

## PLATONE, L'ESOTERISMO, LA POLITICA

DOI: 10.7413/18281567117

**di Carmelo Muscato**

Università degli Studi di Messina

### **Plato, esotericism, politics**

#### *Abstract*

The significance of Plato's unwritten doctrines was a much discussed problem in the last decades of the last century. Today it may be useful to return to this issue in order to investigate some aspects that have not been properly considered yet. The main point is an understanding of esotericism and its philosophical-political implications. The interpretation of the School of Tübingen underlies the assumption of a universally valid knowledge which assigns no place to esoteric knowledge in the proper sense of the term. Moreover, behind that conception of knowledge, according to which secrecy and esotericism are only a legacy from the past, it should be pointed out an uncritical assumption of the superiority of the present, of the current conception of knowledge and of the corresponding political regime.

**Keywords:** Plato, unwritten doctrines, Leo Strauss, esotericism, politics.

### **Introduzione**

Alla fine degli anni Cinquanta del secolo scorso, due studiosi dell'Università di Tubinga, H.J. Krämer e K. Gaiser, hanno posto l'attenzione sulla cosiddetta tradizione indiretta di Platone, ossia sulle testimonianze dei primi discepoli, le quali attribuiscono a Platone delle dottrine non presenti nei Dialoghi. Mettendo in relazione queste testimonianze con la critica che Platone rivolge alla scrittura nei celebri passi del *Fedro* (275d) e della *Lettera VII* (341c-d), gli studiosi di Tubinga

hanno proposto una nuova interpretazione di Platone, secondo la quale il pensiero platonico solo in parte si trova esposto nei Dialoghi, mentre la parte più rilevante di esso è costituita da una dottrina riservata all'insegnamento orale all'interno dell'Accademia. Più precisamente secondo tale dottrina Platone avrebbe posto due principi al di sopra delle idee: l'uno e la diade. Peraltro alcuni riferimenti a tale dottrina si trovano, ma in modo frammentario e per cenni, in alcuni degli ultimi Dialoghi e anche nella *Repubblica*. Veniva posta in questo modo la cosiddetta questione delle dottrine non scritte di Platone, sulla scia dell'espressione usata da Aristotele nella *Fisica* (209b), il quale parlando della concezione platonica della materia riporta separatamente la dottrina del *Timeo* dalle *agrapha dogmata*, le "dottrine non scritte" appunto.

Negli anni Ottanta e Novanta la questione del Platone non scritto visse una stagione di grande fermento. A Tubinga venne chiamato Th.A. Szlezák, che in questo modo si aggiunse come terzo illustre esponente della Scuola. Inoltre risultò determinante l'opera dell'eminente storico della filosofia antica italiano, G. Reale, che diede un contributo decisivo alla diffusione della nuova interpretazione di Platone sostenuta dai tubinghesi, sia scrivendo egli stesso dei saggi sia curando e stimolando la pubblicazione di un numero notevole di lavori di altri studiosi sull'argomento.

L'interpretazione della Scuola di Tubinga-Milano, come venne ribattezzata in quegli anni proprio per il ruolo di primo piano assunto da Reale, si presentava come fortemente innovativa. Nel panorama degli studi su Platone era stata a lungo dominante la linea interpretativa risalente a Schleiermacher, il quale aveva negato l'attendibilità e l'importanza della tradizione indiretta per la comprensione dei Dialoghi. I tubinghesi al contrario non solo ritenevano attendibile la tradizione indiretta ma ne facevano la chiave di volta per la corretta interpretazione di tutto Platone. Questo perché le dottrine non scritte non rappresentano una parte qualsiasi dell'insegnamento platonico ma il suo vertice, quello che nel *Fedro* (278cd) viene indicato con l'espressione "le cose di maggior valore".

Quella del Platone non scritto è stata, dunque, essenzialmente una questione filologica, legata per esempio, al problema dell'autenticità della *Lettera VII* o alla attendibilità della cosiddetta tradizione indiretta. Oggi, chiusa quella stagione di studi, può essere utile tornare al Platone non scritto per mettere in evidenza alcuni aspetti che non hanno avuto una considerazione adeguata. In particolare si tratta del problema dell'esoterismo e delle sue implicazioni filosofico-politiche.

