

AII

Vincenzo Nuzzo

**Il Platone proibito
e l'Idea come la più reale delle cose**





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXVII
Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.giacchinoonoratieditore.it
info@giacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-0418-7

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: giugno 2017

Indice

- 7 *Introduzione*
- 25 *Capitolo I*
Riflessioni critiche sull'attuale scenario degli studi platonici
- 35 *Capitolo II*
Gli specifici aspetti testuali e interpretativi
- 2.1. Platone nei testi esoterici e sapienziali — il platonismo pre-platonico e para-platonico, 37 – *Dottrina platonica del Bene, limite ed illimito, conquista dell'identità*, 50 – *Unicità personale come identità (Puruśa e Prakṛti)*, 67 – *La ricerca dell'identità e la dottrina della Verità*, 74 – *Il Platone collaterale all'ermetismo gnostico*, 78 – *Il Platone metafisico-politico sullo sfondo della Sapienza vedico-upaniṣadica*, 81 – 2.2. Platone nei suoi testi, 84 – *Antichità del filosofare platonico — il pensare mitico-religioso*, 88 – *Alcuni contenuti specifici del pensare religioso di Platone: Dio creatore, Intelligenza creativa, anima*, 98 – *Il Platone religioso della morale — dottrina del piacere e valore del sacrificio*, 104 – *Essere e verità — la dottrina delle Idee ed il concetto di «idea-cosa»*, 109 – *Essere e verità, scienza e verità — definizione di filosofia*, 130 – *Conclusioni intermedie circa il Platone obiettivamente testuale*, 134 – 2.3. Platone nei testi critici, 136 – *Il Platone di Koyré*, 136 – *Il Platone di Spanio*, 144 – *Il Platone di Reale — il “nuovo paradigma” di studi — l'Idea quale principio di cosa alla luce della dottrina dei Principi (l'insegnamento orale)*, 151.
- 195 *Conclusioni*
- 209 *Appendici*
- 223 *Bibliografia*

Introduzione

Non trovandosi nelle condizioni che la Filosofia canonica considera ortodosse, è oggi molto difficile affrontare il tema «Platone». E tali condizioni sono piuttosto ristrette. Si è ammessi infatti a parlare di Platone solo nella veste del:

- a) moderno filosofo in generale (che è autorizzato per definizione dal suo *status* ad avvalorare il Platone inteso come paradigma di tutto ciò che nel pensiero è rigorosamente razionale, e dunque per definizione laico e non religioso)¹;
- b) moderno difensore filosofico della posizione idealistica rappresentata dalla “riduzione trascendentale” (che è ufficialmente autorizzato a sostenere la tesi secondo la quale Platone sarebbe un pensatore della pura epistemologia in netta opposizione all’ontologia e quindi alla metafisica)²;

1. Emblematico per questo il commento di alcuni critici ai testi platonici, come quello del Natoli in *Teeteto* [Salvatore Natoli, *Introduzione*, in: PLATONE, *Teeteto*, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 7–28].

2. Lo scenario è a tale proposito è troppo complesso ed articolato per poter essere illustrato in dettaglio, per cui ci limiteremo solo a menzionarne alcune tra le voci più rilevanti: Natorp [Paul NATORP, *Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Holzinger, Berlin 2013], il più generale neo-kantismo, Husserl e Lotze [John E. JALBERT, *Husserl’s Position Between Dilthey and the Windelband–Rickert School of Neo-Kantianism*, in “Journal of History Philosophy”, 6 (2) 1988, pp. 279–296; Guillaume FRECHETTE, *Searching for the Self: Early Phenomenological Accounts of Self-Consciousness from Lotze to Scheler*, in “International Journal of Philosophical Studies”, 21 (5), 2013, pp. 654–679], Friedländer [Paul FRIEDLÄNDER, *Platone*, Bompiani, Milano 2014], Ross [traduzione italiana: Giovanni GIORGINI, *Platone e la teoria delle idee*, il Mulino, Bologna 1989], Frege [Robert ARP, *The pragmatic value of Frege’s Platonism for the pragmatist*, in “The Journal of Speculative Philosophy”, 19 (1) 2005, pp. 22–41] e la più generale filosofia logico-analitica della matematica [Guillermo E. ROSADO

- c) moderno filosofo con specifico interesse specialistico per la filosofia antica (che avvalorerà in Platone il paradigma di un filosofare squisitamente «antico», e che però comunque non travalica i limiti di una «teoresi filosofica» senza alcuna vera valenza metafisico-religiosa e mistico-contemplativa)³;
- d) filologo specializzato in filosofia (illimitato erudito della terminologia coniata ed impiegata da Platone, e pertanto spettatore neutrale ma anche severo arbitro di qualunque genere di interpretazione del suo pensiero).

