profani"), specie con l'avvento del cristianesimo che – fondato sulla trasmissione di un testo sacro e sul concetto di fede – mal tollerava il tipico at-

⁵² D.T. Suzuki, *The Zen Koan as a means of Attaining Enlightenment*, Boston-Rutland, VE-Tokyo, Charles E. Tuttle Co., Inc., 1994.

⁵³ In ciò sta la ragione della condanna (contenuta nel documento del Pontificio Consiglio della Cultura e Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, intitolato *Gesù Cristo portatore dell'acqua viva. Una riflessione cristiana sul "New Age"*, nel sito <http://www.vatican.va>) della Chiesa cattolica nei confronti del New Age, cui viene contrapposto il senso autentico della mistica cristiana.

⁵⁴ L. Lampert, *Strauss's Recovery of Esotericism*, in *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, ed. by S.B. Smith, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 63-92.

teggimento gnostico presente in ogni tradizione esoterica. Così è accaduto, ad esempio, con l'alchimia, per secoli, sin dalla sua recezione dal mondo arabo, una sorta di punto di raccordo di tutte le tradizioni esoteriche occidentali, sotto il cui inoffensivo cappello (la ricerca dell'oro, magari in favore dei poveri) presentava un cammino di trasformazione ed elevazione dello spirito umano e pertanto doveva cercare di celare i propri scopi con un linguaggio simbolico-criptico e mediante una trasmissione orale dei propri insegnamenti⁵⁵. Anche di questo tipo sarebbe stato, secondo molti suoi esponenti, l'esoterismo di Dante e dei suoi amici poeti e stilnovisti che celavano il proprio forte spirito antipapale (pur interno al cristianesimo) con «un linguaggio cifrato, allegorico e anagogico, che poteva essere capito dagli affiliati ma non dagli inquisitori»⁵⁶. Ma v'è anche – accanto a questo e ben più importante – un “esoterismo di impossibilità”, cioè quello legato alla ineffabilità della Verità cui si giunge alla fine di un itinerario di elevazione spirituale e che è appunto quella di cui abbiamo prima parlato: l'assoluto cui si giunge tramite un *darshana* e alla fine di un processo di elevazione spirituale. Ad esso possono servire di supporto miti e simboli che suggeriscono, per mezzo di narrazioni o immagini appropriate, un contenuto impossibile da esprimere mediante un discorso e che quindi fuoriesce propriamente dal campo di indagine del pensiero razionale, per essere oggetto di una “intuizione intellettuale”. Non a caso nel pensiero esoterico è stata sempre sottolineata una netta opposizione tra la filosofia che, confinata nel discorso puramente umano affidato alla sola ragione, “è ben poca cosa”, e “l'immensa superiorità del simbolismo”, tipico del cammino iniziatico⁵⁷. È la Verità a cui giunge, ad esempio, Dante alla fine dell'itinerario iniziatico della *Commedia*, quando l'unione di natura umana e divina gli diventa chiara attraverso un “fulgore”:

ma non eran da ciò le proprie penne:
se non che la mia mente fu percossa
da un fulgore in che sua voglia venne.

(*Parad.* XXXIII, vv. 139-141)

2. Platone e i luoghi dell'esoterismo in Grecia

Fatte queste essenziali precisazioni, torniamo al nostro argomento principale, cioè a Platone. Per apprezzare il modo in cui è stato inteso il suo esoterismo tra

⁵⁵ J. Godwin, *Western Esoteric Tradition* cit., p. 1416.

⁵⁶ M. Ciavolella, *Il testo moltiplicato: interpretazioni esoteriche della Divina Commedia*, in «Tenzone», 11 (2010), pp. 230-231.

⁵⁷ R. Guénon, *Considerazioni sull'iniziazione* cit., pp. 153-160.

i suoi cultori ci si può rifare a una celebre e popolare opera di Edouard Schuré⁵⁸ (ancora oggi ristampata con successo). Qui l'esoterismo di Platone è recepito come un modo particolare di declinare un'antica sapienza (la *prisca theologia*), rivelata nel *Corpus Hermetico* da Ermete Trismegisto, al quale si attribuiva nel Rinascimento (quando se ne è avuta la riscoperta) un'antichità anteriore alla nascita della filosofia. Questa sapienza sarebbe stata tenuta viva da "grandi iniziati", come Zoroastro, Orfeo e Pitagora, dal quale ultimo Platone avrebbe tratto – come già aveva sostenuto il tardo platonico e neopitagorico Numenio di Apamea⁵⁹ – i suoi insegnamenti fondamentali e l'ossatura della propria concezione filosofica, in una volgarizzazione dialettica e argomentata di quanto contenuto nelle sue dottrine⁶⁰. Non potendo insegnare in forma esplicita e aperta la dottrina di Pitagora – lo avrebbe impedito, sempre secondo la ricostruzione di Schuré, il patto di segretezza da Platone sottoscritto quando incontrò i pitagorici dell'Italia meridionale, dove acquistò a peso d'oro un manoscritto del Maestro, nonché la prudenza e il timore dell'incomprensione – Platone presenta la dottrina esoterica nei suoi dialoghi, «mais dissimulée, mitigée, chargée d'une dialectique raisonneuse comme d'un bagage étranger, travestie elle-même en légende, en mythe, en parabole»⁶¹. In questa impostazione – legata anche all'opinione molto diffusa in certi ambienti dei viaggi iniziatici di Platone in Egitto⁶² e presso altri filosofi e sapienti di origine orientale⁶³ – l'esoterismo si configura come un insieme di dot-

⁵⁸ E. Schuré, *Les grands initiés* (1889), Paris, Perrin et C.ie, 1921⁶¹.

⁵⁹ K.S. Guthrie, *Numenius of Apamea The Father of Neoplatonism. Works, Biography, Message, Sources, and Influence*, by K.S., London, George Bell and Sons, 1917.

⁶⁰ Pitagora è una figura centrale per tutte le scuole e i seguaci dell'esoterismo e costituisce, insieme ad Orfeo, il cardine per intendere la cultura greca e lo stesso Platone. Cfr. ad es. J. Malinger, *Pitagora e i misteri*, Roma, Atanòr, 1999; P. Kingsley, *Misteri e magia nella filosofia antica. Empedocle e la tradizione pitagorica* (1995), Milano, Il Saggiatore, 2007; M. Barresi, *Orfeo, Pitagora e Platone*, Acireale-Roma, Tipheret, 2014; S. Jacquemard, *Tre mistici greci. Orfeo, Pitagora, Empedocle*, Isola del Liri (FR), Editrice Pisani, 2004. A sua volta Pitagora avrebbe mutuato le sue concezioni dalla figura sciamanica dell'iperboreo Abaris (cfr. P. Kingsley, *A Story Waiting to Pierce You. Mongolia, Tibet, and the Destiny of the Western World*, Point Reyes [CA], Golden Sufi Center, 2010).

⁶¹ E. Schuré, *Les grands initiés* cit., p. 416.

⁶² Non dimentichiamo che per i seguaci del pensiero esoterico l'Egitto occupa un posto speciale, in quanto «pendant un laps de plus de cinq mille ans, l'Égypte fut la forteresse des pures et hautes doctrines, dont l'ensemble constitue la science des principes et qu'on pourrait appeler l'orthodoxie ésotérique de l'antiquité» (ivi, p. 114). Ne consegue che sia le religioni monoteistiche (con Mosè e poi con Cristo) sia quella politeistica della Grecia (con Orfeo) traggono le loro ultime scaturigini dai misteri egizi.

⁶³ Anche questa della influenza dottrine sapienziali orientali su Platone è una dottrina largamente diffusa negli ambienti esoterici, come dimostra una delle sue più note (e discusse) sostenitrici, H.P. Blavatsky, *Isis Unveiled. A Master Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology*, vol. I - Science, s.i., Theosophy Trust, 2006, pp. xx-xxiii.

trine sostanziali (le stelle e il cosmo intesi come esseri viventi, l'esistenza di corrispondenze simboliche, la dottrina dell'anima che sopravvive al corpo e viene intesa come autentico centro dell'uomo, che tanta influenza avrà sul pensiero successivo, sia profano che no, e così via)⁶⁴ di solito sottolineate da tutti i cultori del pensiero esoterico quando si rifanno al grande filosofo greco, valorizzando in particolare modo alcune delle sue opere (come ad es. il *Timeo* o il *Fedone*).

A queste tesi di carattere abbastanza generale, coltivate in ambito esoterico, si sono poi aggiunte quelle più specifiche dei sostenitori novecenteschi dell'esistenza di "dottrine non scritte" in Platone, il cui contenuto, diffuso solo all'interno della Accademia, differirebbe radicalmente da quanto contenuto nei dialoghi. Tale punto di vista, proposto all'inizio del '900 da studiosi come J. Burnet, A.E. Taylor e L. Robin, è stato ripreso alla fine degli anni '50 da chi ha pensato potesse essere esso sostenuto sulla base di implicite indicazioni e rinvii esistenti nei dialoghi e nelle fonti indirette sul suo insegnamento, consistenti per lo più in passi di Aristotele, nonché di Teofrasto, Ermodoro, Speusippo e Senocrate, tutti facenti parte dell'antica Accademia⁶⁵. Ci riferiamo in questo caso a ben solidi e filologicamente attrezzati studiosi come quelli della Scuola di Tubinga⁶⁶ e, in Italia, quelli della Scuola di Milano capeggiata da Giovanni Reale⁶⁷, costituita prevalentemente dai suoi discepoli (tra essi citiamo solo i nomi di M. Migliori e G. Movia). Anche in questo caso si parla di "esoterismo", ma esso ha poco a che vedere con quanto abbiamo delineato nel paragrafo precedente; lo si fa infatti consistere essenzialmente nel fatto che le dottrine ad esso riconducibili erano destinate all'insegnamento orale, riservato ai discepoli più "interni" dell'Accademia. Si condividono in sostanza le critiche da Hegel portate all'esoterismo, inteso come «una dottrina destinata a rimanere ricoperta da una misteriosa segretez-

⁶⁴ K. von Stuckrad, *Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge* cit., pp. 13-14.

⁶⁵ M.-D. Richard, *L'insegnamento orale di Platone. Raccolta delle testimonianze antiche sulle "dottrine non scritte" con analisi e interpretazione*, Milano, Bompiani, 2008, pp. 275-463.

⁶⁶ Cfr. H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte*, Milano, Vita e Pensiero, 1989; K. Gaiser, *La dottrina non scritta di Platone. Studi sulla fondazione sistematica e storica delle scienze nella scuola platonica*, Milano, Vita e Pensiero, 1994 e 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*, Milano, Vita e Pensiero, 1988. Per una sintetica ricostruzione delle origini della scuola e delle principali tesi sostenute da questa interpretazione "esoterista", vd. F. Ferrari, *Tra metafisica e oralità. Il Platone di Tubinga*, in *Argumenta in dialogos Platonis*, Teil 2, *Platoninterpretation und Ihre Hermeneutik vom 19. Bis zum 21 Jahrhundert*, heraus. von M. Erler, A. Neschke-Hentschke, Basel, Schwabe Verlag, 2012, pp. 361-91.

