

Recensioni

CONIGLIONE, Francesco, *Platone e l'esoterismo*
Tipheret, Acireale-Roma 2017, pp. 86 con bibliografia

Hans Joachim Krämer, assieme a Konrad Gaiser, nel 1959 produsse una nuova interpretazione di Platone, oggetto di studio e discussione in tutto il mondo. Si tratta del cosiddetto *paradigma della scuola platonica di Tubinga*, secondo cui una parte rilevante della dottrina di Platone non sarebbe stata mai da lui esposta in forma scritta. Con questa convinzione, Krämer ha tentato di ricavare, da alcuni accenni nei dialoghi di Platone e da alcune considerazioni presenti nella *Metafisica* (Libri I, XIII e XIV), le linee fondamentali delle *dottrine non scritte*. La sua tesi è stata condivisa da Giovanni Reale nel saggio *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle 'Dottrine non scritte'* [Pubblicato (dopo alcune edizioni degli anni 1984-1986) nel 1987 (con in appendice un saggio di Hans Krämer), dall'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano nella collana *Vita e pensiero* e, più recentemente nel 2010 da Bompiani (Milano, 22^a ed.)], con l'idea che queste dottrine servirebbero a intendere meglio la filosofia di Platone completandone la formulazione solo parziale contenuta nei dialoghi (Giovanni Reale, *Autotestimonianze e rimandi dei Dialoghi di Platone alle "dottrine non scritte"*, Milano, Bompiani, 2008).

141

Nel suo sintetico recente saggio *Platone e l'esoterismo*, Francesco Coniglione offre una diversa collocazione delle *dottrine non scritte*, all'interno di una presentazione più articolata del pensiero di Platone, rimarcandone il ruolo centrale svolto fra i cultori dell'esoterismo in Occidente.

Coniglione intende «evitare una concezione generica e spesso inesatta di esoterismo» concentrata «prevalentemente sul carattere di segretezza delle sue dottrine, senza avere una chiara nozione del suo significato fondamentale» (p. 9).

A questo scopo, richiama le idee comuni a tutte le correnti esoteriche: l'universo, per il collegamento fra le sue componenti visibili e quelle invisibili, è come una sala di specchi in cui ogni cosa si riflette in qualcos'altro e i cambiamenti di una parte si ripercuotono sulle altre; inoltre, l'universo è tutto animato e le connessioni al suo interno sono conoscibili servendosi di simboli con la mediazione di autorità spirituali; esiste un parallelismo fra l'azione sulla natura e l'azione interiore che può culminare in una conoscenza assoluta acquisibile

con l'illuminazione (pp. 14-15), ossia l'*epopteia*, termine usato nei Misteri di Eleusi (p. 26).

La forma tipica del pensiero esoterico è ispirata a una *logica anagogica* (che, attraversando i gradi del sensibile, permette di attingere l'intelligibile) e il *segreto iniziatico* è tale semplicemente perché non è comunicabile in forma discorsiva ma conquistabile solo con un'esperienza personale specifica di ciascuno (p. 18-20): la ragione per la quale i segreti di Eleusi si sono conservati sta nel fatto che non erano qualcosa di obiettivamente rilevabile ma esperienze soggettive e, in quanto tali, non comunicabili. Questo è quello che Coniglione definisce l'*esoterismo di impossibilità (ineffabilità)* da distinguere dal *misticismo*: il primo (in sé laico) è una pratica che, mediante un percorso di perfezionamento, conduce alla intuizione intellettuale; il secondo è uno stato d'animo che sembra accompagnarsi a una fuoriuscita dalla ordinaria consapevolezza (p. 29, 31).

142 Sulla base di queste premesse, nel saggio viene esaminata la tesi della scuole di Tubinga e di Milano, secondo cui l'insegnamento esoterico di Platone sarebbe consistito «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» (p. 38): le dottrine non scritte, in sostanza, sarebbero ricostruibili in forma discorsiva e consentirebbero di cogliere adeguatamente le dottrine scritte, ma non furono divulgate perché riservate solo a quelli che erano disponibili a iniziare un percorso iniziatico sotto la guida del maestro.