Orbene, specie in relazione alla prima e seconda categoria (ovvero quella di un Platone laico, rigoroso-razionale e puramente epistemologico), va detto che tale tesi assume spesso ad un vero e proprio intollerante dogmatismo (che talvolta tende addirittura anche alla persecuzione di chi da essa discorda). Significativo ci sembra al proposito il fatto che chi è convinto di un Platone radicalmente diverso da quello filosofico-canonico⁴ sa in partenza di doversi scontrare con gli apparati critici convenzionali ed inoltre con una tradizione letteraria davvero impressionante quanto a mole. Quanto poi alla dimensione rigorosamente filologica degli studi platonici — pur non volendo in alcun modo mettere in discussione né la loro giustificazione (in assoluto) né il loro oggettivo valore (sebbene comunque

HADDOCK, *Why and how Platonism?*, in “Logic Journal of IGPL”, 15 (5–6) 2007, pp. 621–636; Guillermo E. ROSADO HADDOCK, *Husserl’s epistemology of mathematics and the foundation of platonism in mathematics*, in “Human Studies”, 4, 1987, pp. 81–102]. Infine va anche considerato che Hegel è stato forse il maggiore punto di riferimento moderno per l’interpretazione di Platone.

3. Emblematica per questo è la presa di posizione di Hadot [Pierre HADOT, *Che cos’è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 2010, pp. 3–24, V pp. 55–75].

4. In questa categoria possiamo annoverare diversi studiosi tradizionali, che a diverso titolo e con diversi interessi hanno ritenuto opportuno occuparsi di Platone in modo radicalmente divergente dalle opinioni del coro: RAPHAEL, *Iniziazione alla filosofia di Platone*, Asram Vidya, Roma 1996; Carmelo MUSCATO, *La questione delle dottrine non scritte e l’esoterismo di Platone*, Asram Vidya, Roma 1996; Roger GODEL, *Platone ad Heliopolis d’Egitto*, Il Melangolo, Genova 2015; Luciano MONTONERI, *Il problema del male nella filosofia di Platone*, Victrix, Forlì 2014.

con le pur dovute riserve)⁵ —, ci chiediamo se i risultati da essa procurati possano davvero essere considerati superiori a quelli forniti invece da una «lettura tra le righe del testo platonico». Infatti, una volta ammesso che essa si basi su una traduzione ragionevolmente buona (cioè onesta e fedele), una siffatta lettura, per il fatto di essere sempre ispirata⁶, potrà soprattutto offrire una riflessione meditativa e profonda sul testo stesso (che poi sarà tanto più valida quanto più essa sarà unita alla consuetudine ad ampio raggio con questioni filosofiche e metafisiche). E sulla base di quest'ultima emergeranno allora elementi in abbondanza, e di grande valore, per una comprensione davvero profonda dello spirito del pensiero platonico. Ciò che conta di più, infatti, è appunto lo spirito e non la lettera!

5. Sta di fatto che i più ponderosi ed approfonditi studi sulle opere platoniche (ovvero quelli che fanno più testo) sono un elenco interminabile di pedantissime questioni di traduzione di termini. Sulle quali poi si accapigliano eserciti di specialisti con la produzione a ritmo continuo di una quantità infinita di opere. E qui pesa davvero molto l'opinione espressa dal Prof. Reale nel contesto dei paradossi generati proprio dalla filologia nell'interpretazione dei dialoghi socratici: «La filologia, quando diventa ipercritica, distrugge sé medesima» [Giovanni REALE, *Prefazione ai dialoghi giovanili di Platone*, in: *Platone. Dialoghi socratici. Teagete. Sulla filosofia*, Bompiani, Milano 2015, 2 p. 13].

6. Laddove l'ispirazione è forse dovuta proprio a quel desiderio intenso ed amoroso, che poi necessariamente pone il lettore in sintonia profonda con lo spirito del testo. A tale riguardo va anche considerato che l'"intuizione" viene considerata da Raphael [RAPHAEL, *Iniziazione*. . . cit., Introd. pp. 7–II, pp. 12–29] il nucleo stesso della visione platonica; e ciò peraltro in diretta opposizione alla "logica". Il che può significare solo che questa stessa intuizione è destinata a svolgere un ruolo primario nel cogliimento dello spirito profondo dei testi. A ciò va inoltre aggiunto che secondo lo studioso il così imponente apparato critico impegnato negli studi platonici è caratterizzato dal fatto che ognuno degli autori si sforza di dare (e poi imporre) la propria interpretazione di una visione che invece non vuole essere affatto «sistematica, assolutista, e univoca». Pertanto essa necessariamente si presta a diverse interpretazioni, delle quali però nessuna può essere in alcun modo completa. Per coglierne lo spirito non resta quindi che pervenire al suo nucleo; cosa che può essere ottenuta solo da una intuizione ispirata e priva di pregiudizi canonici di metodo. Tutto questo si sposa perfettamente con l'originalità assoluta attribuita da Friedländer a Platone come filosofo [Paul FRIEDLÄNDER, *Platone*. . . cit., I, I, I pp. 33–35]. Egli ritiene infatti che il pensatore sia giunto alla filosofia sostanzialmente in virtù di una profonda visione intuitiva simile ad un vero e proprio risveglio spirituale, e che quindi non ha a che fare molto con il rigore del pensiero.