⁶⁷ G. Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Milano, BUR, 1998 e Id., *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Milano, Bompiani, 2010²².

za, quasi come una sorta di metafilosofia per iniziati»⁶⁸. E tale oralità viene via via motivata – nello sviluppo di tale ipotesi – sulla base delle circostanze storiche e non come intrinsecamente necessaria per la natura del messaggio da essa veicolato. Infatti si ritiene che l'insegnamento "esoterico" consista – da un punto di vista sostanziale – in una sorta di protologia basata sull'Uno e la Diade e su un duplice movimento di riduzione ad essi e di deduzione da essi del reale, che così risulta un «mescolanza di unità e molteplicità»⁶⁹. È chiaro che in questa ricostruzione il pensiero di Platone risente dell'immagine filtrata dal successivo neoplatonismo (tardo antico e rinascimentale) con la sua esigenza di colmare lo iato tra mondo sensibile e forme ideali mediante una serie di intermediazioni⁷⁰ e di conseguenza è, anche in questo caso, di fatto riportato a quello di Pitagora. Sicché in fondo il discrimine tra gli interpreti esoterici e quelli anti-esoterici di Platone, in ambito accademico, consiste nell'attribuire o meno la dottrina dei principi di Platone direttamente al suo insegnamento orale (come fanno i tubinghesi) o invece a una interpretazione della scuola elaborata nell'antica Accademia e fortemente impregnata di pitagorismo, a cui accennano i pochi passi di Aristotele⁷¹.

La conseguenza negativa che può essere in generale attribuita all'approccio esoterico è fare di Platone non un protagonista della filosofia, ovvero il suo fondatore nella accezione che poi ne è stata trasmessa a tutto il pensiero occidentale, ma un episodio minore di un insegnamento universale di carattere esoterico, le cui dottrine sono, al limite, meglio esposte o sostenute in Pitagora o nei successivi esoterici (neoplatonici tardo antichi, *corpus hermeticum*, neoplatonici rinascimentali ecc.): tutte le opere che ci rimangono di Platone non avrebbero altra funzione che alludere e indicare un insegnamento che solo a pochi viene dischiuso, venendo così depotenziate nelle tesi e nelle concezioni da esse apportate ed ereditate dalla cultura filosofica.

Così interpretato, l'esoterismo di Platone verrebbe ad essere caratterizzato da quella modalità "sostantiva" prima indicata come uno dei modi in cui è possibile intendere l'esoterismo: è in esso presente una *dottrina* non scritta che va al di là di quanto contenuto nelle opere note e tramandate sino a noi; essa consiste in una

⁶⁸ Id., *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"* cit., p. 132.

⁶⁹ F. Trabattoni, *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Roma, Carocci, 2005, pp. 12-13.

⁷⁰ L. Brisson, *Pré-supposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon*, in «Les Études philosophiques», 4 (1993), pp. 492-493.

⁷¹ Cfr. L. Brisson, *Pré-supposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon* cit., p. 495; I. Isnardi Parente, *Il Platone 'non scritto' e le autotestimonianze. Alcune note a proposito di un libro recente*, in «Elenchos» 5 (1984) e Id., *L'eredità di Platone nell'Accademia Antica*, Milano, Guerini, 1989, su cui F. Fronterotta, *Gli agrapha dogmata di Platone e il dibattito con la scuola di Tubinga*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 93 (95) (2014), pp. 98-109.

serie di tesi che possono essere ricostruite in forma discorsiva (così come fatto con indubbia perizia ermeneutica dagli studiosi prima indicati) e quindi esposte come una vera e propria “prima metafisica”. Inoltre le dottrine contenute nelle opere pubbliche, exoteriche, nella misura in cui sono scritte hanno un valore che va al di là del loro significato letterale e che viene colto autenticamente solo quando si è iniziati alle dottrine consegnate alla mera oralità. E queste dottrine, in analogia a quanto prima detto in generale sull’esoterismo, vengono tenute segrete e non sono diffuse al di fuori della cerchia più stretta dei discepoli; ciò non per una volontà aristocratica, esclusivista o settaria, o per fini di lucro o di potere, ma solo perché ad esse possono accedere esclusivamente persone che abbiano una predisposizione interiore e siano disponibili a intraprendere un itinerario iniziatico in cui ha ruolo centrale il “maestro”, dispensatore del sapere e amministratore del cammino che conduce gradualmente l’adepto alla piena comprensione di tali dottrine. La centralità della figura del “maestro” è una costante di tutte le pratiche iniziatiche, sia occidentali che orientali, che puntino alla liberazione mediante una illuminazione di tipo gnostico⁷².

Per apprezzare bene questo punto bisogna precisare che quando utilizzo la locuzione “contenuto dottrinario” mi riferisco a quella “specialità” del sapere tipicamente greca che ha assunto le forme della scienza o filosofia, in contrapposizione alla sapienza e al mito, dai quali si ritiene esse si siano liberate come una farfalla dal proprio bozzolo di bruco. È questa l’immagine standard che si ha della filosofia e della cultura greca, sintetizzata in quella marcia dal *mythos* al *logos* – come esemplarmente indicato sin dal titolo dell’opera di Wilhelm Nestle⁷³ –,

⁷² G. Pasqualotto, *East & West. Identità e dialogo interculturale*, Venezia, Marsilio, 2003, pp. 73-98.

⁷³ W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart, Alfred Köner, 1940. Sulla stessa linea di Nestle sta tutta una storiografia che ha avuto i suoi maggiori rappresentanti in grandi figure di studiosi dell’antica cultura e filosofia greca. Basti citare come esempio, per il settore più propriamente filosofico, i nomi di B. Snell, W.K.C. Guthrie, G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Frede, J. Barnes e, più recentemente, tale passaggio è richiamato esplicitamente nell’opera di J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne. I. Du mythe à la raison*, Paris, Éditions Points, 2011, nella quale, pur ammettendosi forme multiple di razionalità, esse comunque «s’inscrivent toutes dans un même champ d’*épistémè*, avec ses lignes de force et ses limites» (p. 9). Ma si potrebbero menzionare anche altri studiosi che si sono interessati a settori più specifici, come la storiografia, la medicina, la zoologia e così via. Per una breve rassegna in merito vd. R. Buxton, *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, ed. by R. Buxton, Oxford, Oxford Univ. Press, 1999, pp. 1-14. Infine, faccio sommessamente notare – non possiamo infatti qui dilungarci in tale questione – che viene riproposto lo stesso movimento retorico quando si parla, per l’età moderna, del passaggio “dalla magia alla scienza” e si sottolineano gli interessi magici e apocalittici di Newton, le influenze esoteriche di Copernico, la coltivazione della magia in Bruno e così via (P. Rossi, *Il tempo dei maghi. Rinascimento e modernità* cit., pp. 31-33).

dalla *mania* alla ragione, per cui il *logos* finisce per trionfare dopo aver “gradualmente disintegrato” il mito⁷⁴; o per la quale addirittura si pensa che il pensiero razionale sia nato d'improvviso con la filosofia naturalistica degli ionici (è il cosiddetto “miracolo greco”)⁷⁵ e che così si sia passati dallo stadio prelogico ad uno compiutamente razionale, dal “racconto” esplicativo di fatti naturali e di gesta/eventi delle vicende umane a un loro inquadramento naturalistico e razionale che ne ricostruisce eziologie puramente mondane. Tale nuova modalità conoscitiva sarebbe il frutto del *logos*, di quella ragione scoperta e teorizzata per la prima volta nella Grecia classica, incarnata nella razionalità filosofica così come canonizzata in maniera cristallina da Aristotele nel suo *Organon*. Essa ha modellato la civiltà occidentale ed è stata un principio ispiratore di tutte le sue conquiste razionali, sino a giungere alla moderna scienza della natura.

È questa un'immagine di sapere caratterizzata innanzi tutto dal concepire la conoscenza come articolazione di un certo *tipo* di *verità* inscritta e perimetrata all'interno di un *discorso*, di un *apparato proposizionale*, che si propone agli altri soggetti come dispositivo il cui *medium* è l'intersoggettività implicata dalla pratica della discussione, nel corso della quale si pone l'esigenza di far prevalere una tesi o una posizione su un'altra: vi sono degli uomini che discutono tra loro e che utilizzano il proprio discorso per sostenere tesi diverse; ed essi cercano di far prevalere il proprio punto di vista non assestando un pugno all'interlocutore o attribuendosi una autorevolezza derivante da un accesso privilegiato al Vero – così come avviene nella cultura greca con gli iniziati, i mistici o i veggenti, in possesso di una personalità carismatica e di una peculiare familiarità col divino, spesso dovuta a una tradizione familiare⁷⁶ – ma piuttosto nella convinzione che il proprio discorso, fatto di parole, frasi e loro concatenazioni, fosse in grado di mostrare la propria “bontà” rispetto a quello altrui, di esser “più forte”, cioè in possesso di una *necessità* a cui non ci si può sottrarre. E ciò significa anche ritenere che la tesi non si regge per sé stessa, per il solo fatto di essere enunciata, né per la “qualità” di chi la enuncia, ma abbisogna di un sostegno, che solo un'argomentazione può fornire. Per cui si ritiene indubbio che «la concezione di una verità obiettiva e razionale, caratteristica

⁷⁴ M. Unterstainer, *La fisiologia del mito*, Firenze, La Nuova Italia, 1972, p. 8. «Che l'evoluzione del pensiero greco, dalle sue più remote origini alla sofistica, si possa definire come un graduale trapasso dal mito al *logos*, può considerarsi come un principio ormai chiaro» (p. 9).

⁷⁵ Il primo a criticare tale modo di vedere è stato F.M. Cornford, *Dalla religione alla filosofia. Uno studio sulle origini della speculazione occidentale* (1912), Lecce, Argo, 2002, pp. 49-54, le cui tesi fondamentali sono riprese anche in Id., *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, Cambridge at the University Press, 1952.

⁷⁶ M.A Flower, *The Seer of Ancient Greece*, Los Angeles-London, Univ. of California Press, 2008, pp. 70-71.

dell'Occidente, è nata storicamente dal pensiero greco» e che «la riflessione filosofica organizza il suo campo concettuale intorno a una nozione centrale: *alētheia* o la “Verità”»⁷⁷.

Eppure un'immagine del pensiero greco che lo rinchiudesse in tale cornice sarebbe monca. Sempre più è divenuto chiaro che nella Grecia classica «in realtà mito e logo sono intrecciati lungo il percorso di quella cultura, come pure ragione e follia»⁷⁸, sicché, come è stato efficacemente sostenuto, «ciò che noi tendiamo a separare, il pensiero antico – sia esso mitico o filosofico – tende a vederlo come un tutto»⁷⁹; «In Grecia ciò che noi oggi chiameremmo visione “mitica” e “scientifica” non erano tanto distanti tra loro come sono oggi»⁸⁰. Si tratta allora di articolare il senso di questo intreccio tra *logos* e anti-*logos* – chiamiamolo così, per il momento –, di intenderne la specifica trama, capire di cosa esso sia espressione e se ci illumina o indica una strada per meglio intendere la realtà umana e la storia nel suo complesso. Dobbiamo a Eric R. Dodds, col suo capolavoro *I Greci e l'irrazionale*, una prima chiara indicazione in questa direzione; egli, riprendendo e approfondendo quanto già fatto da Francis M. Cornford, ci rende ulteriormente consapevoli di come le manifestazioni dell'anti-*logos* non sono confinabili nelle sole zone periferiche della cultura greca, legate per lo più alle forme di manifestazione della religiosità popolare e ai comportamenti collettivi; o addirittura attribuiti alla patologia di individui malati nella mente e nell'anima, secondo l'opinione venutasi a consolidare con l'affermarsi del razionalismo greco e dei nuovi saperi laici, come la medicina scientifica ippocratica⁸¹; né sono esse rappresentate, nella cultura alta, solo in forme letterarie quali la tragedia, la lirica o l'epica, in ogni caso distanti dalla cittadella della razionalità rappresentata dalla filosofia. Tali manifestazioni sono invece incistate nel suo corpo, del quale rappresentano non una scoria residua, della quale non ci si è riusciti a liberare, bensì un aspetto funzionalmente importante, a volte addirittura prevalente, senza il quale non si intenderebbe lo stesso pensiero del filosofo. I “campioni del *logos*” sono anche dei posseduti, preda dell'entusiasmo – che significa etimologicamente “essere in Dio”, essere posseduti dal divino –, sicché non è peregrina «l'hypothèse qu'une certaine folie philosophique accompagne le déploiement de la pensée rationnelle, tout en lui conférant dynamisme et enthousiasme, étant entendu que la froide raison analytique n'est pas de nature à en susciter

⁷⁷ M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Milano, Mondadori, 1992, p. vi.