Secondo Coniglione, questa tesi trascura il ruolo centrale che la visione iniziatica (*mythos*) svolge nella storia intellettuale e culturale della Grecia, *consentendo* di cogliere «il punto cieco ove si installa l'intuizione e l'ineffabile». Vale l'affermazione di Platone (*Fedone* 29d) che è saggezza (*phronesis*) l'intensa esperienza (*pathema*) dell'anima quando permane nello stato in cui entra se viene a contatto con le Forme. Rispetto a questo, i discorsi (*logoi*) posseggono solo un valore allusivo e anagogico (p. 46). Vale la distinzione fra *sapienza* e *amicizia della sapienza* (filo-sofia) ben chiara in Platone (*Fedro* 278d-e) per il quale sono due le vie del disvelarsi della verità: quella dei veri sapienti (i poeti e i beneficiari di una ispirazione divina), che giungono a una illuminazione tramite una conoscenza riservata a comunità ristrette e trasmessa oralmente, e quella dei cultori dell'indagine razionale, che giungono a una verità percorrendo le tortuose vie dell'analisi. La sapienza misterica e esoterica non conosce mediante proposizioni, se non in via anagogica, ma è una modalità specifica di accesso al vero (pp. 55, 56 n.20, del saggio), che non è possibile comunicare con discorsi.

La tesi di Coniglione è che, poiché non possono essere espresse con discorsi (scritti o orali), le *dottrine non scritte* di Platone non sono propriamente delle *dottrine* e la loro segretezza non deriva dall'intento di non divulgarle a persone inidonee ma dal fatto che producono un

modo di essere e di conoscere graduale (*noesi*), la cui esplicitazione non può essere dialettica. Rimangono distinte dalla oggettività della conoscenza filosofica perché incontrano i limiti del linguaggio e trascendono il pensiero discorsivo (pp. 61-67). Non è opportuno divulgarle, ma solo per evitare fraintendimenti.

Dal punto di vista storiografico, ne deriva che le *dottrine non scritte* «non servono affatto ad intendere meglio il pensiero filosofico di Platone, superando l'altrimenti parziale formulazione dei dialoghi, per il semplice fatto che esse si pongono su un piano diverso da quello filosofico» (p. 68) perché si collocano dentro la tradizione legata ai Misteri (p. 65). Costituiscono uno dei tre piani della conoscenza, quello *esoterico-iniziatico* (con l'ineffabilità propria della *gnosi*), che si accompagna a quello *dialettico-argomentativo* (proprio della scienza e della filosofia) e a quello *allegorico-narrativo* (che connota i miti e la religiosità popolare).

La equilibrata compresenza di questi piani spiega la fortuna del pensiero di Platone. Nel quale comunque, «*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 Yoga*» (p. 73). Non a caso, nella tradizione neoplatonica gli esercizi spirituali assunsero la forma della concentrazione mentale o della contemplazione dell'ordine del cosmo con paralleli processi di ascesi e di rinuncia al sensibile (pp. 75-76).

L'esoterismo è un filone sotterraneo del pensiero occidentale che ha costituito la faccia nascosta delle speculazioni di molti filosofi, anche di alcuni apparentemente molto distanti da questa forma di conoscenza.

In un suo altro recente studio [Francesco Coniglione, *'Rejected Knowledge' and The Tradition of Reason. A Few Hints on their Necessary and Inextricable links*, in R.Loredana Cardullo e F. Coniglione (eds.), *Reason and No-reason from Ancient Philosophy to Neurosciences, Old Parameters, New Perspectives*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2017, pp. 205-225, 212,-215], Coniglione pone la domanda: perché coesistono, a volte compresenti nello stesso autore, l'approccio razionale e quello *esoterico* alla conoscenza (comunque fra loro complementari ma reciprocamente irriducibili)?