Ebbene, rispetto a tutto questo ci sembra essere molto emblematica la presa di posizione puramente filosofica di Hessen⁷. Il quale attribuisce a Platone delle forme concettuali così tanto “complicate” (per il fatto di essere dominate dalla “fantasia” e dai simboli poetici propri di un “mistico”) da essere di fatto inaccessibili ad una normale indagine filosofica; e quindi tali da richiedere, per essere accettate, l’oblio dell’usuale formazione filosofica. Con la conseguenza che la visione platonica non si presterebbe ad alcuna vera giustificazione filosofica (“diese Lehre ist schwer zu ergründen”). Infine lo studioso sostiene che l’unica possibilità per condividere Platone consisterebbe nel partecipare del suo genio (cosa che però evidentemente per lui non configura affatto un pieno filosofare). Si tratta insomma di una condanna esplicita e radicalissima, eppure però solo nell’ammissione onestissima di quello che è evidentemente senz’altro il vero Platone. Pensatore che è effettivamente inassimilabile alla moderna filosofia accademico–canonica (ma ciò a causa della dichiarazione di fallimento che essa stessa rende), se non attraverso uno completo stravolgimento del suo pensiero.

Tutto questo rende immediatamente chiari in partenza i termini della nostra indagine. Ciò getta però anche non poca luce su quelli che sono gli obiettivi limiti del suo fondamento filosofico ed anche dei metodi ed obiettivi in essa perseguiti. Il Platone di cui noi parleremo qui è infatti quello che abbiamo scoperto nel corso di intensi ed appassionati studi, che sono stati addirittura antecedenti alla nostra formazione filosofico–accademica. E sta di fatto che questo Platone non lo abbiamo poi più potuto ritrovare nel contesto di tale formazione. Tanto che in un primo momento ci siamo perfino ricreduti sulla nostra precedente interpretazione. Fatto sta però che la continua lettura dei suoi testi ci suggeriva comunque che non poteva essere così. Dunque, una volta posto tutto questo (e nel rinunciare intanto a qualunque polemica su tale aspetto), possiamo dire

7. Johannes HESSEN, *Platonismus und Prophetismus*, Reinhardt, München Basel 1955, I, II, AI pp. 22.

che la sfera di studi dalla quale partiamo (e che qui proponiamo al lettore come contesto per comprendere più profondamente Platone) è da considerare di per sé radicalmente diversa da quella accademica.

Tali studi (con le connesse interpretazioni), quindi, non hanno in via di principio alcuna pretesa filosofico-accademica, e per questo nemmeno intendono porre in discussione gli studi condotti invece nello scrupoloso rispetto del corrente canone accademico. Pertanto la nostra indagine vuole essere semplicemente la testimonianza di una determinata esperienza di lettura di Platone, ovvero di una lettura caratterizzata primariamente dal fatto di essere appassionata; ma proprio per questo anche molto lunga e molto meditata. Sulla base di essa, dunque, non potremo offrire al lettore sofisticate rielaborazioni semantiche del testo che siano saldamente basate (in vario modo) sulla filologia. E nemmeno potremo offrire sofisticate architetture concettuali filosofiche che ricostituiscano il pensiero di Platone nei termini della complessità de-costruzionista propria del pensiero moderno. Ciò che possiamo offrire sono invece solo riflessioni condotte su quella che consideriamo la più sobria oggettività testuale platonica (sobria perché non filologicamente ricostruita). Tali riflessioni vertono pertanto sul senso profondo che, secondo noi, in Platone emerge continuamente tra le righe, e che può essere colto anche senza apparati scientifico-filosofici di lettura. Quello che però ci sentiamo in grado di promettere al lettore è che queste nostre riflessioni non saranno né peregrine, né superficiali né pigre (e proprio come tali, pertanto, resteranno comunque pienamente all'interno della consolidata tradizione filosofica). È per questo che siamo convinti che esse avranno non poche probabilità di intercettare quello che riteniamo sia il vero Platone. Qualcuno dirà che con ciò si tratta di mera esegesi. Che sia! Ma per quale motivo essa dovrebbe essere necessariamente illegittima?

Insomma ciò che ci sentiamo di poter offrire al lettore è in primo luogo la nostra stessa personale esperienza di lettura dei testi platonici (lettura che abbraccia peraltro la quasi totalità del-

l'opera platonica); e molto meno, invece, l'insieme del sapere critico su di essi accumulatosi nel corso del tempo.