Le dottrine non scritte di Platone sono state chiamate esoteriche, così come esoterici venivano denominati gli studiosi della Scuola di Tubinga e anti-esoterici quanti, invece, rimanendo fedeli all'impostazione di Schleiermacher, hanno negato il valore della tradizione indiretta. Tuttavia il tema dell'esoterismo platonico è stato affrontato, tanto dai tubinghesi quanto dai loro oppositori, in un modo che non ha tenuto conto del significato più proprio del termine "esoterismo". Per chiarire questa affermazione è innanzitutto necessaria una breve precisazione terminologica.

L'aggettivo esoterico deriva dal greco *eso* che significa "dentro", ed è contrapposto ad essoterico, da *exo* che significa "fuori". Inizialmente la coppia esoterico-essoterico venne utilizzata in senso puramente formale, per classificare le opere di Aristotele. Questi infatti nella *Politica* (III, 6, 1278b) fa riferimento alle proprie opere della giovinezza chiamandole "essoteriche" in quanto erano destinate alla pubblicazione e quindi rivolte a lettori esterni alla Scuola. Circa tre secoli dopo, in seguito alla sistemazione degli scritti di Aristotele operata da Andronico da Rodi, quelle opere che lo Stagirita scrisse come appunti per le lezioni che tenne all'interno del Liceo vennero chiamate esoteriche. Oggi, invece, il termine esoterico veicola un concetto molto più pregnante rispetto a questa accezione iniziale, per cui la coppia esoterico-essoterico sta a indicare l'opposizione tra una dimensione interiore, nascosta e profonda, accessibile solo agli iniziati, e una dimensione esteriore e accessibile a tutti. In questo senso si può parlare dell'interpretazione esoterica di un testo o del livello esoterico di una dottrina. Questa espansione semantica del termine per certi versi ha costituito un processo naturale, in quanto ciò che è all'interno è anche più profondo e nascosto. Così il termine esoterico da un certo momento in poi è venuto a designare ciò che in precedenza veniva indicato, come nel caso dei Pitagorici, con il termine "acroamatico", che si riferiva alla dottrina riservata all'insegnamento orale e rivolta alla cerchia ristretta dei discepoli. In questo senso Clemente Alessandrino parla di "esoterica" per designare le cose che devono rimanere segrete, sia in riferimento ai misteri che agli insegnamenti riservati ai discepoli eletti<sup>1</sup>. Questa nuova accezione dell'aggettivo esoterico con il neopitagorismo e il neoplatonismo divenne di uso diffuso. Per altri versi il mutamento semantico del termine esoterico è stato anche la conseguenza di determinate

---

<sup>1</sup> Cfr. Jean-Paul Corsetti, *Storia dell'esoterismo e delle scienze occulte*, Gremese editore, Roma 2003, pp. 7-8. Questa accezione è comunque già attestata da Giamblico, che nella *Vita Pitagorica* (72) chiama *esoterikoi* i discepoli di Pitagora ammessi all'insegnamento diretto del maestro: «[coloro che] apparivano degni di partecipare alle dottrine, e per questo erano giudicati per il loro stile di vita e altre forme di onesto comportamento, diventavano, dopo i cinque anni di silenzio, per il resto del tempo "esoterici" e potevano ascoltare Pitagora all'interno della tenda».

condizioni storiche. Infatti se l'aggettivo "esoterico" è antico, il sostantivo "esoterismo" nasce in età moderna per indicare alcune discipline come l'astrologia, la magia, o l'alchimia: tali discipline esistevano da prima ma incominciano a essere classificate come "esoterismo" nell'età moderna, per separarle da ciò che ora viene chiamato scienza. Per comodità di esposizione l'accezione più pregnante che ha via via assunto il termine esoterico, sarà specificata con l'aggiunta dell'aggettivo "iniziatico", sebbene di per sé l'espressione "esoterismo iniziatico" sarebbe pleonastica.