⁷⁸ G. Guidorizzi, *Ai confini dell'anima. I Greci e la follia*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2010, p. 16.

⁷⁹ F. Seaford, *Dionysos*, Abington & New York, Routledge, 2006, p. 119.

⁸⁰ S. Iles Johnston, *Ancient Greek Divination*, Chichester (UK), Wiley-Blackwell, 2008, p. 57.

⁸¹ G. Guidorizzi, *Ai confini dell'anima. I Greci e la follia* cit., pp. 21-31.

énormément»⁸². E il pensiero ionico, di Talete e Anassimandro, di solito visto come l'affermarsi del paradigma naturalistico nella conoscenza della natura, evidenza un sostrato che non è affatto – come sostenuto da Aristotele – la causa materiale, impossibile a venire concepita astrattamente: la nascente filosofia è insieme il manifestarsi di un primordiale discorso scientifico e la celebrazione di una potenza vitale avente natura fundamentalmente religiosa, slancio, dinamismo, visione, entusiasmo⁸³.

Non di solo *logos* è dunque fatta la storia intellettuale e culturale della Grecia: nello stesso lasso di tempo in cui si edifica il *logos* troviamo nel mondo spirituale greco anche l'*alter-ego* di questo *logos*, quello che potrebbe essere definito come il suo nemico permanente, l'avversario contro cui esso ha sempre dovuto combattere e dal quale ha dovuto continuamente e periodicamente distinguersi. Questo anti-*logos* assume nel corso della storia diversi nomi e si traveste sotto inconsuete e spesso inaspettate vesti, ma nel momento aurorale di nascita del sapere europeo esso è fundamentalmente *mythos*, religiosità tradizionale, visione iniziatica, trasporto panico, *manía*, *ekstasis*, *mystèria*, incubazione o divinazione mediante il sogno, magia, e necessita il più delle volte della mediazione sacerdotale. Sono, queste, condizioni di "eccezionalità" nelle quali si condensano quegli aspetti della vita umana che spesso sono nel complesso ricondotti alla dimensione "sacra", contrapposta a quella "profana". È un residuo che sembra sfuggire alla ragione, anche se può essere in modo obliquo vincolato al suo dispiegamento: se i *logoi* non possono attingere il punto cieco dove si installa l'intuizione e l'ineffabile, possono nondimeno possedere un valore allusivo, il carattere di un rinvio a qualcosa che li trascende e che in essi non può pienamente rivelarsi: hanno appunto un valore *anagogico*.

È questo lo spazio che nell'opera di Platone è occupato dal mito: pur essendo i miti platonici ripresi molte volte da un materiale tradizionale preesistente – come accade col mito delle "due terre" contenuto nella parte conclusiva del *Fedone*, derivante da fonti orfico-pitagoriche⁸⁴ – essi vengono spesso modificati nei loro contenuti, privati dei riferimenti "scandalosi" alle divinità tradizionali, ma conservano comunque la loro potente funzione analogica e persuasiva al servizio, però, della verità filosofica, sicché Vernant ha potuto scrivere che in Platone «il pensiero mitico si perpetua nella stessa misura in cui si trasforma»⁸⁵. Ma ancor più sono

⁸² J.-L. Pérellié, *Les premières philosophes et l'enthousiasme des origines*, in «Klḗsis - Revue philosophique», 1-2 (2006), p. 4.

⁸³ Ivi, pp. 16-17.

⁸⁴ P. Kingsley, *Misteri e magia nella filosofia antica. Empedocle e la tradizione pitagorica* (1995), Milano, Il Saggiatore, 2007, pp. 106-120.

⁸⁵ J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique* (1965), ora in *Oeuvres. Religions, Rationalités, Politique*, I, Paris, Editions du Seuil, 2007, p. 358.

le sue dottrine non scritte ad essere rappresentative, per contenuti e funzione nel contesto del pensiero dei dialoghi, della “sapienza” non discorsiva, a-logica. È questa la “sapienza” – che non è “conoscenza”, così come sanno tutti i sostenitori del pensiero esoterico – a cui nel mondo greco si accedeva attraverso un percorso alternativo sia a quello dei *logoi* sia a quello del mito tradizionale, nel quale veniva presentata la religiosità ufficiale e istituzionale della *polis*. A questa “sapienza” fanno riferimento gli antichi saggi, intendendola come una dimensione dell’essere non riducibile alla razionalità, ed anzi con quest’ultima in antitesi; almeno fintanto che si giudichi la *ratio* come il potere di articolare *logoi*. È ad essa che fa riferimento Platone quando nel *Fedone* (79d)⁸⁶ afferma che nella misura in cui l’anima permane nello stato in cui essa entra quando viene a contatto con le Forme, allora la sua esperienza (*pathēma*) può essere chiamata saggezza (*phronēsis*)⁸⁷. Ed è anche dalla pazzia concessa dagli dèi – ci dice Socrate nel *Fedro* (244A) – che giungono i beni più grandi. Tuttavia è il “filosofo”, già immesso nel meccanismo logico della dialettica razionale platonica, e non più il “sapiente” radicato nella tradizione orale e religiosa dei Misteri⁸⁸, ad ammonirci che il “divino furore” è solo un momento da oltrepassare per pervenire a una forma superiore di razionalità dialettica; perché non può capitare all’uomo niente di peggio che odiare

⁸⁶ Tutte le citazioni testuali di Platone sono tratte Platone, *Opere*, cur. G. Giannantoni, Bari, Laterza, 1974. Si noti l’associazione tra *πάθημα* e *φρόνησις*, dove il primo termine sta a indicare la forte affezione che si prova o subisce quando si ha la visione diretta del Vero e quindi non indica genericamente una “condizione” (trad. di P. Fabrini, Milano, BUR, 1999; Manara Valgimigli, in *Opere*, cur. Giannantoni, cit.; Pugliese Carratelli in Platone, *Tutte le Opere*, Firenze, Sansoni, 1973) o uno “stato” (trad. G. Giardini in Platone, *Tutte le Opere*, cur. E.V. Maltese, Roma, Newton Compton, 2013; trad. G. Reale, in Platone, *Tutti gli scritti*, Milano, Rusconi, 1991); né *φρόνησις* indica genericamente “intendimento” (tr. Fabrini) o “intelligenza” (tr. Manara Valgimigli, Pugliese Carratelli, Giardini, Reale).

⁸⁷ Cfr. J. Bussanich, *The Roots of Platonism and Vedanta: Comments on Thomas McEvelley*, in «International Journal of Hindu Studies», 9, 1-3 (2005) pp. 12-13, Id., *Socrates’ Religious Experiences*, in *The Bloomsbury Companion to Socrates*, ed. by J. Bussanich, N.D. Smith, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 276 e N. Kazanas, *Platone e le Upanishad* (2004), in *Platone e il Vedānta*, cur. C. Muscato, Acireale-Roma, Tipheret, 2014, p. 22.

⁸⁸ A ridisegnare la figura di Socrate, sottraendola all’icona che lo vede unilateralmente come il fondatore del sapere razionale europeo, lo scopritore del concetto ecc., e invece valorizzandone il lato “religioso” ed esoterico, che affonda nella tradizione orale dei Misteri e dell’orfismo, è stato J.-L. Périllié, *Mystères socratiques et Traditions orales de l’eudémonisme dans les Dialogues de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2015. Una presentazione più agile è contenuta anche in Id., *Socrate et la Tradition des Mystères, une nouvelle approche historique*, Compte rendu d’une conférence donnée par Jean-Luc Périllié, Maître de Conférence à l’Université de Montpellier (https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01256409), 2016. Ma si veda anche Id., *Socrates’ Religious Experiences*, in *The Bloomsbury Companion to Socrates* cit., e C. Muscato, *Discriminazione tra sé e non-sé nell’Alciade I (e ritratto di Socrate yogin nel Simposio)*, in *Platone e il Vedānta*, cur. Id., Acireale-Roma, Tipheret, 2014, pp. 73-106.

i ragionamenti, divenire misologi, ritenendo che la propria incapacità e scarsa perizia sia attribuibile al ragionamento in quanto tale e che quindi l'attività razionale, che si articola nei *logoi*, sia di per sé difettiva, insuperabilmente limitata (*Fedone* 89d-90e). Altrimenti, a voler diffidare a qualunque costo delle nostre capacità argomentative e della nostra possibilità di giungere al Vero per loro mezzo, non resterebbe che sperare «di fare il tragitto più sicuramente e meno pericolosamente su più solida barca, affidandosi a una divina rivelazione» (*Fedone* 85d).

3. Il senso dell'esoterismo in Platone

È a questo punto che si inserisce la riflessione filosofica di Platone. Egli ha chiara consapevolezza della contrapposizione tra *filosofia* e *sapienza*; ne è inequivoca testimonianza un passo del *Fedro* (278D-E), in cui al "sapiente", che già sa perché ha la verità scritta direttamente nell'anima e che è per ciò simile a un dio, viene contrapposto colui che invece è solo "amico della sapienza", cioè "filosofo" nel significato etimologico del termine. Non deve essere fatta confusione tra la "visione reale" (propria di chi è pervenuto alla contemplazione delle idee) e l'"immagine di sogno" di chi si aggira fra le ombre (*Fedro* 277D). Questa "visione" è proprio quella modalità di accesso al vero, alla scienza che «non si può in alcun modo comunicare, ma come fiamma s'accende da fuoco che balza: nasce d'improvviso nell'anima dopo un lungo periodo di discussioni sull'argomento e una volta vissuta in comune, e poi si nutre di se medesima», di cui Platone parla nella famosa *Lettera VII* (341D-E), in cui è effettuata la differenza tra conoscenze a tutti comunicabili e quelle che invece si devono tenere "nascoste". Sono questi due testi a costituire in sostanza le "auto-testimonianze" di Platone, utilizzate dai sostenitori delle dottrine non scritte e dell'interpretazione esoterica del pensatore ateniese⁸⁹. Insomma anche da parte di chi si colloca sul fronte degli anti-esoterici, «il faut bien admettre que Platon croyait en l'existence de vérités définitives, mais qu'il était convaincu que de telles vérités n'étaient pas à la portée de l'être humain en général et à la sienne en particulier»⁹⁰.

È importante sottolineare, però, che Platone, nel riferirsi a questa tipologia di conoscenza, cioè alle "visioni" di chi era posseduto dal dio, sostiene che ciò è

⁸⁹ Cfr. G. Reale, *Autotestimonianze e rimandi dei Dialoghi di Platone alle "dottrine non scritte"*, Milano, Bompiani, 2008, pp. 263-277, 295-303 e J.W. Hanegraaff, *From Imagination to Reality: An Introduction to Esotericism and the Occult*, in *Hilma af Klint: The Art of Seeing the Invisible*, ed. by Kurt Almqvist & Louise Belfrage, Stockholm, Axel and Margaret Ax:son Johnson Foundation, 2015, p. 64.