Del resto il nostro non è certamente l'unico tentativo di leggere in tal modo Platone. Va infatti qui menzionata una ricerca estremamente simile nello spirito, nel metodo ed anche nei contenuti, ossia quella di Raphael. In essa peraltro viene dichiarata⁸ la nostra stessa rinuncia in partenza a servirci della letteratura filologico-filosofica su Platone — che è peraltro viene definita come ormai così sterminata da non essere nemmeno più dominabile (Prof. Reale). Viene pertanto proposta e praticata una lettura del pensatore da farsi «senza la mediazione di essa o in modo più o meno indipendente da essa». Ed a tale proposito viene sottolineato anche che «non sono molti coloro che hanno meditato a fondo e senza preconcetti letterali la Dottrina platonica», cogliendone così in modo profondo «l'essenza e il contenuto».

In ogni caso la nostra lettura non è libera da canoni solo perché sarebbe ingenua in senso filosofico. Essa è infatti tale solo per nostra scelta e presa di posizione, ma affatto invece per necessità dovuta ad un difetto. In realtà infatti noi studiamo e parliamo proprio da filosofi, e cioè sulla scorta ed in forza del percorso rigorosamente accademico di studi al quale ci siamo da tempo dedicati. Pertanto, proprio in quanto autorizzati da questo, sappiamo molto bene che la lettura di Platone da noi svolta e proposta non è affatto né filosoficamente usuale né ufficialmente ammissibile. Dato che essa sfugge completamente ai canoni dottrinari e letterari previsti per un'opera sul suo pensiero — canoni che prevedono appunto l'esatto opposto, ovvero una sapienza tanto erudita quanto neutrale ed impersonale (e proprio per questo giudicata davvero oggettiva). Noi non crediamo però affatto che sia così. Almeno non per un pensatore come Platone! Il quale ci chiede invece espressamente di

8. RAPHAEL, *Iniziazione...* cit., pp. 9–11.

aprire la nostra anima⁹, perché egli stesso possa parlarvi dentro (e perfino scrivervi). E ciò perché a suo avviso la conoscenza autentica sempre solo si accende nel profondo dell'anima (come una "luce") dopo che essa vi è stata inseminata in un lunghissimo percorso.

Questo è del resto ciò che egli stesso dice chiaramente in quella sua VII lettera¹⁰, che poi costituisce il documento testuale più chiaro ed esaustivo di quanto poi vedremo posto in luce dal Prof. Reale circa il primato attribuito dal pensatore all'insegnamento orale. Elemento che rappresenta il vero e proprio tratto portante della visione platonica. Più o meno lo stesso sostiene anche Friedländer nella sua interpretazione complessiva del pensiero platonico.

Sta di fatto che, per lo spirito della nostra ricerca e per i metodi in essa seguiti, noi non rientriamo senz'altro in alcuna delle categorie ufficiali di studiosi sopra indicate. Quindi, almeno a rigor di logica, non avremmo alcun vero titolo per poter trattare di Platone. E tuttavia, anche al di là di quanto abbiamo già chiarito, cercheremo di dimostrare ancora più approfonditamente perché invece le cose non stanno né possono affatto stare così. Per farlo, partiamo ora dalla notevole restrizione del numero di categorie (ufficialmente ammesse) che qualificano chi è ritenuto in possesso del diritto di trattare del tema. A prima vista aldilà di esse non si potrebbe in alcun modo andare; ed in tal modo resterebbe allora decisamente fuori di tale limite tutta quella sfera di riflessione che ha scarsissime probabilità di rientrare nell'ortodossia filosofica. Parliamo qui dell'amplessissima sfera di quel filosofare non strettamente «accademico» (e dunque piuttosto libero), per il quale hanno

9. Proprio a questo risultato approda il Reale nel tracciare una storia del concetto di anima, che va poi di pari passo con la storia stessa del passaggio da una pura oralità sonora (quella dell'*epos* mitico-poetico) alla lettera scritta; generante poi il concetto stesso proprio nell'arrestare il flusso sonoro in concrezioni logiche [Giovanni REALE, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Rizzoli, Milano 2008, I pp. 15–22, III pp. 57–72]. Atto con il quale nasce poi anche la filosofia stessa.

10. PLATONE, *Lettere*, Rizzoli, Milano 2008, 341a–352e pp. 192–221.

decisamente poca importanza le forme strettamente canoniche imposte alla ricerca, e quindi imposte anche alle possibili interpretazioni del pensiero dei filosofi. Ebbene sta di fatto che sono proprio queste le forme restrittive che qui fanno sentire in modo davvero schiacciante il loro peso. È dunque proprio a fronte di esse che si profila un settore di «studi filosofici» che invece l'Accademia rilutta fortemente a considerare davvero come tali; e la cui caratteristica dominante è pertanto proprio una certa libertà dai canoni dei suoi metodi di ricerca. E così, una volta ammesso questo, il discorso sarebbe da chiudere immediatamente. Perché a questo punto si potrebbe dire con tutta ragione che il Platone interpretato fuori dal canone ufficiale può anche teoricamente esistere, ma comunque non interessa affatto alla vera Filosofia (in quanto troppo poco «scientifico»).