A questo punto dovrebbe essere più chiaro in che senso il tema dell'esoterismo platonico è stato affrontato senza tenere conto del significato più proprio del termine "esoterismo". Gli studiosi della Scuola di Tubinga, disinteressandosi del significato che il termine ha assunto successivamente, dichiarano di utilizzare l'aggettivo esoterico solo nell'accezione antica. Per esempio Reale precisa che le dottrine orali di Platone possono essere qualificate come esoteriche solo nel senso che erano rivolte ai discepoli interni all'Accademia, mentre con essoteriche si devono intendere gli scritti rivolti anche al pubblico esterno. A questa spiegazione segue la precisazione che «in passato "esoterico" era inteso in modo assai vago, ed indicava genericamente una dottrina destinata a rimanere ricoperta da una misteriosa segretezza, quasi come una sorta di metafilosofia per iniziati»<sup>2</sup>. Con ciò Reale intende distinguere il Platone esoterico della Scuola di Tubinga, fondato su basi filologiche, dal Platone di W.G. Tennemann ritenuto vago e fantasioso<sup>3</sup>. Tuttavia nello stesso tempo egli opera una restrizione del termine esoterico e una precisa presa di distanza dal significato che il termine riveste al di fuori dell'ambito degli studi platonici.

In quest'ottica mettere in evidenza il problema dell'esoterismo platonico e le sue implicazioni filosofico-politiche, significa evidenziare che, al di là delle specifiche posizioni assunte dai vari studiosi, l'impostazione della questione delle dottrine non scritte lascia trasparire la presunta validità universale di una concezione del sapere in cui non trova spazio una conoscenza esoterica nel senso proprio del termine. Ma a sua volta la presunta validità universale di tale concezione del sapere è il riflesso di una determinata concezione politica e nello stesso tempo una condizione che consolida tale concezione politica.

---

<sup>2</sup> G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Culs, Milano 1991, Bompiani 2010<sup>22</sup>, p. 132.

<sup>3</sup> *Ibidem*, n. 38.

Alcuni anni fa N. Bobbio spiegando la connessione tra una determinata concezione del sapere e il corrispondente regime politico, secondo cui ad esempio il potere autocratico ostacola la conoscenza mentre il potere democratico, invece, la esige, osservava che «i paesi che hanno avuto governi autoritari sono i paesi in cui le scienze sociali non si sono sviluppate» e che, quando queste vengono insegnate, vengono trasformate in strumenti di propaganda. Concludendo Bobbio faceva questa notazione:

Quando ero studente, nelle nostre università la scienza politica era stata sostituita dalla dottrina del fascismo, il cui esame era obbligatorio, e non solo per gli studenti delle facoltà umanistiche. Nei paesi sottoposti ai regimi comunistici s'insegna il marxismo-leninismo<sup>4</sup>.

Non si può che essere d'accordo con Bobbio. Tuttavia è opportuno chiedersi se non accada che anche nei regimi liberali e democratici si insegni il liberalismo e la democrazia, alla maniera in cui durante il fascismo si insegnava il fascismo e nei regimi comunisti si insegna il marxismo. Si dirà che il problema non sussiste dal momento che è costitutivo del liberalismo e della democrazia criticare il proprio regime. Eppure riflettere sulle insidie della concezione del sapere nei regimi liberali e democratici potrebbe rivelarsi niente affatto ozioso.

Il problema che qui intendo affrontare non ha lo scopo di sminuire la differenza tra il regime in cui viviamo e gli altri a cui si è soliti confrontarlo. Il mio scopo è semmai quello di far emergere la storicità e dunque l'infondatezza della presunta universalità di alcune concezioni moderne del sapere e della politica. Si tratta del problema che G. De Anna ha chiamato la metafisica impropria del liberalismo contemporaneo: questo pretende di poter accogliere al suo interno ogni visione particolare del mondo in quanto rinuncia ad avere una visione integrale del mondo, ossia ad avere una metafisica. Tuttavia il liberalismo stesso costituisce una visione metafisica e proprio in quanto disconosce questo fatto, finisce con l'essere il sistema più di tutti illiberale, in quanto adotta una metafisica senza preoccuparsi di fondarla<sup>5</sup>.