⁹⁰ L. Brisson, *Présentation*, in «Les Études philosophiques», 1 (1998) num. monografico sull'interpretazione esoterica di Platone, p. 9.

possibile ad una condizione: che l'iniziato non sia «padrone dei suoi pensieri», né indugi alla riflessione; oppure a condizione che la sua intelligenza sia "impedita" o dal sonno o dalla malattia, in modo che essa non possa interferire con quanto proviene dall'alto, rispetto a cui l'individuo è come un "vaso" che deve essere riempito (tale il senso del termine "entusiasmo" o "invasamento") (*Timeo* 71E): con la bocca della Pizia era lo stesso Apollo a parlare e a impartire ordini sugli argomenti più vari. Una condizione che – sempre secondo Platone – era tenuta in alto conto tra gli antichi, che non la ritenevano oggetto di biasimo o di vergogna (*Fedro* 244B), diversamente da quanto sarebbe accaduto successivamente.

Il tardo neoplatonico Giamblico (250 circa-330 circa), riprendendo in sostanza questa linea di pensiero e inserendola nella sua particolare predilezione per magia e teurgia, dirà che la "follia divina" «produce parole, ma non attraverso la loro comprensione da parte di coloro che le enunciano; al contrario, si sostiene che essi le profferiscono con una "bocca invasata", essendo completamente al servizio e soggetti all'unica attività di chi li sta controllando»⁹¹. L'"eccellenza" non è il frutto della fatica della ragione, che procede lentamente e con passo incerto, argomento dopo argomento. Tra razionalità ed eccellenza v'è dunque contrasto; e solo coloro che fanno a meno della prima riescono a "cogliere nel segno", nello stesso modo in cui – secondo Wittgenstein – sa veramente giocare un "gioco linguistico" solo chi non ha bisogno di seguirne le regole mediante una loro esplicitazione consapevole e una loro applicazione pedissequa; allo stesso modo in cui, nel buddhismo zen, si riesce a colpire con l'arco il bersaglio quando si smetta di pensare ad esso e a cosa fare esattamente per prendere la giusta mira al momento del tiro⁹².

Ma anche il momento finale in cui il filosofo accede alla verità è caratterizzato, secondo Platone, da quella "visione" dell'anima che si configura propriamente come *theoria*, letteralmente come un "vedere" che ricalca l'esperienza di chi si reca in altre città come rappresentante ufficiale della propria città per "vedere" le feste religiose che lì si celebrano o come facevano i molti visitatori che giungevano ad Atene per assistere ai grandi festival religiosi panellenici. Analogamente, la visione filosofica cui si giunge attraverso un lungo iter di preparazione e che passa attraverso discipline squisitamente intellettuali – come il calcolo numerico, la geometria, l'astronomia e infine la dialettica (qui sta la differenza col poeta o con l'"invasato") – non solo deve far ricorso alle forme narrative tipiche del mito (è attraverso il mito della caverna che viene illustrato il cammino che porta alla contemplazione della luce del sole), lasciando inesplicita la

⁹¹ Iamblichus, *De mysteriis*, translated with an Introduction and Notes by E.C. Clarke, J.M. Dillon, J.P. Hershbell, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003, p. 137.

⁹² E. Herrigel, *Lo Zen e il tiro con l'arco*, Milano, Adelphi, 1989.

vera natura delle “forme” e in particolare del “bene” cui si giunge, ma – come ha sottolineato Andrea W. Nightingale – tale “visione” fuoriesce dall’attività discorsiva della dialettica, che pure è stata il mezzo che ha condotto ad essa. Pur pervenendo il filosofo a una visione parziale delle Forme, a causa dell’imperfezione della sua anima, queste non sono fabbricate o costruite dal soggetto nel corso del suo processo conoscitivo. E tale “visione” non è in sostanza che la *theoria* di cui il fedele itinerante gode nel partecipare alle feste religiose ed è quindi nella sua essenza una sorta di contemplazione che ha le fatture tipiche di quelle forme di “visione” del sacro proprie della religiosità arcaica: «[...] dobbiamo renderci conto che per Platone l’attività della *theoria* assume come suo modello una pratica culturale che era essenzialmente religiosa, cioè la *theoria* nei santuari e nelle feste religiose. Platone poteva aver portato il fuoco su una terza, più secolare forma di *theoria*, quella per la quale il viaggiatore va all’estero per vedere il mondo. Ma, mentre questo genere di teoria informa la presentazione platonica della teorizzazione filosofica, è la teoria tipica delle feste religiose a giocare un ruolo guida nella sua discussione della contemplazione filosofica. La “visualità sacralizzata” che caratterizza la *theoria* nei santuari religiosi offriva il modello più diretto per la visione delle “divine” realtà»⁹³. In modo ancora più deciso, si potrebbe sostenere sulla base del mito della caverna, che il momento finale della visione spirituale delle forme non è che la trasposizione, sul piano narrativo del mito, delle tradizioni misteriche «nelle quali gli iniziati erano conosciuti come *epopti*: coloro che hanno visto»⁹⁴.

Visione cui sono legate in maniera strettissima la poesia e la profezia e che caratterizza il “veggente” al di là della disponibilità di un organo della vista funzionante: il poeta cieco – così come veniva raffigurato Omero nella tradizione, insieme a molti altri – vede con gli “occhi della mente” allo stesso modo di come lo sciamano vede con gli occhi mistici e in analogia alla Pizia e alla Sibilla, che vengono rappresentate col capo velato⁹⁵. La cecità tutta umana attribuita a profeti e poeti, la cecità degli occhi fisici, è la condizione per schiudere gli occhi della mente interiore che può aprirsi alla contemplazione dell’Assoluto solo quando non si lascia più distrarre dalla visione delle cose sensibili. Il poeta così, in quanto gode del privilegio di “vedere” *Aletheia*, è un “maestro di verità”⁹⁶ e il linguaggio della poesia da lui composta è quello stesso degli dèi: in tutte le grandi culture

⁹³ A.W. Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2004, pp. 112-113.

⁹⁴ A. Versluis, *Magic and Mysticism. An Introduction to Western Esotericism*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2007 (ed. Kindle), pos. 357.

⁹⁵ A. Seppilli, *Poesia e magia*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 194-198.

⁹⁶ M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Milano, Mondadori, 1992, pp. 12-13.

tradizionali – in Mesopotamia come in Egitto, in India come tra i profeti ebraici – gli dèi si rivolgono all'uomo in versi⁹⁷; e il poeta – in tutte le società arcaiche, ma anche in quelle storiche, per lunghi periodi – non compone solo suggestive opere estetiche destinate a colpire i sentimenti, ma è anche profeta, veggente e con la sua arte si propone di agire sul mondo: *póiesis* è azione, incantesimo, dramma rituale, operazione magica che pone in contatto con una soprarealtà⁹⁸.

Appunto quella realtà che ci viene testimoniata da Platone: «Tutti i buoni poeti epici, non per arte, ma ispirati e invasati dalla divinità, esprimono tutti quei loro bei canti [...]. Il poeta infatti è un essere leggero, alato, sacro, che non sa poetare se prima non sia stato ispirato dal dio, se prima non sia uscito di senno, e più non abbia in sé intelletto. Chi possieda intelletto è incapace di poetare e di vaticinare. [...] Non dunque, per arte cantano, ma per un qual certo potere divino [...]. Ecco perché il dio li priva dell'intelletto, e li usa come suoi tramiti, i poeti, i vati, i divinatori, sì che noi ascoltandoli si sappia che non essi sono coloro che dicono cose di sì alto valore, privi di ogni intelletto, ma è lo stesso dio che le dice, che a noi parla attraverso loro» (*Ione*, 533e-534d). Questa capacità poetica permette di accedere a una dimensione diversa dalla *episteme*, cioè ad una *sophia* esclusiva e non disponibile agli altri comuni mortali. Ed infatti Platone nel rivolgersi a Ione, che esercita l'arte poetica, precisa: «Competenti [σοφοί] davvero siete voi, i rapsodi, i dicatori, voi, i cantori dei poemi; io no, io altro non dico che una qualche verità, com'è naturale in un profano» (*Ione*, 532d-e).

Due tipi dunque di accesso all'*Aletheia*: quello messo in atto dai poeti e da coloro che sono ispirati dal dio, e che sono i *veri* sapienti, che giungono alla “visione” (l'*epopteia*) riservata a chi fa parte di ristretti cerchi, di comunità misteriche e che si basa sulla trasmissione orale, della quale si fa interprete il “Socrate esoterico”⁹⁹; e quello perseguito con la modesta e faticosa indagine razionale, messa in atto dal Socrate razionalista e dialettico nel corso dei suoi dialoghi, lunghi, tortuosi, a volte estenuanti, alla fine dei quali si giunge a una modesta, “semplice verità”, quella cui può pervenire anche il “profano”, l'uomo comune, persino lo schiavo, ovvero chi non ha il dono o la possibilità di entrare nello spazio del sacro, in contatto con la dimensione divina.

È questa visione l'oggetto delle dottrine non scritte; ma è una visione in cui il discorso tace e l'adepto raggiunge finalmente l'assolutezza di quella verità al-

⁹⁷ J. Jaynes, *The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind* (1976), Boston-New York, A Mariner Book, 2000, pp. 361-364.

⁹⁸ A. Seppilli, *Poesia e magia* cit., pp. 10-11, 347-348; R. Guénon, *Considerazioni sull'iniziazione* cit., p. 169.

⁹⁹ J.-L. Périllié, *Mystères socratiques et Traditions orales de l'eudémonisme dans les Dialogues de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2015.

trimenti sempre celata e allusa nei discorsi tutti umani delle scienze profane. Tale natura del Vero giustifica il fatto che nel VI libro della *Repubblica* (509c-511e) non ci sia una quinta sezione della linea, superiore alla νόησις, cioè alla ragione dialettica, in quanto la linea nel suo complesso riguarda la “conoscenza” e questa non può che essere proposizionale¹⁰⁰, cioè non può che avere la forma della filosofia: si serve di un metodo deduttivo-consequenzialistico (quale è tipicamente quello matematico) nella terza sezione della linea (διάνοια) e di quello dialettico nella quarta (νόησις), corrispondendo a ciascuno di essi non tanto una distinzione basata sul rispettivo arredo ontologico (rispettivamente gli oggetti della matematica e le idee)¹⁰¹, bensì sul tipo di conoscenza ad essi specifica¹⁰². Nondimeno il

¹⁰⁰ Il dibattito se esista o meno una “conoscenza non-proposizionale” in Platone (si veda la discussione di tale argomento in F.J. Gonzalez, *Nonpropositional Knowledge in Plato*, in «Apeiron», 31 [1998], pp. 235-284 e F. Ferrari, *L'infallibilità del logos: la natura del sapere noetico in Platone [a partire dalla “linea”]*, in «Elenchos», 27, 2 [2006], pp. 425-440) trascura spesso il fatto che il concetto di conoscenza nasce inestricabilmente connesso al suo carattere proposizionale, per cui parlare di “conoscenza non-proposizionale” equivale a profferire un ossimoro. Se conoscenza deve essere, allora il suo carattere proposizionale è inevitabile (è l'*erkennen* di Moritz Schlick, in contrapposizione al *kennen* o, come la chiama Russell, *acquaintance* – cfr. M. Schlick, *Philosophical Papers*, I [1909-1922], ed. by H.L. Mulder, B.F.B. van de Velde-Schlick, Dordrecht, Reidel, 1979, pp. 122-123; B. Russell, *Teoria della conoscenza* [1913], Roma, Newton Compton, 1996, p. 103 e *passim*); la sapienza misterica o quella esoterica, di cui qui si parla, non è “conoscenza”, ma una modalità *sui generis* di accesso al Vero, che appunto manca del carattere proposizionale, se non in funzione meramente anagogica, nella misura in cui, ad es., anche il mistico, è costretto a parlare e descrivere proposizionalmente la propria esperienza; ma ciò facendo non ci parla della “conoscenza” da lui avuta nell'esperienza mistica, ma solo delle sensazioni o degli stati d'animo o delle visioni simboliche che ad essa si accompagnano; e solo questi sono esprimibili in modo proposizionale. Pertanto sarebbe opportuno distinguere, come qui fatto, la “conoscenza” dal “sapere” e quindi la “scienza” dalla “sapienza”. Per cui ha perfettamente ragione Ferrari quando sostiene «che in Platone la conoscenza suprema, che si identifica poi con l'intellezione noetica (νόησις), a sua volta non distinguibile dalla dialettica, costituisce una forma di sapere proposizionale [...] e che tale sapere, al quale il filosofo dialettico può effettivamente accedere, è perfetto e assoluto, ossia non più soggetto a venire messo in discussione per mezzo del procedimento elentico», F. Ferrari, *L'infallibilità del logos: la natura del sapere noetico in Platone (a partire dalla “linea”)* cit., p. 427.