Le cose però non stanno affatto in tal modo. E ciò perché la prima cosa da osservare a proposito dell'estrema restrizione della sfera delle categorie elettive (per la trattazione del tema «Platone») è che essa è ben lungi dal racchiudere per davvero tutto ciò che sul pensatore viene trovato ed affermato nel corrente dibattito filosofico. Vi è infatti una notevole messe di studiosi e studi che, pur non ponendosi affatto nella sfera degli studi non filosofici, di fatto avvalorano un Platone che è da intendere in modo molto meno restrittivo di come invece è inteso dalle categorie di autori appena menzionate^{II}. Ma in cosa sarà allora

II. Crediamo di potere annoverare in questa categoria una vasta serie di autori e relative opere: — Spanio [Davide SPANIO, *La filosofia come ricerca dell'epistémè*, in Platone, *Teeteto*. . . cit., pp. 257–293]; Reale [Giovanni REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce della dottrine non scritte*, Bompiani, Milano 2010; Giovanni REALE, *Platone*. . . cit.]; Muscolino [Giuseppe MUSCOLINO, *Magia, stregoneria, teosofia e teurgia. La trasformazione del neoplatonismo*, in: Girgenti G., Muscolino G. (a cura di), *Porfirio. Filosofia rivelata dagli oracoli*, Bompiani, Milano 2011, pp. CXVII–CCCXIX; Giuseppe MUSCOLINO, *The Eastern Contaminations on the Porphyrian Thought in the Philosophy from Oracles: Magic, Demonology, Theurgy*, in “Medieval Sophia”, 13 (gennaio–giugno 2013), pp. 126–139; Giuseppe MUSCOLINO, *Porphyry and Black Magic*, in “The International Journal of the Platonic Tradition”, 9 (2015) pp. 146–158]; Koyré [Alexandre KOYRÉ, *Discovering Plato*, Columbia Paperback Edition, New York 1960; Edith STEIN, *Übersetzungen V. Alexandre Koyré Descartes und die Scholastik*, ESGA 25, Herder, Freiburg Basel Wien 2005]; Festugière (*Contemplation et vie contemplative selon Platon*,

diverso questo Platone più ampiamente inteso? La risposta può essere molto netta: si tratta di un Platone più ampiamente inteso nel senso che viene più o meno intensamente ammessa la valenza metafisico-religiosa, mistico-contemplativa e perfino mitico-misterica del suo pensiero. E bisogna dire che lo stesso Hadot, nonostante la notevole sua prudenza, avvalora comunque per certi versi proprio questa immagine.

Tuttavia, come abbiamo appena detto, in ogni caso qui non si esce comunque da quella che può essere considerata la sfera degli studi «filosofici». Ciononostante anche in questa sede Platone viene però letto dal punto di vista libero da canoni (e quindi non rigorosamente «filosofico» in senso «scientifico»), che abbiamo prima illustrato. Orbene, ai diversi studiosi tradizionali di Platone prima menzionati (vedi nota 4) va qui aggiunto quello Schuon che rappresenta un punto di vista intermedio tra gli studi tradizionali e quelli filosofici¹². E qui le due prospettive finiscono per approssimarsi fortemente, se non per convergere, così che anche l'immagine interpretativa di Platone da esse proposta diviene estremamente simile. Essa ci indica però allora che il punto di vista libero (non canonico) è in sé (almeno tendenzialmente) ben lungi dall'essere davvero lontano dalla pienezza della dimensione filosofica. Pertanto la dirimente non appare essere affatto quest'ultima, bensì invece molto più quella costituita dall'adesione o meno al canone — un'adesione che è del tutto vuota, in quanto essa è ancora del tutto priva di un proprio oggetto.

Il vero problema non è pertanto cosa (oggettivamente) si possa dire o non dire di Platone, da un punto di vista filosofico

Platon et l'Orient) la cui opera viene menzionata nella trattazione del Montoneri [Luciano MONTONERI, *Il problema...* cit.]; Ramelli [Ilaria RAMELLI, *Il platonismo nella filosofia patristica nel De Anima e nelle altre opere del Niseno*, in: Ilaria RAMELLI (a cura di), *Gregorio di Nissa. Sull'anima e la resurrezione*, Bompiani, Milano 2007, I-II pp. 959–1151]; von Ivánka [Endre von IVÁNKA, *Plato Christianus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1990].