Dunque, tralasciando i problemi filologici e di interpretazione del testo platonico che ne costituivano il cuore, mi propongo di mettere in evidenza come l'impostazione della questione delle dottrine non scritte muove da alcuni presupposti indiscussi intorno alla concezione del sapere. Ciò

---

<sup>4</sup> N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino 2009, p. 367.

<sup>5</sup> G. De Anna, *Azione e rappresentanza. Un problema «metafisico» del liberalismo contemporaneo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2012.

emerge in particolare dal modo in cui gli studiosi della Scuola di Tubinga intendono l'esoterismo platonico e dalla spiegazione che essi danno della scelta di Platone di affidare al solo insegnamento orale la parte più importante della sua dottrina. I tubinghesi si sono trovati in una singolare situazione: l'impianto della loro interpretazione richiedeva da un lato la dimostrazione che Platone ebbe effettivamente una dottrina che consapevolmente non scrisse e dunque che aveva delle ragioni per non scrivere; dall'altro che fosse importante la loro ricostruzione della tradizione indiretta, per altro controversa non solo perché ci è giunta in maniera frammentaria ma soprattutto perché si tratta di frammenti di discepoli che scrissero contro l'opinione di Platone. Questi, dal canto suo si esprime così nella *Lettera VII* (341b): «So, invero, che altri hanno scritto intorno a queste stesse cose, ma costoro che l'hanno fatto non hanno nemmeno conoscenza di sé stessi»<sup>6</sup>. La spiegazione offerta dalla Scuola di Tubinga è che la scelta di Platone fosse dovuta a un condizionamento storico, precisamente a un pregiudizio arcaico nei confronti della scrittura, dal quale i discepoli di Platone si erano affrancati. E naturalmente noi moderni, ancora di più dei discepoli di Platone, siamo liberi da quel pregiudizio.

A questo proposito è opportuno prendere in considerazione il punto di vista di Leo Strauss il quale ha stigmatizzato lo "storicismo" di questo tipo di spiegazione che consiste nell'accostarsi agli autori del passato a partire da una presunta superiorità del punto di vista del presente rispetto al passato. Secondo Strauss, invece, per comprendere il pensiero del passato è necessario abbandonare momentaneamente il presente e considerare che lo studio del passato possa costituire «una critica del pensiero attuale dal punto di vista del pensiero del passato»<sup>7</sup>.

Il discorso di Strauss ha come occasione la discussione della *Idea of History* di R. G. Collingwood, ed è quindi una riflessione generale sulla storia e sulla storia della filosofia<sup>8</sup>. Tuttavia i riferimenti a Platone, specie nella parte conclusiva del saggio sono abbondanti. Ciò non è casuale se si considera

---

<sup>6</sup> Per apprezzare come fosse ben meditato il divieto di Platone di scrivere sulle "cose di maggior valore", è opportuno leggere per esteso l'intero passaggio della *Lettera VII* (341b-c): «So, invero, che altri hanno scritto intorno a queste stesse cose, ma costoro che l'hanno fatto non hanno nemmeno conoscenza di sé stessi. Questo, però, posso dire sul conto di tutti quelli che hanno scritto o scriveranno e che affermano di sapere le cose di cui mi do pensiero, sia per averle udite da me, sia per averle udite da altri, sia per averle scoperte da soli: non è possibile, a mio parere, che costoro abbiano capito alcunché di questo oggetto. Su queste cose non c'è un mio scritto, né ci sarà mai. In effetti, la conoscenza di tali verità non è affatto comunicabile come le altre conoscenze».

<sup>7</sup> L. Strauss, *On Collingwood's Philosophy of History*, "The Review of Metaphysics", Vol. V, No.4, June 1952, p. 583.