¹⁰¹ L.C.H. Chen, *Acquiring Knowledge of Ideas. A Study of Plato's Methods in the Phaedo, The Symposium and the Central Books of the Republic*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1992, pp. 99-111.

¹⁰² Cfr. F. Fronterotta, *ΜΕΘΕΞΙΣ. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2001, p. 105. L'idea di poter considerare la conoscenza noetico-filosofica come una visione olistica, intuitiva, sintetica, assimilata a una “visione”, ad una esperienza che si ha per contatto, mette insieme caratterizzazioni che fanno tra loro a cazzotti. Come prima detto, la conoscenza filosofica nasce e si dispiega nella sua potenza – anche con Platone – proprio nella misura in cui è conoscenza discorsiva e quindi proposizionale. Ciò che non è tale non è filosofia, così come è ben chiaro in chi abbia una minima dimestichezza con il pensiero esoterico nel corso della sua storia, che ha fatto appunto del-

fatto che in quest'ultima parte della linea si pervenga a un primo principio non più ipotetico, nella forma del bene, che rappresenta il principio più fondamentale, che non può – pena regresso all'infinito – essere ulteriormente giustificato dialetticamente, porta a concludere che questa sezione conduce a una “visione” che non ha carattere proposizionale e che tuttavia è indispensabile a garantire la conoscenza – discorsiva e proposizionale – sia della terza sezione (grazie alla sua capacità di permettere di giungere alle ipotesi prima solo ammesse o accettate in base alla loro capacità esplicativa, ma non fondate) sia quella priva di appoggio sensibile propria della quarta sezione. È questa “visione” dunque a garantire, in ultima istanza, la spiegazione di tutte le forme ad essa subordinate¹⁰³. E tuttavia essa non appartiene propriamente – nella misura in cui non è discorsiva – alla quarta sezione e quindi a rigore non è una sezione della linea, né è una quinta sezione, ma piuttosto un “punto” inesteso, cioè l'atto della visione, il momento terminale, che entra a far parte del tragitto solo nella misura in cui ne sta paradossalmente fuori; è questo il luogo, come abbiamo prima detto, della visione misterica. Insomma tutto il cammino che porta alla conoscenza è sottoposto al regime della argomentazione proposizionale e il soggetto che compie l'intero processo dialettico è il *logos*, tranne il punto finale in cui si arriva a cogliere il principio primo che rappresenta la chiave di volta che può garantire tutta la conoscenza¹⁰⁴. Platone ha così razionalizzato quanto nelle pratiche misteriche era con-

la contrapposizione tra filosofia ed esoterismo un elemento cardine della propria identità. Sicché, come sostiene Ferrari (cfr. F. Ferrari, *L'infallibilità del logos: la natura del sapere noetico in Platone (a partire dalla “linea”)* cit., pp. 428-429), non è possibile ricondurre la distinzione tra δίανοια e νόησις a quella tra pensiero mediato e discorsivo e sapere intuitivo-immediato (è quanto fa invece F. Fronterotta, *ΜΕΘΕΞΙΣ. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide* cit., pp. 102-107, nell'interpretare appunto la teoria della linea); insomma, «Le due forme di conoscenza attive in ambito intelligibile [δίανοια e νόησις] non si distinguono perché la prima è discorsiva, mentre la seconda intuitiva; entrambe esprimono un sapere metodico, relazionale e sostanzialmente proposizionale. [...] Il sapere dialettico e noetico si iscrive dunque all'interno dello spazio di una discorsività, di cui il rendiconto razionale, la separazione concettuale e la confutazione costituiscono gli snodi teorici fondamentali» (F. Ferrari, *L'infallibilità del logos: la natura del sapere noetico in Platone [a partire dalla “linea”]* cit., pp. 433-435).

¹⁰³ Cfr. G. Fine, *Plato on Knowledge and Forms. Selected Essays*, Oxford, Clarendon Press, 2004, pp. 113-114 e J. Bussanich, *Plato and Yoga*, in *Universe and Inner Self in Early Indian and Early Greek Thought*, ed. by R. Seaford, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016, pp. 98-99.

¹⁰⁴ Per cui, come dice F. Ferrari (*L'infallibilità del logos: la natura del sapere noetico in Platone [a partire dalla “linea”]* cit., p. 432) «ammesso (e non concesso) che il punto finale del processo dialettico possa essere costituito da un'intuizione intellettuale, non c'è dubbio che tale intuizione non si configurerebbe altrimenti che come il compimento (c'è da chiedersi fino a che punto esterno) di un percorso squisitamente discorsivo, scandito da definizioni e proposizioni tra loro collegate da rapporti di inclusione, dipendenza e fondazione». Ebbene io sono invece propenso a concedere – in coerenza con quanto si sostiene in questo lavoro – quanto invece Ferrari non fa, an-

segnato alla ritualità e a tutte le forme di purificazione di carattere religioso, ma ha lasciato intatto il momento finale della Visione, che possiede quindi la stessa natura della ἐπόπεια, anche se il suo oggetto è laicamente rappresentato dal Bene e non certo da qualche divinità che si rivela all'adepto.

Ed è comprensibile il disprezzo di Platone verso le conoscenze prive di giustificazione razionale, appunto perché queste non possono essere "conoscenze", cioè non possono essere messe sullo stesso piano delle altre, quelle che fanno parte della linea. Si debbano gli uomini accontentare di una conoscenza intesa come "credenza vera giustificata" (ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου)¹⁰⁵ – secondo la locuzione che sta alla base della definizione di conoscenza dei manuali odierni di epistemologia e la cui prima formulazione viene rintracciata appunto in Platone (*Teeteto*, 208b ss) –, oppure possano pervenire a una vera e propria ἐπιστήμη, cioè conoscenza dialettica delle idee (νόησις) cui accedono i filosofi e caratterizzata per la sua infallibilità, certezza e inconfutabilità¹⁰⁶, in una visione assolutista,

che perché in fondo sono d'accordo con lui che l'atto con cui l'anima acquista la conoscenza suprema del bene è l'unico aspetto a poter essere interpretato all'interno di una prospettiva non-proposizionale; non ritengo, invece, che solo l'intuizione pura sia in grado di farci conseguire la conoscenza piena e perfetta delle idee in generale, cioè di tutto ciò che appartiene al c.d. "mondo delle idee", sulla base della dottrina della reminiscenza per la quale solo l'anima disincarnata può possedere la conoscenza perfetta delle idee, mentre quella incarnata e "mortale" ci fornisce una conoscenza imperfetta e sempre rivedibile (cfr. F. Trabattoni, *L'intuizione intellettuale in Platone. In Margine ad alcune recenti pubblicazioni*, in «Rivista di storia della filosofia», 3 [2006], pp. 708-709); o addirittura che la vera conoscenza consista nella intuizione intellettuale delle idee, in tal modo qualificando la νόησις come pensiero intuitivo (cfr. F. Fronterotta, *ΜΕΘΕΞΙΣ. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide* cit., p. 102). Per me è invece corretto sostenere che «visione e contatto non alludono a una modalità cognitiva eterogenea nei confronti del percorso discorsivo della dialettica, bensì allo stadio finale di questo stesso percorso, quando la descrizione proposizionale dell'essere-così della cosa non è più soggetta a confutazione, dal momento che risulta definitivamente fondata su un principio non ipotetico» (F. Ferrari, *L'infallibilità del logos: la natura del sapere noetico in Platone [a partire dalla "linea"]* cit., p. 433). È questa la fondazione della ἐπιστήμη, che ha tutta la certezza e inconfutabilità che Platone voleva garantire alla conoscenza filosofica; e tuttavia, così come abbiamo appreso in tempi recenti con il problema dei fondamenti del pensiero matematico, dei suoi paradossi e della incompletezza della sua fondazione (basti fare il nome di Gödel), anche la conoscenza più salda, che è stata a modello di ogni altra impresa cognitiva, ha bisogno di un suo punto di aggancio che non è razionalmente e argomentativamente giustificabile. A modo suo Platone ha dovuto fronteggiare questo problema e lo ha risolto con l'idea del bene e con l'atto della visione, cioè ridando dignità a un tipo di accesso al vero che gli proveniva dal sapere tradizionale, misterico ed esoterico, che per tutta la sua vita ha peraltro cercato di circoscrivere quanto più poteva in tutti i campi "profani" della vita associata degli uomini.

¹⁰⁵ F. Trabattoni, *Qual è il significato del Teeteto platonico? In margine a una nuova traduzione commentata del dialogo*, in «Elenchos», 33 (2012) pp. 69-107.

¹⁰⁶ F. Ferrari, *L'interpretazione del Teeteto e la natura della epistemologia platonica. Alcune osservazioni*, in «Elenchos», 34, 2 (2013), pp. 411-414.

è in ogni caso indispensabile l'argomentazione, la capacità di legare insieme opinioni o idee, di giustificarle mediante un discorso. Ciò che va oltre di esso, o che di esso pretende di fare a meno, non è conoscenza, ma rientra nell'anti-*logos* o in un tipo di approccio al reale che per essere possibile deve "far fuori" la conoscenza.

È del resto questa l'idea di fondo non solo della tradizione esoterica, ma anche di settori consistenti del pensiero occidentale – come il già citato Cusano, ma anche tanti altri, come ad es. anche Wittgenstein¹⁰⁷ –, ma anche orientale. In tale ottica la *philosophia* non è *sophia*, cioè saggezza, ma può servire solo da preparazione a quest'ultima, permette di avvicinarla¹⁰⁸, per giungere sul margine di un abisso nel quale bisogna avere il coraggio di saltare, senza più alcuna assistenza: e quando ciò venga fatto, ecco che si materializza quel sino allora invisibile ponte che ci conduce dall'altra parte. È quanto viene raffigurato con una pregnante scena dal film "Indiana Jones e l'ultima crociata", significativamente chiamata "il balzo della fede": il protagonista fa il passo decisivo sull'abisso e scopre di essere retto da un ponte, prima invisibile e che ora invece riesce a vedere. Passato dall'altra parte, cosparge la parte finale del ponte di polvere in modo che esso sia visibile anche a coloro che lo seguiranno. Così Indiana fa il proprio cammino iniziatico alla ricerca del Graal (altro tipico simbolo tradizionale della illuminazione esoterica), la cui scoperta è tanto più valida quanto più non si possa comunicare agli altri. Ed infatti chi cerca di impossessarsi per fini profani della sacra coppa perisce, mentre Indiana ritorna indietro senza di essa, avendo capito che lo scopo del cammino effettuato, fatto di rischi sino a mettere in pericolo la propria vita, non è quello di portare a casa qualcosa di materiale, come una coppa, per servirsene a scopi profani, ma avere conseguito quel perfezionamento spirituale che è lo scopo del suo viaggio. Riportare la coppa indietro non è possibile, così come non è possibile all'iniziato che abbia conseguito l'illuminazione, riportare indietro e cioè comunicare quanto da lui visto, perché a questo punto il discorso tace e il silenzio si riempie della assoluta contemplazione.