12. Frithjof SCHUON, *Logica e Trascendenza*, Mediterranee, Roma 2013, 3, pp. 45–52, 5, pp. 63–67, 6, 77–84.

scientifico (in quanto solo presuntivamente neutrale). Il problema è invece molto più cosa (soggettivamente) si pretende ufficialmente che si possa dire o non dire di Platone, da un punto di vista filosofico che però in realtà non è affatto scientifico in quanto è assolutamente parziale.

E così riteniamo di aver fornito la prima giustificazione alla tesi che non esiste per nulla solo il così ristretto Platone canonico. Quello appena posto in luce è però solo un primo elemento dirimente; ed esso va senz'altro nel senso dell'apertura di prospettive in sé del tutto illegittimamente chiuse e limitate. L'elemento costituito dalla «filosoficità» dello stesso punto di vista libero e non canonico funge pertanto proprio da fattore di apertura di orizzonti di ricerca. Vi è però anche un secondo elemento dirimente; ed esso non va affatto nel senso dell'apertura, bensì conferma e rispetta invece pienamente la divisione tra due sfere interpretative alternative. Ci riferiamo qui alla sfera interpretativa del pensiero di Platone che va decisamente ed apertamente oltre il campo degli studi puramente filosofici, avventurandosi così in interpretazioni molto ardite dell'essenza, dello spirito e di alcuni modi specifici di esso. Si tratta infatti di una sfera di studi e riflessione che è animata da ben altri primari interessi (rispetto a quelli genuinamente filosofici). La sua non è una ricerca dal risultato sempre per definizione aperto, bensì è invece una ricerca dal risultato sempre per definizione chiuso (vedi note 25–28, 234–235, 239, 241–242). Il settore di cui parliamo qui è insomma quello degli studi «tradizionali», entro i quali ne va in primo luogo di una conoscenza muoventesi rigorosamente nel contesto delle verità eterne e trascendenti, che risultano fissate una volta per tutte entro nella sovrumana e trascendente Scienza Sacra¹³ (area di conoscenza che poi trova definizioni similari presso diversi autori tradizionali)¹⁴. Orbene non sarebbe

13. René GUÉNON, *Simboli della Scienza sacra*, Adelphi, Milano 1975; René GUÉNON, *La tradizione delle tradizioni*, Mediterranee, Roma 2003, pp. 19–23.

14. L.M.A. VIOLA, *Religio aeterna*, Victrix, Forlì 2004, I, I–IX, pp. 7–79; Frithjof SCHUON, *L'unità trascendente delle religioni*, Mediterranee, Roma 1997, pp. 9–14, 2–3 pp. 22–78; Frithjof SCHUON, *Sulle tracce della religione perenne*, Mediterranee, Roma

né onesto né corrispondente al vero dire che il Platone, così come viene visto entro questo settore di studi, sia lo stesso Platone così come viene visto entro gli studi filosofici in generale (più o meno canonici che essi siano). Le cose non stanno invece affatto così, ed è un fatto che proprio così esse devono stare. Pertanto non vi è alcun vero bisogno che venga abbattuto il così netto confine che deve effettivamente esistere tra le due sfere interpretative. Ciononostante, in forza del discorso fatto prima, va almeno riconosciuto che il così eterodosso Platone degli studi «tradizionali» non ha affatto minori probabilità di essere autentico rispetto al Platone degli studi «filosofici». Anzi tutt'altro (come poi vedremo). Una volta fatte le precisazioni esposte sopra, si tratta allora semplicemente di ammettere che nell'una sfera viene posto in ombra ciò che invece nell'altra sfera viene posto in piena luce. Ed è così che si profila dunque con chiarezza il secondo fattore dirimente (e questa volta oggettivamente divisorio), cioè quello costituito dall'ammissione o meno che Platone sia un vero e proprio pensatore "esoterico". Questo genere di Platone viene pienamente ammesso da diversi autori prima citati (sebbene non da tutti)¹⁵, ed anzi risulta il nucleo stesso di uno studio del suo pensiero che viene considerato una vera e propria esperienza iniziatica. Peraltro in particolare il Muscato si sforza non poco di mantenere ampio il

1988, pp. 7-8, I pp. 9-18; René GUÉNON, *La tradizione...* cit., pp. 19-23; René GUÉNON, *Simboli...* cit., pp. 15-59; Swami Sri YUKTESWAR, *La scienza sacra*, Astrolabio, Roma 1993, pp. 31-57, pp. 107-117.