La risposta è che le varie forme di esoterismo corrispondono a una *attitudine anagogica (olistica, simbolica, mitica)* del pensiero che è pre-logica (non discorsiva), ma che non per questo è primitiva, anzi costituisce una fonte di creatività che, forse, poggia su basi neurobiologiche. Inoltre, è plausibile che l'equilibrio fra i due approcci sia necessario a un sano decorso del pensiero.

Questo risposta sollecita un'ulteriore domanda. La *ana-logica della somiglianza* regola le similitudini e può costruirsi come un *passaggio al limite della logica classica* (governante discorsi che sono una idealizzazione della realtà) e mantiene saldi rapporti con il mondo fenomenico.

Anzi, proprio sulla logica della somiglianza poggiano le inferenze induttive su cui si fondano le scienze empiriche). Invece, di cosa si occupa la *logica della analogia* che costituisce un ulteriore passaggio *oltre il limite* del mondo fenomenico? Certamente non è un logica che tratta oggetti determinati e regge discorsi che usano i termini dando loro un valore allusivo: *ad-ludere* è un *giocare intorno* che proprio evidenziando la scarso fra ciò che è detto e ciò che si vuol dire a quest'ultimo avvicina.

ANGELO COSTANZO

VENTURA, Alberto, *Lesoterismo islamico*
Adelphi, Milano 2017, pp. 220

I44

L'autore di questo testo, docente di Storia dei Paesi Islamici all'Università della Calabria, si è già a più riprese cimentato sui temi relativi all'esoterismo islamico, con vari volumi in italiano e in francese, dedicati anzitutto al sufismo, e ha inoltre curato edizioni commentate di vari testi islamici, tra cui lo stesso Corano. Qui ci presenta una sintesi agile e al contempo ben costruita, attraverso un approccio per temi, trattati nei diversi capitoli (Il Principio, Unità e molteplicità, Le essenze eterne, Necessità e contingenza, Alterità e somiglianza, La materia prima e la "figura" dell'universo, I tre mondi, L'uomo e la realizzazione metafisica). L'intento è quello di esplicitare le dottrine più importanti, ma con uno stile molto diverso da quello degli scritti originali, che possa dunque rendere più agevole la lettura al neofita non avvezzo alla lettura di quel tipo di testi. La diversità linguistico-culturale – spiega Ventura, e non si può dargli torto – arriva infatti talvolta al punto di rendere differente l'ordine stesso dei nessi logici nell'argomentazione.

L'autore che Ventura prende come propria guida è Ibn' Arabi – il "maestro massimo", vissuto a cavallo tra XII e XIII secolo, nato in Andalusia e morto in Siria, dopo essere passato per l'Africa del nord, e autore de *Le illuminazioni della Mecca* e *I castoni delle Sapienze* – ma nel libro sono presenti e citati vari altri mistici e pensatori. In coda al volume, tutti gli autori principali sono succintamente presentati in ordine cronologico, dall'XI al XVIII secolo.

In questa esposizione, temi e proposizioni dell'esoterismo islamico non sono mai presentati *per se*, ma sempre in un'ottica almeno potenzialmente comparativa, tenendo saldo il principio dell'unità (o quantomeno dell'affinità) della tradizione esoterica nelle sue varie declinazioni storiche, geografiche e culturali. In tale prospettiva, Ventura fa ricorso soprattutto a Guénon, ma anche al Tao, a Scholem, ai Vedānta e alla tradizione indiana, nonché alla tradizione cristiana medievale. Fondamentale in questi confronti è, naturalmente, il ruolo delle me-

tafore (per lo più tratte dall'esperienza sensibile), dei simboli e degli artifici grafico-geometrici (cfr. p. 152) che cercano di rendere in due dimensioni ciò che in sé ha un numero di dimensioni indefinito.