Di conseguenza, diversamente da quanto sostenuto dalla scuola di Tubinga e da Giovanni Reale¹⁰⁹, le "dottrine non scritte" platoniche non sono propriamente "dottrine", al plurale; il plurale presuppone infatti la possibilità di una articolazione discorsiva che si svolge nel tempo e nello spazio, mentre la sapienza cui allude

¹⁰⁷ F. Coniglione, *La parola liberatrice. Matematica e misticismo in Russell e Wittgenstein*, in Id., *La parola liberatrice. Momenti storici del rapporto tra filosofia e scienza*, Catania, Cuecm, 2002, pp. 63-139.

¹⁰⁸ R. Guénon, *La Métaphysique orientale* cit., p. 159 n.

¹⁰⁹ G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"* cit., pp. vii-xi e *passim*.

Platone è fuori dal tempo e dello spazio. Tale “dottrina non scritta” propriamente non è una “dottrina”, appunto perché essa non ha la struttura tipica del *logos*, ma si pone sul piano dell’anti-*logos*, di ciò che sta assolutamente oltre esso, sicché non è un “sapere” che possa essere esposto sistematicamente, nelle forme di una protologica, in quanto così si ricadrebbe nella demonia dei discorsi e l’esoterismo finirebbe per essere inteso nella sua forma più superficiale e insignificante, ovvero come esigenza della segretezza e della non divulgazione presso uomini spiritualmente non adatti e preparati. Insomma, nelle “dottrine non scritte” Platone non voleva affatto proporre una metafisica, superiore e di più elevata qualità rispetto a quella presentata nei dialoghi, una conoscenza di principi primi che potesse essere articolata in un sistema di asserti¹¹⁰; si potrebbe invece dire, con Pierre Hadot che piuttosto che un corpo di dottrine, nell’accademia platonica si trattava di apprendere a “vivere filosoficamente”, a trasformare la propria anima mediante la contemplazione delle Forme, con ciò attingendo il vero significato del filosofare, in quanto «la vera filosofia non è né un discorso orale, né un discorso scritto, ma un modo di essere: filosofare non consiste nel parlare o nello scrivere, ma nell’essere; bisogna trasformarsi completamente nella pro-

¹¹⁰ Per Trabattoni lo scarto tra oralità e scrittura non indica «la presenza di verità ultimative ignote ai dialoghi, e capaci di risolvere in modo definitivo i problemi in essi rimasti aperti», in quanto l’oralità non ha il significato «di nascondere dottrine già elaborate, ma quell[o] di mantenere la verità filosofica aperta ad ogni futura possibilità di aggiornamento/riadattamento» (F. Trabattoni, *Scrivere nell’anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze, La Nuova Italia, 2004, p. iv). Onde il suo dissenso dalla interpretazione “esoterica” della scuola di Tubinga-Milano si basa sulla convinzione che la superiorità della comunicazione orale su quella scritta permetterebbe al sapere filosofico «di conservare quell’aspetto mobile e virtuale che solo è adeguato alla sua inguaribile provvisorietà. La decisione di collocare il nerbo di tale sapere nell’ambito di una parola che non può essere scritta o fissata non dipende dunque dalla volontà di Platone di tenere nascosta una dottrina forte, indubitabile, definitiva; ma dal suo desiderio di addomesticare, contro la pericolosa deriva dello scetticismo, la strutturale debolezza del conoscere umano. [...] Se la partita si giocasse sul terreno del *logos* (cioè sulla valutazione di una dottrina o sull’analisi logica di un testo) ad avere l’ultima parola sarebbe la confutazione, e ciò sancirebbe la sconfitta della filosofia (e la vittoria dello scetticismo). Se viceversa la verità abita nel luogo di origine del *logos*, essa sta nel luogo dove il *logos* non c’è ancora, e dunque non c’è ancora nulla che possa essere falsificato. L’anima può in tal modo conservare la verità filosofica prendendosi la rivincita, sempre e di nuovo, su ogni nuova confutazione, perché sempre e di nuovo capace di cavare come da un inesauribile serbatoio un nuovo *logos* più convincente di quello appena confutato, e così all’infinito» (Id., *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Roma, Carocci, 2005, pp. 136-138). Il luogo dove il *logos* non c’è ancora è – a mio avviso – appunto quel non-luogo cui si perviene con la visione misterica degli iniziati, che non sta tuttavia *prima* del *logos* (come sembra pensare Trabattoni), ma al suo culmine, a cui ci fanno giungere la filosofia e la dialettica per Platone, i riti e le pratiche iniziatiche di carattere simbolico per l’esoterismo. Ed è vero che esso rappresenti un “inesauribile serbatoio” dal quale è possibile trarre sempre nuovi *logoi*: lo sanno bene tutti coloro che hanno praticato questa strada, così come abbiamo illustrato nel delineare alcune caratteristiche dell’esoterismo nel § 1.

pria anima per poter contemplare l' Idea del Bene. E qui si raggiungono i limiti del linguaggio»¹¹¹.

È allora del tutto infondata la ricostruzione che viene effettuata del contenuto delle dottrine non scritte, così come esposte da Reale¹¹²? Affatto. Tuttavia la complessa articolazione della protologia che viene da essa delineata – con i generi sommi del reale (illimitate, limite, mescolanza, intelligenza demiurgica) la Diade indefinita, l'Uno, la struttura geometrica dell'anima, la connessione deduttiva ecc. – è lungi dal costituire una sorta di metafisica di stampo sistematico (attuale o programmatica che sia), con le conseguenze che ne derivano¹¹³, ma realizza quella forma di presentazione simbolica, allusiva, ben nota a tutti gli insegnamenti esoterici, che è diversa sia dal discorso razionale come anche da quello mitico-religioso. Ne consegue anche la scarsa rilevanza della decisione circa il monismo o il dualismo della natura della teoria dei principi contenuta nella dottrina non scritta. Le stesse differenti soluzioni, con la molteplicità delle opzioni metafisiche che ne possono derivare, confermano come la discesa dal piano dell'ineffabilità a quello del discorso umano comporta quella molteplicità e relatività di possibili interpretazioni, ammesse nelle dottrine esoteriche solo come diverse vie simboliche che possono e devono portare al medesimo risultato (che non è certo la unicità di un sistema filosofico-metafisico). La dottrina non scritta, dunque, non deve essere assunta in maniera sostantiva – così come abbiamo chiarito all'inizio –, non deve cioè essere feticizzata, finendo con lo scambiare per entità reali, o per descrizioni autentiche di una superiore realtà, ciò che invece sono semplici simboli, punti di sostegno, aiuti o supporto per una elevazione spirituale che conduce a quella visione il cui attingimento non può essere più l'oggetto di alcuna dottrina. In proposito è da sottoscrivere quanto afferma Hadot a proposito del *Timeo* (una delle opere-cardine per entrare nella supposta protologia platonica): «Nel caso del *Timeo*, si tratta di una favola verosimile che imita l'avvenimento della nascita del Dio-Mondo. E Platone sottolinea a più riprese il fatto che non bisogna prendere questo gioco troppo sul serio»¹¹⁴. Insomma, è importante

¹¹¹ P. Hadot, *Prefazione* a M.-D. Richard, *L'insegnamento orale di Platone. Raccolta delle testimonianze antiche sulle "dottrine non scritte" con analisi e interpretazione* cit., p. 15. Cfr. anche L. Brisson, *Pré-supposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon*, in «Les Études philosophiques», 4 (1993), p. 480.

¹¹² G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"* cit., parte quarta.

¹¹³ Cfr. F. Ferrari, *Tra metafisica e oralità. Il Platone di Tubinga* cit., pp. 371-376.

¹¹⁴ P. Hadot, *Prefazione* a M.-D. Richard, *L'insegnamento orale di Platone. Raccolta delle testimonianze antiche sulle "dottrine non scritte" con analisi e interpretazione* cit., p. 18. Più vicino a questa impostazione mi pare sia Szlezák (cfr. T.A. Szlezák, *La dialettica platonica*, in «Humanitas», 60 [2005], pp. 708-731), che ammette il carattere intuitivo, immediato e visualistico del tipo di conoscenza suprema cui si giunge tramite la noèsi, a differenza della dialettica, e quindi la

capire che, se Platone deve essere interpretato esotericamente, lo si può fare solo collocandolo all'interno di questa tradizione legata ai Misteri, sicché non si può ad un tempo tenere insieme e conciliare due piani radicalmente distinti: tradizioni non scritte ed esoterismo da un lato, esposizione di una vera e propria protologia con entità (Uno, Diade ecc.) che assumono un andamento comunque discorsivo, dall'altro. Confondere questi due piani categorialmente diversi è, a mio avviso, un errore esiziale non solo nella interpretazione di Platone, ma per il sapere umano in generale. Il riutilizzo che Platone fa della tradizione misterica – da Dodds¹¹⁵ chiamato la riforma platonica del “conglomerato ereditario” – non porta a uno smarcamento tout court da essa, bensì a una sua perimetrazione all'interno di una modalità di accesso al Vero che si vuole nettamente distinguere dalla conoscenza filosofica, la quale viene fondata nella sua autonomia e garantita dal fatto che i contenuti del sapere dell'anima non hanno una valenza puramente soggettiva, ma possiedono una consistenza oggettiva fornita del mondo delle idee¹¹⁶. Insomma, con la sua opera Platone voleva porre un argine alla “pervasività” del sapere tradizionale e per far ciò era necessario “uccidere Parmenide” e la sua idea di una verità cui si giunge attraverso un itinerario garantito e permesso dalla Dea; perché

sua non verbalizzabilità. Tuttavia manca in lui il nesso tra la verbalizzazione simbolica orale – puramente strumentale – e visione finale, nesso che è tipico invece di ogni tradizione esoterica, così come prima descritto.

¹¹⁵ E.R. Dodds, *The greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press, 1962, pp. 207-224.