15. Nei confronti dell'esoterismo di Platone le varie voci critiche si esprimono in modo molto diverso, e cioè negandolo recisamente [Giovanni REALE, *Per una nuova...* cit., I, III, pp. 75-111] oppure invece ammettendolo [Alexandre KOYRÉ, *Discovering...* cit., pp. 1-7; Friedrich Wilhelm J. SCHELLING, *Philosophy and Religion*, Spring Publication, Putnam, Conn. 2010, pp. 7-10, Luciano MONTONERI, *Il problema...* cit., I, IV, 4 pp. 134-136, II, V pp. 167]. A queste voci vanno poi aggiunte quelle proprie degli studi tradizionali, le quale non hanno invece alcuna difficoltà ad ammettere un Platone esoterico [Frithjof SCHUON, *Logica...* cit., 3 pp. 45-52, 5 pp. 63-67, 6 pp. 77-84; Roger GODEL, *Platone...* cit.]. Quanto poi a Friedländer, secondo lui Platone è esoterico in quanto è in realtà filosofo (dopo l'incontro con Socrate, o l'occulto daimonico) solo per interposta persona, cioè scrivendo senza mai parlare di sé [Paul FRIEDLÄNDER, *Platone...* cit., I, II, VI pp. 151-160].

senso del termine “esoterico” (così come applicabile a Platone), pur senza comunque sottrarlo all’impiego in una sfera filosofica di studi. Infatti più avanti discuteremo la possibile continuità di tale tesi anche con le evidenze sussistenti in pieno ambito filosofico. Intanto però va fatto qui notare che la linea di separazione individuata da tale elemento è senz’altro ben più netta oggi di quanto essa non sia stata invece ieri. Sta a testimoniarlo una grande serie di fatti storico–filosofici che interessa sia il pensiero greco–romano pre–cristiano (per qualcuno definibile come «pagano») sia anche lo stesso pensiero cristiano dai suoi primordi in poi. Qui ci soffermeremo solo su due di questi fatti, che sono poi ognuno distintivo dell’uno e dell’altro momento storico–filosofico. Nel pensiero pre–cristiano infatti, almeno dal medio–platonismo in poi, ed al massimo poi nel neoplatonismo, Platone fu considerato un vero e proprio “maestro di misteri”, ovvero un pensatore non solo religioso ma anche mistico–misterico¹⁶. Nel pensiero cristiano poi sia le *Enneadi* di Plotino sia anche il *Liber Causis* (ovvero di fatto gli Elementi di teologia di Proclo) — testi che avevano costituito proprio il luogo di esposizione del Platone religioso–misterico greco–romano — costituirono la base stessa di quell’elaborazione neoplatonica che gettò le basi stesse della mistica cristiana¹⁷. Ed in tale contesto ebbero un’immensa importanza testi original-

16. Tutto ciò viene attestato da diversi autori [Giovanni REALE, *Per una nuova...* cit., I, II–III, pp. 74–III; Giovanni REALE, *Proclo di Costantinopoli ultimo grande esponente del pensiero greco-pagano*, in: Giovanni Reale (a cura di), *Proclo. Teologia platonica*, Bompiani, Milano 2005, pp. XIII–LIII; Paulina REMES, *Neoplatonism*, University of California Press, Berkeley Los Angeles 2008, Intr. I p 1–10]. In particolare però Friedländer [Paul FRIEDLÄNDER, *Platone...* cit., II, ID, 17 p. 649] ci permette di connettere tale aspetto con un dialogo (*l’Alcibiade maggiore*) che pare essere stato davvero fondamentale per tutti i platonici i quali nell’antichità consideravano un’ovvietà il fatto che Platone fosse un maestro di misteri. Qui viene peraltro menzionata la convinzione generale che tale dialogo contenesse in germe l’intera visione platonica.

17. Ilaria RAMELLI, *Il platonismo nella filosofia patristica nel De Anima e nelle altre opere del Niseno*, in: Ilaria Ramelli, *Gregorio di Nissa...* cit., II, I, 3 pp. 964–979; Giovanni REALE, *Per una nuova...* cit.; Endre VON IVÁNKA, *Plato...* cit.; Étienne GILSON, *La filosofia del medioevo*, Rizzoli, Milano 2014, I, 1–5 pp. 11–103, II, 1–5 pp. 105–201.

mente platonici come il *Timeo*, il *Fedone*, il *Fedro*, la *Repubblica*, il *Parmenide*, il *Filebo*, il *Simposio* e l'*Alcibiade*.

In ogni caso, fatta anche questa precisazione storica (sulla quale poi ritorneremo), con la tesi di un possibile Platone “esoterico” abbiamo davanti a noi davvero l’indicatore più sensibile della differenza tra le due sfere interpretative tradizionale e filosofica. La prima ammette infatti la tesi senza la minima difficoltà, mentre la seconda la rigetta con forza (e talvolta anche con sdegno).