<sup>8</sup> R. G. Collingwood, *Idea of History*, Clarendon Press, Oxford 1946.

il ruolo di primo piano che Platone ebbe per questo autore. In particolare Strauss fa un'osservazione che, benché mossa da un punto di vista generale, risulta particolarmente appropriata allo specifico problema della scelta di Platone di non scrivere la parte più rilevante della sua dottrina:

dobbiamo considerare il più possibile che avesse buone ragioni per fermarsi dove si è fermato. Se è necessario comprendere il pensiero di Platone, è necessario comprenderlo come lo stesso Platone lo ha compreso, e quindi è necessario fermarsi dove si è fermato e guardarsi attorno: forse gradualmente comprenderemo le sue ragioni per fermarsi<sup>9</sup>.

Dunque, seguendo Strauss, affrontare la questione delle dottrine non scritte significa prima di tutto interrogarsi sulle ragioni della decisione di Platone e prendere in considerazione la possibilità che tali ragioni siano ancora valide e abbiano qualcosa da insegnarci. Ma ci sono anche altre ragioni per un confronto con Strauss. Quest'ultimo non è stato solo un instancabile commentatore di Platone, egli è stato anche il sostenitore di una forma di esoterismo platonico ben prima che la scuola di Tubinga. Inoltre, come è noto, Strauss è un filosofo politico, per cui analizzare la sua interpretazione dell'esoterismo, può costituire un prezioso aiuto per cogliere le implicazioni politiche della questione delle dottrine non scritte.

Pertanto il lavoro sarà articolato nel modo seguente. Nel primo paragrafo esaminerò il problema dell'esoterismo platonico e metterò a fuoco la preoccupazione della Scuola di Tubinga di escludere il significato più proprio del termine esoterismo. Tale preoccupazione emerge in particolare nella contrapposizione tra esoterismo platonico e "segreto" pitagorico, affrontata nel secondo paragrafo. Nel terzo paragrafo mostrerò come tale preoccupazione sia motivata dal ritenere universalmente valida la concezione moderna del sapere, in cui non trova spazio l'esoterismo. Infine nell'ultimo paragrafo rifletterò sulle implicazioni politiche di tale concezione del sapere, che finisce con il marginalizzare il segreto, attribuendogli un'accezione meramente negativa.

In definitiva dietro quella concezione del sapere, secondo cui il segreto e l'esoterismo sarebbero solo retaggio di una immaturità storica, si annida l'acritico presupposto della superiorità del presente, dell'attuale concezione del sapere e del corrispondente regime politico.

---

<sup>9</sup> L. Strauss, *On Collingwood's ... cit.*, p.585.

## 1. Esoterismo: un concetto scomodo ma necessario per il Platone di Tubinga

Parlando dell'esoterismo platonico, occorre innanzitutto riconoscere alla Scuola di Tubinga il merito di avere chiarito in maniera ineludibile, attraverso una mole considerevole di ricerche, l'esistenza di un insegnamento, almeno in parte, diverso dai Dialoghi e svolto regolarmente da Platone all'interno dell'Accademia. In altri termini, grazie alle ricerche dei tubinghesi, il concetto di un Platone esoterico ha assunto uno spessore che prima non aveva.

Questi studiosi però hanno escluso ogni connessione tra l'esoterismo platonico e l'esoterismo iniziatico, dichiarando di utilizzare questo termine solo nell'accezione antica, secondo cui la coppia esoterico-essoterico serve per la classificazione delle opere di Aristotele. Se così fosse, il problema che qui pongo della relazione tra la questione delle dottrine non scritte, l'esoterismo e la politica sarebbe meno evidente. Invece ritengo che l'esoterismo che la Scuola di Tubinga attribuisce a Platone non sia privo di relazioni con il significato più pregnante che via via il termine esoterico ha assunto nella storia del pensiero occidentale.