¹¹⁶ Vd. F. Ferrari, *L'incantesimo del Trace: Zalmoxis, la terapia dell'anima e l'immortalità nel Carmide di Platone*, in *Sguardi interdisciplinari sulla religiosità dei Geto-Daci*, ed. by M. Taufer, Freiburg i.Br./Berlin/Wien, Rombach Verlag, 2013, pp. 21-41. L'esempio portato nel *Carmide* in merito agli incantesimi che bisogna utilizzare affinché il farmaco contro il mal di testa di Carmide possa avere efficacia, dimostra come Platone riprenda da Zalmoxis l'idea olistica dei rapporti tra corpo ed anima, ma poi intende l'incantesimo come “bei discorsi”, cioè riporta una pratica legata ai culti e alle procedure magico-rituali tipici del mondo tradizionale ad una dimensione razionale e filosofica, con ciò depotenziando l'insegnamento magico-sciamanico di Zalmoxis. Lo stesso senso ha, a nostro avviso, la mancata menzione in Platone del nesso tra Zalmoxis e Pitagora, invece indicato da Erodoto, in merito al problema dell'immortalità dell'anima, che anche in questo caso si vuole sottrarre dalle pratiche meramente esoteriche e rituali della setta pitagorica e invece introdurre nel regime della saggezza filosofica, della dialettica. Cfr. F. Ferrari, *L'incantesimo del Trace: Zalmoxis, la terapia dell'anima e l'immortalità nel Carmide di Platone* cit., pp. 30-34. Faccio notare che il tema dell'immortalità da raggiungere mediante pratiche magiche e rituali occulti è un tipico tema del pensiero esoterico, anche se essa non si riferisce al corpo, ma all'anima che non è di per sé immortale, come nel “democratico” ed “egualitario” cristianesimo, ma riservata solo a chi ha condotto sino alla fine il proprio cammino iniziatico. Appunto come era tipico del pitagorismo. Lungo questo itinerario giungiamo infine ad Aristotele, il quale «costituisce il punto di arrivo di un percorso di laicizzazione dell'immortalità largamente preparato da Platone. Si tratta di un cammino che trasforma l'immortalizzazione religiosa praticata dagli sciamani, alla maniera di Zalmoxis (ma anche di Pitagora ed Empedocle), in una strategia filosofica incentrata sulla conoscenza e sulla teoria» (ivi, pp. 37-38).

senza tale assassinio «l'Occidente come lo conosciamo non sarebbe mai esistito»¹¹⁷. Era insomma indispensabile rinserrare tale modalità di accesso al Vero in uno stretto recinto, concernente solo momenti particolari e speciali della vita umana a cui solo degli eletti, degli iniziati, potevano accedere grazie ad un insegnamento solo orale. Al suo fianco e per la gran parte degli uomini valeva il dominio del discorso, del *logos*, che con la dialettica giunge a una conoscenza autentica, garantita dal mondo delle idee e quindi idonea a fondare la comunità umana e la polis. Come afferma Ferrari¹¹⁸ a proposito di un tipico tema esoterico – quello della immortalità dell'anima da raggiungere mediante una rigorosa iniziazione e ascesi personale – «È difficile non vedere in tutto ciò la presenza di un disegno ben preciso, consistente nella trasformazione dell'immortalità da pratica mitico-religiosa in strategia filosofica: l'(ἀπο) ἀθανατίζειν cessa di essere una questione di sacerdoti e sciamani, come accadeva presso Zalmoxis e i suoi seguaci, per laicizzarsi e diventare un tema squisitamente filosofico». Ma questa neutralizzazione, questa «strategia volta a stabilire una continuità tra la tradizione arcaica e il nuovo sapere filosofico»¹¹⁹, concerne solo l'iter che porta alla visione del Vero, che infine resta comunque oggetto di una ἐπόπτεια sulla quale non è possibile parlare e che è indicata da ciò che si è solito chiamare “dottrine non scritte”. Chi, infatti, vuole sottolineare la continuità tra Platone e il pitagorismo (e tra questo e la sapienza egizia), non manca di notare come nel *Simposio* la sacerdotessa Diotima descriva l'ascesa dell'uomo alla contemplazione delle idee, guidata da Eros, «in termini ripresi dai misteri Eleusini, perché in essenza è la stessa ascesa, congruente con ogni esperienza religiosa. È una graduale elevazione e illuminazione comparabile alle fasi di una iniziazione dove la rivelazione culminante o la visione finale (*epopteia*) trascende il pensiero discorsivo come anche la ragione»¹²⁰.

Quanto detto comporta ulteriori notazioni in merito alle caratteristiche delle “dottrine non scritte”. Innanzi tutto esse non sono legate a una particolare fase della riflessione filosofica di Platone, quella della tarda maturità¹²¹ (di modo che sia possibile individuarne il momento di nascita o di “elaborazione”), giacché esse trascendono la sua stessa persona e affondano le radici in una tradizione e in una modalità esperienziale preesistente alla teorizzazione platonica. Né tali “dottrine” dovrebbero essere intese come un complemento, una ulteriore e superiore

¹¹⁷ P. Kingsley, *In the Dark Places of Wisdom*, Point Reyes (CA), The Golden Sufi Center, 1999, p. 45.

¹¹⁸ F. Ferrari, *L'incantesimo del Trace: Zalmoxis, la terapia dell'anima e l'immortalità nel Carmide di Platone* cit., 37.

¹¹⁹ Ivi, p. 38 n.

¹²⁰ A. Uždavinys, *The Golden Chain. An Anthology of Pythagorean and Platonic Philosophy*, Bloomington, World Wisdom, 2004, p. 68.

¹²¹ T.A. Szlezák, *Reading Plato*, London-New York, Routledge, 1999, pp. 47-48.

giustificazione della teoria delle idee fornita da supposti “Principi primi”, che in tal modo starebbero sullo stesso piano dell’argomentazione filosofica alla base della dottrina delle idee. Inoltre, le “dottrine non scritte” non servono affatto ad intendere meglio il pensiero *filosofico* di Platone, superando l’altrimenti parziale formulazione dei dialoghi¹²², per il semplice fatto che esse si pongono su un piano diverso da quello filosofico e presuppongono proprio il cessare di questo, il quale è perfettamente autonomo nel suo ambito (ha quindi ragione per questo aspetto Schleiermacher) e del tutto intellegibile discorsivamente, pur nelle proprie ineliminabili e insuperabili insufficienze e aporie¹²³. Ancora, la “segretezza” di cui si parla nella scuola di Tubinga-Milano deve essere intesa sia in quanto finalizzata al timore del fraintendimento, sia come convinzione di accedere alla dimensione della indicibilità, sciogliendo così quella oscillazione che è stata individuata in tale prospettiva¹²⁴; proprio nella tradizione esoterica questi due momenti (insieme al terzo, quello definito prima come “segretezza di necessità”, che è tuttavia il più esteriore e contingente) sono stati sempre congiunti: la necessaria rappresentazione simbolica della conoscenza esoterica può portare facilmente colui che non sia opportunamente guidato da un “maestro” ad intendere immagini e metafore in senso puramente materiale, cioè come descrittive di entità metafisicamente esistenti, dotate di consistenza ontologica, e non solo come mezzi, strumenti, per pervenire alla “visione” o “illuminazione”, scambiando così, ad es., l’oro alchemico per il vile metallo dotato di valore economico.

Infine, il fatto che fosse possibile ipotizzare da parte di Platone una particolare fase di maturazione spirituale attraverso la meditazione sulle “dottrine” non scritte, indica come egli concepisse l’itinerario che porta al Vero non-proposizionale non come l’improvvisa illuminazione cui si giunge per impulso emotivo (al modo delle Baccanti e come avveniva in molte manifestazioni del misticismo greco a lui contemporaneo), ma piuttosto come un percorso iniziatico, che è la tipica espressione – come abbiamo visto prima – del pensiero esoterico, trasmessa ai suoi successori¹²⁵. Per questo motivo è più esatto parlare in merito non tanto di misticismo

¹²² G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle “Dottrine non scritte”* cit., pp. 10-11, 20.

¹²³ Per questo aspetto mi sento di condividere, per quanto possa sembrare paradossale, le posizioni di chi, come Luc Brisson (cfr. *Pré-supposés et conséquences d’une interprétation ésotériste de Platon*, in «Les Études philosophiques», 4 [1993], p. 486), si oppone a una lettura esoterica di Platone, quale quella sostenuta dalla scuola di Tubinga e di Milano, almeno nella misura in cui si sostiene che essa non rappresenta una condizione necessaria (né tanto meno utile) per l’interpretazione “autentica” dei dialoghi platonici.

¹²⁴ F. Ferrari, *Tra metafisica e oralità. Il Platone di Tubinga* cit., p. 369.

¹²⁵ Si veda ad esempio Giovanni Filopono, che sottolinea la difficoltà della contemplazione diretta degli intellegibili, cioè il puro essere immutabile ed imperituro, in relazione all’importanza della matematica per sollevarsi ad essa. In ciò v’è la differenza tra la illuminazione mistica, pos-

platonico¹²⁶, così come vien fatto nell'ambito della sua interpretazione intuizionistica nella misura in cui esso viene inteso nell'ottica esclusiva della "intelligenza noetica" o addirittura di una "intuizione eidetica" in stile fenomenologico, bensì di "esoterismo", inteso nei termini che abbiamo prima cercato di specificare.

4. *L'imperitura fortuna del pensiero platonico*

Nel cuore della teoresi classicamente filosofica di Platone si annida dunque una modalità di rappresentazione della conoscenza che affonda le sue radici nell'*anti-logos*, nelle dottrine dei teologi e dei misteri; che si richiama alla *katharsis*, al morire interiore che è proprio dei fedeli d'Eleusi, della quale l'anima ha bisogno per liberarsi dalle incrostazioni che le derivano dalla sua permanenza nel corpo e nel mondo della materia¹²⁷. Il quadro così descritto permette di intendere meglio l'imperitura fortuna del pensiero di Platone, tutta depositata nell'aver saputo tenere insieme tre piani diversi del sapere: quello *dialettico-argomentativo*, nell'ambito del quale prende consistenza di disciplina autonoma la filosofia, così iniziando la sua fortuna lungo il corso del pensiero europeo, ed insieme viene a definirsi quell'ideale di conoscenza e di verità entrato a far parte del canone occidentale; quello *allegorico-narrativo*, che ha la sua mirabile espressione nei grandi miti contenuti nei dialoghi e che costituisce la salda base su cui è edificata la religiosità greca ufficiale e che sarà comune alle religioni di ogni tempo, nella cui procedura narrativa ed esemplare si fondono e trovano composizione insegnamento spirituale e accessibilità "popolare"; infine, quello *esoterico-iniziatico*, depositato nell'insegnamento orale delle dottrine non scritte, che si snoda attraverso un cammino simbolico (proprio dell'esoterismo) per sfociare infine nell'ineffabile, nella visione incomunicabile con la comune lingua della ragione e dell'argomentazione, che è alla base sia dell'esperienza mistica sia delle discipline esoteriche che hanno percorso come una corrente carsica, sotterranea e alternativa, la cultura e la sensibilità religiosa occidentale (e non solo). Sono nella

sibile in quanto dono divino, tipica del cristianesimo, e l'iniziazione o asceti (tipiche dell'esoterismo) che poggiano sulle facoltà umane e consistono in una serie di passaggi graduali che alla fine portano alla contemplazione, la quale deve prescindere dalle immagini prodotte dalla fantasia, come mette in guardia Filopono. Cfr. Filopono in G. Giardina, *Giovanni Filopono matematico tra neopitagorismo e neoplatonismo. Commentario alla Introduzione aritmetica di Nicomaco di Gerasa*, Catania, CUECM, 1999, pp. 255-256.

¹²⁶ Si veda J.M. Rhodes, *Eros, Wisdom, and Silence. Plato's Erotic Dialogues*, Columbia-London, University of Missouri Press, 2003, che lo distingue dall'esoterismo inteso come mera pratica del tener celato.