Solo per inciso, va qui appena ricordato che vi è ancora un altro aggettivo, e cioè quello di “mistico”, che può ingenerare non poca confusione quando applicato ad una visione filosofica (alla quale può appunto essere attribuito il carattere di un “misticismo”). Ed è un fatto che esso viene impiegato anche a proposito del platonismo¹⁸. È stato comunque esattamente sulla scorta del rigetto del suo esoterismo che l’intera filosofia moderna (pur tenuto conto dei così tanti suoi luoghi che fanno eccezione a tale regola) ha voluto eleggere Platone a sua radice ed anche suo paradigma¹⁹. Cosa che però non può essere

18. Ci riferiamo all’indagine condotta dal Girgenti a margine del commento a Porfirio [Giuseppe GIRGENTI, *Porfirio ierofante. Il platonismo come religione*, in: G. Girgenti, G. Muscolino, *Porfirio*. . . cit., pp. V–CXV]. Proprio nel contesto della visione di questo pensatore si pone il problema della possibile differenziazione da fare tra il platonismo (Platone e Plotino) *speculativo* e quello *teurgico* (Porfirio e Giamblico). Ebbene il merito della riflessione del Girgenti consiste proprio nel mostrarci come la differenza di fatto non sussista. E qui emerge un elemento mitico-religioso che ritroveremo poi puntualmente nei testi platonici e cioè quello corrispondente alla figura del *Daimon* (*Apologia*). Quale intermediario religioso-gnoseologico-erotico (Simposio), tale figura sta in realtà per un *Logos* divino che si pone in continuità con il *logos* umano affinché l’intelligenza di quest’ultimo, nell’ascendere filosoficamente, si consacri alla fine proprio alla più piena contemplazione. In questo senso, dunque, nemmeno l’aggettivo “mistico” può essere usato in termini dispregiativi e riduzionistici, bensì invece proprio nel sottolineare ancora con maggior forza una piena filosoficità del pensare religioso. Friedländer si esprime del resto in modo molto netto contro la trasformazione in mero “gioco” poetico (da parte di interpreti “troppo illuministi” di Platone) di quella figura demonica che, essendo chiaramente divina e misterica, può essere considerata come un gioco solo se intanto se ne sottolinea anche la “profonda serietà” [Paul FRIEDLÄNDER, *Platone*. . . cit., I, II pp. 47].

19. La stessa più estremamente moderna filosofia si esprime proprio in tal modo [Richard RORTY, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 2014, I, 2–6

constatata senza assumere a tale riguardo una posizione critica, il cui scopo sia però, ancor prima che parziale ed ideologico, soprattutto chiarificatore. Ciò di cui ne va infatti è in primo luogo della completezza (perché no, anche oggettiva in senso scientifico) dello sguardo filosofico che pone Platone al centro dei propri interessi.

E diremmo che questo può essere considerato lo scopo principale al quale è dedicato questo nostro lavoro. Si tratta insomma di chiarire se tale così grande onore tributato a Platone equivale per davvero al riconoscimento onesto e scrupoloso di chi egli fu davvero e nella sua interezza.

Vi è però un altro importante tratto di fondo della nostra tale investigazione che va preliminarmente chiarito, ed è quello relativo a quello che può essere definito il «Platone cristiano». Sta di fatto che diversi tra gli autori che si sono più adoperati per sottrarre l'identità del pensatore ai moderni canoni interpretativi, lo hanno fatto proprio nell'attribuire una valenza cristiana alla dimensione religiosa del suo pensiero (o almeno alludendo fortemente ad essa). Questo è senz'altro il caso di interpreti come Koyrè, Montoneri, Sciacca e Ramelli. La tradizione filosofica di tale attribuzione è comunque lunghissima, trovando essa una delle sue prime voci nientedimeno che in Agostino. E dunque non vi è nulla di filosoficamente scandaloso in essa.

pp. 53–147; I, II, 2 pp. 164–185; II, III, 1 pp. 266–283; II, III, 2–3 pp. 283–309; II, III, 4 pp. 315–333]. Ed a ciò vanno aggiunti anche tutti i moderni filosofi che definiscono sé stessi come “platonici”. Il panorama è qui molto vasto (vedi anche la nota 2). Esso prende le mosse dalla rilettura neokantiana di Platone (con al centro Natorp), e si estende poi alle ipoteche gettate sul suo pensiero da Husserl e Lotze, dai filosofi con interessi matematici ed analitici (Frege e Russel). Per giungere poi a veri e propri de-costruzionisti di assalto come Derrida, Deleuze e Guattari [GILLES DELEUZE, FÉLIX GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 2002]. Ma comunque basta sfogliare mese per mese una rivista di filosofia analitica per trovare una quantità immensa di articoli su questioni filosofico-cognitive nella cui trattazione si prendono a mero pretesto concetti e passi platonici. Di questi riportiamo qui solo alcuni esempi senza però poter entrare nel merito dei contenuti [SCOTT BERMAN, *A platonic theory of truthmaking*, in “Int. Ontology Metaphysics”, 14, 2013, pp. 109–125; JYL GENTZLER, *How to know the Good: the morale epistemology of Plato's Republic*, in “Philosophical Review”, 114 (4), 2005, pp. 469–496].