Tutti i capitoli (e i temi di cui essi trattano) ruotano intorno a qualcosa che si potrebbe chiamare un nucleo metafisico dell'esoterismo islamico. Ventura è attento a specificare come il termine non vada inteso in senso disciplinare – si tratta di qualcosa che non può essere solo appannaggio di specialisti, ma trova la sua forza proprio nell'universalità potenziale – e concerne l'essenza, non la sostanza. L'idea è che l'*esistenza* è solo dell'Uno, sicché ogni forma di esistenza è tale solo in relazione con esso. Questo paradosso è spiegato (pp. II sg.) con un apologo sufi, per cui un uomo entra in una stanza con un solo occupante, e gli dice "Ci sei solo tu in questa stanza" e l'altro gli risponde "sarebbe vero se tu non esistessi...!".

Vi è dunque una distinzione tra la realtà o essere (*wuġūd*) propria degli enti (visti per sé) e l'esistenza (*mawġūd*) dell'Uno: da ciò deriva che tutto esiste ed è vero *nell'Uno*, è illusorio se vi si contrappone. Da questo prendono forma tutte le altre idee e le opposizioni dipanate nei vari capitoli: l'uno e il molteplice, il contingente (definito attraverso la metafora dell'*ombra*), il simile, il diverso e l'altro, l'ordine e la forma dell'Universo.

Declinato rispetto al ruolo dell'uomo, ciò si traduce nell'idea che se Dio è uno, anche noi dobbiamo esserci, in quest'unità. Dunque l'esoterismo così inteso diventa un modo per *indiarci* – per usare un'espressione derivata da Dante – e per *esistere nell'Uno*. Ciò implica un'integrazione (che è da Guénon assimilata a quella matematica), un superamento della propria natura che non è però annientamento dell'essere, ma piuttosto estinzione (cfr. pp. 181 sgg.) di quegli aspetti per cui esso si contrappone al Principio/Uno (e dunque – come abbiamo visto – non *esiste*), a partire dal sentimento della propria individualità, per arrivare alla condizione di "uomo universale". La metafisica dell'esoterismo islamico non è dunque mero oggetto di dottrina, ma richiede d'essere *agita*, *vissuta*, e (anche) in questo essa corrisponde comunque all'insegnamento esoterico (e dunque alla dottrina teologica) valido per la massa dei non-iniziati.

Al di là di tale nucleo metafisico, vi sono le pratiche, le "vie" variamente relate alle tradizioni interne al sufismo, e di cui Ventura sceglie di non parlare qui, non tanto e non solo per ragioni di spazio, ma perché esse non attingono a quel grado di universalità al quale la componente metafisica si reclama, e che per l'autore «si definisce come una riaffermazione del patrimonio spirituale originario dell'umanità [...] la [cui] dottrina è incorruttibile, perché risale al di là del tempo e dell'uomo, fuori dalla presa di ogni avversità contingente» (p. 202). In questa veste, Ventura ritiene addirittura che la compattezza e la forza del nucleo metafisico dell'esoterismo islamico lo renda adatto al ruolo di rappre-

sentante *par excellence* di questa forma di pensiero (cfr. *ibidem*), capace di parlare meglio degli altri agli esponenti di tutte le altre tradizioni.

Queste parole, e questa prospettiva, suoneranno a qualcuno come una sfida, in tempi in cui l'islam è troppo spesso identificato *tout court* con forme di arretratezza e fanatismo, e come principale (se non unica) radice di ogni forma di terrorismo. Il recente attacco – tremendo e sottovalutato – alla moschea sufita in Egitto mostra invece come in gioco ci sia piuttosto una battaglia tra la ragione (che non vuol dire l'intellettualismo) e ciò che vuole annientare la ragione (e che si trova anche, e ampiamente, nella “nostra” cultura). Testi come questo sono dunque utili anche al di là dei loro aspetti contenutistici che si vogliono sovratemporali, come contrappeso per troppe letture parziali del nostro tempo.

EMANUELE FADDA