¹²⁷ Cfr. E. Rohde, *Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks* cit., pp. 468-472.

sostanza le tre dimensioni individuate da Quispel e valorizzate da Hanegraaff¹²⁸, ma presenti anche in un esoterista contemporaneo come Frithjof Schuon¹²⁹, che distingue la filosofia, la religione e il sapere esoterico (da lui indicato col termine di “metafisica”). È facile vedere come il piano dialettico-argomentativo corrisponda alla scienza (o alla filosofia, cioè alla dimensione puramente razionale), quello allegorico-narrativo alla fede (anche se questo termine in Platone ancora non aveva corso e bisognerà per esso propriamente aspettare la fase finale del neoplatonismo e il cristianesimo) e quello esoterico-iniziatico alla gnosi¹³⁰.

Soltanto per gli ultimi due aspetti – che hanno natura eminentemente simbolica, anche se in forme diverse – è vero, a mio avviso, quanto afferma Hadot¹³¹ in merito alla funzione dei dialoghi di Platone, e cioè che essi mirano più a *formare* che a *informare*; sarebbe infatti riduttivo pensare che in Platone non ci fosse una adeguata tensione conoscitiva per ciò che è, per “come stanno le cose”, per una definizione universale e permanente dei valori fondamentali che reggono la comunità umana (bene, virtù, stato giusto e così via)¹³². E se è pur vero che in Platone la conoscenza implica anche una trasformazione del sé in un processo di liberazione e purificazione dall'ignoranza e dai legami col corpo che ha molte analogie con l'analogo cammino indicato nello Yoga¹³³, così come del resto si intravede in certi atteggiamenti del maestro Socrate¹³⁴, tuttavia non si può ne-

¹²⁸ W.J. Hanegraaff, *Reason, Faith, and Gnosis* cit.

¹²⁹ F. Schuon, *Unità trascendente delle religioni*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1997, pp. 9-14.

¹³⁰ Come scrive Hanegraaff (*Reason, Faith, and Gnosis* cit., p. 133), «Quispel's grand thesis was that – in addition to the established churches and theologies with their emphasis on faith, and the philosophical and scientific traditions based on rationality, or reason – there had always existed a third component of the European cultural tradition [...] grounded in gnosis. This tradition of gnosis, or so he argued, had always been suppressed and marginalized by the representatives of reason and faith, including modern historians, who had sorely neglected the role played by gnosis in the history of Western culture or had presented it in a very negative light».

¹³¹ P. Hadot, *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con J. Carlier e A.I. Davidson*, Torino, Einaudi, 2008, pp. 121-122.

¹³² Per cui non condivido il senso angusto in cui viene definita da Kazanas (cfr. N. Kazanas, *Platone e le Upanishad*, in *Platone e il Vedānta*, cur. C. Muscato, Acireale-Roma, Tipheret, 2014, pp. 23-24) la filosofia in Platone, tutta piegata alla realizzazione del sé e quindi alla dimensione contemplativa che mira alla divinizzazione dell'uomo; per cui essa «è il sistema di conoscenze e di pratiche attraverso cui un uomo giunge a conoscere sé stesso, realizza la sua natura divina e raggiunge l'immortalità; come è detto nel *Timeo*, egli ritorna alla regione degli dei, alla sua stella natale, e vive in immortale felicità». Con la conseguenza di sostenere che «la filosofia ha poco a che fare con la scienza» (ivi, p. 23).

¹³³ Cfr. J. Gold, *Plato in the Light of Yoga*, in «Philosophy East and West», 46, 1 (1996) pp. 17-32 e J. Bussanich, *Plato and Yoga* cit., pp. 276-300.

¹³⁴ C. Muscato, *Discriminazione tra sé e non-sé nell'Alcibiade I (e ritratto di Socrate yogin nel Simposio)* cit., pp. 73-106.

gare che essa possiede in ogni caso una sua autonomia, successivamente valorizzata col fare della filosofia e della scienza le attività più significative dell'umanità; invece la conoscenza come pratica degli esercizi spirituali – che nella tradizione neoplatonica assumeranno la forma della concentrazione mentale o di contemplazione della natura e dell'ordine del *cosmos*, con parallelo processo di asceti e di rinuncia del sensibile¹³⁵ – attiene più propriamente all'ultimo aspetto dell'insegnamento platonico, che rappresenta, per usare le parole di Quispel¹³⁶, «la terza componente della tradizione culturale occidentale»¹³⁷, che non a caso venne successivamente sviluppata nel neoplatonismo¹³⁸ e nello gnosticismo; essa tuttavia appartiene parimenti ad ogni scuola e tradizione esoterica e iniziatica, sia interna che esterna alle forme istituzionalizzate di religione.

Infine, se volessimo effettuare un confronto interculturale¹³⁹, potremmo dire che il lavoro *filosofico* di Platone – analogamente a quello effettuato da un “filo-

¹³⁵ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1987².

¹³⁶ G. Quispel, *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essays of Gilles Quispel*, ed. by Johannes van Oort, Leiden-Boston, Brill, 2008, pp. 39, 143.

¹³⁷ «Gnosis is, in fact, the third component of European culture. There has always been faith, which goes back to Sinai and Golgotha. There has always been rationalism, which can be traced back to Athens and Ionia. There have always been people who had inner experiences and expressed themselves in imaginative thinking. [...] Gnosis originated in Egyptian Alexandria at the beginning of our era. Three cities, therefore, Alexandria, together with Jerusalem and Athens, determined the history of the West», *ivi*, p. 143.

¹³⁸ Così vediamo che in Porfirio sono compresenti sia la vena poetica che riutilizza e reinterpreta la mitologia classica, sia il filosofo che sviluppa la metafisica platonica dandole uno sbocco epoptico e infine lo ierofante, seguace dei culti misterici, teurgo e interprete del ruolo che le pratiche magiche hanno per la via iniziatica avente carattere esoterico (cfr. G. Girgenti, *Porfirio polemistista anticristiano e teurgo mistico*, monografia introduttiva a Porfirio, *Filosofia rivelata dagli Oracoli*, cur. G. Girgenti, G. Muscolino, Milano, Bompiani, 2011, pp. xviii-xix). Tuttavia le tre componenti che in Platone sono in equilibrio, in Porfirio ricevono una decisa e chiara torsione in senso mistico-esoterico-misterico, sicché anche la filosofia viene vista esclusivamente come preparazione al momento finale e conclusivo, in cui essa si realizza e compie, cioè la *epopteia*.

¹³⁹ Ovviamente tale tema non può essere qui neanche sfiorato, in quanto esso concerne l'assai dibattuta questione delle supposte influenze orientali sul pensiero greco arcaico, che si estendono alla valutazione delle possibili analogie, in un'ottica comparata, tra Platone e alcuni aspetti della filosofia indiana (Upanishad, Yoga e Vedanta). Un tema, questo, poco praticato nell'ambito degli studi antichistici italiani, ma che ha conosciuto un'opera notevole come quella di Thomas McEvilley (*The Shape of Ancient Thought. Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*, New York, Allworth Press, 2002), sulla quale sono intervenuti diversi studiosi nel n. 9 del 2005 di *International Journal of Hindu Studies*, come J. Bussanich, N.J. Allen, N.P. Sil, G. Thompson. Altri punti di riferimento essenziali per tale orizzonte problematico sono i precedenti lavori di Martin L. West, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente* (1971), Bologna, il Mulino, 1993, e soprattutto W. Burkert, *The orientaling revolution: Near Eastern influence on Greek culture in the early archaic age*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1995, e, più recentemente P. Kingsley, *A Story Waiting to Pierce You. Mongolia, Tibet, and the Destiny of the Western World*, Point Reyes (CA), Golden Sufi Center, 2010. Si vedano inoltre in italiano anche i saggi di N.

sofo” indiano – è consistito nel tradurre sul piano della formulazione razionale e del pensiero discorsivo un rapporto col Vero attinto mediante un’esperienza diretta, immediata e di per sé incomunicabile¹⁴⁰; e l’originalità di Platone consiste in questa triplice articolazione del suo messaggio, che gli ha permesso di fondare – nel suo aspetto discorsivo – non solo la nozione stessa di “filosofia”, così come la conosciamo in Occidente, ma anche di essere l’ispiratore e il punto alto di origine della tradizione esoterica occidentale, così come sarà testimoniato dalle successive vicende del neoplatonismo (per non parlare della sua influenza sul cristianesimo). Non a caso sarà sempre il platonismo il brodo di coltura all’interno del quale l’esoterismo troverà in seguito espressione, sicché chiunque voglia studiarlo finirà prima o poi per incrociarne le strade, a cominciare dal testo per eccellenza originario della moderna tradizione esoterica, cioè il *Corpus Hermeticum*. Per questo aspetto, è proprio vero che il seguito della filosofia occidentale è stato un commento a piè di pagina di Platone¹⁴¹.

ABSTRACT

L’opera di Platone, che ha sempre avuto un ruolo centrale tra i cultori dell’esoterismo occidentale, ha di recente richiamato l’attenzione della scuola di Tubinga-Milano per le cosiddette “dottrine non scritte”, cui si attribuisce una natura esoterica. Tuttavia non sempre si ha piena consapevolezza di cosa sia stato storicamente l’esoterismo. In questo saggio, dopo una presentazione di tale tema alla luce delle più aggiornate ricerche, si analizza in che senso esso possa essere proprio di Platone. Si sostiene che non è possibile intendere l’esoterismo platonico come una sorta di dottrina protologica dei primi principi, bensì si debba parlare di una via simbolico-anagogica che di fatto recupera l’esperienza misterica della religione tradizionale, che viene inquadrata e regimentata all’interno di un discorso filosofico. Per cui si conclude infine che Platone risulta centrale nella cultura europea perché ha congiunto insieme tre fondamentali suoi aspetti: la dimensione dialettico-argomentativa, con ciò fondando il canone occidentale della filosofia; l’aspetto allegorico-narrativo, dando espressione nel racconto del mito alla dimensione popolare della religiosità; infine quello esoterico-iniziatico, depositato nell’insegnamento orale delle dottrine non scritte e che è tipico della gnosi e che punta alla elevazione spirituale e alla contemplazione del Vero nella sua dimensione di ineffabilità.

Kazanas, *Platone e le Upanishad* cit.; J. Gold, *Plato in the Light of Yoga* cit.; C. Muscato, *Discriminazione tra sé e non-sé nell’Alcibiade I (e ritratto di Socrate yogin nel Simposio)* cit.

¹⁴⁰ G. Cognetti, *Con un altro sguardo. Piccola introduzione alla filosofia interculturale*, Roma, Donzelli, 2015, pp. 128-129.

¹⁴¹ A.N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay on Cosmology*, New York-London, The Free Press, 1979, p. 39.

Plato's work, which has always played a central role in the history of Western esotericism, has recently attracted the attention of the Tübingen-Milan School for the so-called "unwritten doctrines", to which an esoteric nature has been attributed. However, the scholars of esoteric Plato have not always been fully aware of the true meaning of esotericism in the past. In this essay, after a presentation of this theme in the light of the most up-to-date research, I have analysed the sense in which esotericism concerns Plato. I have argued that Platonic esotericism cannot be interpreted as a kind of protological doctrine of the first principles, but should be seen in a symbolic-anagogical way that in fact retrieves the experience of traditional mystery-cults, which in Plato is framed and governed within a philosophical discourse. Finally, I conclude that Plato is central to European culture because he linked together three fundamental aspects: the dialectical-argumentative dimension, thereby establishing the Western canon of philosophy; the allegorical-narrative aspect, expressed in the narrative of the myth in the popular dimension of religiosity; and finally the esoteric-initiatory one, found in the oral teaching of the unwritten doctrines and which is typical of Gnosis, aiming at a spiritual elevation and contemplation of the True, understood as absolutely ineffable.