Innanzitutto occorre notare come, nonostante le precisazioni che intendono circoscrivere il significato di esoterico nel senso di "interno all'Accademia", in realtà il concetto di esoterismo che i tubinghesi attribuiscono a Platone presenta delle profonde oscillazioni semantiche. Per cogliere tali oscillazioni occorre considerare come il significato del termine esoterico vari in funzione di quale esigenze risulta prioritaria: di criticare la posizione antiesoterica di Schleiermacher e dei suoi seguaci oppure quella di distinguere la interpretazione esoterica di Platone dall'esoterismo iniziatico?

La prima esigenza della Scuola di Tubinga è quindi quella di demolire l'immagine consolidata di quel grande interprete di Platone che è stato Schleiermacher, il quale aveva sostenuto che i Dialoghi contengono integralmente il pensiero platonico, negando il valore della tradizione indiretta. Così al fine di mostrare la rilevanza dell'insegnamento orale di Platone e la diversità di tale insegnamento rispetto ai Dialoghi, nella sua prima opera del 1959 Krämer non ha trovato sconveniente parlare di "dottrina segreta". In particolare Krämer attribuiva a Platone «un esoterismo nel senso proprio del termine (*eine Esoterik im eigentlichen Sinne*), una dottrina segreta per un circolo ristretto di iniziati»<sup>10</sup>. Successivamente però lo studioso di Tubinga ha ritrattato l'espressione, ritenendo

---

<sup>10</sup> H.J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Winter, Heidelberg 1959 p. 24.



scorretto il concetto di dottrina segreta<sup>11</sup>. Tuttavia ancora nel 1982, parlando degli studiosi che hanno contribuito a far scricchiolare l'immagine di Schleiermacher, Krämer riporta con ammirazione l'assimilazione dell'esoterismo platonico a quello dei Pitagorici da parte di A. Boeck, che di Schleiermacher inizialmente fu discepolo<sup>12</sup>.

Reale da un lato ricalca la posizione di Krämer, il quale «vorrebbe addirittura eliminare un termine così ambiguo e sostituirlo con *innerakademisch*», appunto interno all'Accademia<sup>13</sup>. Nelle quasi 1000 pagine della sua opera principale sull'argomento, a parte il breve paragrafo sopra citato, in cui si propone di circoscriverne il significato, non utilizza il termine esoterico che un altro paio di volte. D'altra parte egli stesso degli anni Novanta pubblica un volumetto intitolato *Platone, alla ricerca della sapienza segreta*<sup>14</sup>.

È sintomatico inoltre come Krämer<sup>15</sup> e Reale<sup>16</sup> invocino l'autorità di Hegel, il quale con la sua solita "sobrietà" definisce una sciocchezza l'idea di Tennemann secondo cui Platone avrebbe scelto di tenere segrete delle dottrine e comunicarle solo a chi riteneva di poterle comprendere. In realtà, pur se diverso, l'esoterismo di Tennemann è certamente più vicino alla Scuola di Tubinga di quanto non lo fosse l'interpretazione di Hegel, secondo il quale non si ha mai il puramente essoterico di un autore, perché l'idea non è posseduta dal filosofo al pari di un oggetto che può esibirla o tenerla riservata a piacimento: non è il filosofo – scrive Hegel – che possiede l'idea ma è l'Idea che possiede il filosofo. Quindi nel caso di Hegel "esoterico" coincide con la dimensione speculativa e non ci sono due dottrine, una esoterica e l'altra essoterica<sup>17</sup>. È curioso il fatto che l'esoterismo *à la* Hegel venga lodato da Reale e da Krämer, in quanto in fin dei conti la posizione di Hegel non è poi

---

<sup>11</sup> H.J. Krämer, *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, 1968, p. 150.

<sup>12</sup> H.J. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp.76-77.

<sup>13</sup> G. Reale, *Per una nuova interpretazione... cit.*, p. 133.

<sup>14</sup> G. Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Bur, Milano 1998.

<sup>15</sup> H.J. Krämer, *Platone e i fondamenti ... cit.*, p. 77.

<sup>16</sup> G. Reale, *Per una nuova interpretazione... cit.*, p. 133.

<sup>17</sup> La citazione di Hegel è tratta da: G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1932, vol. II, p. 163.

così distante da quella dal principale bersaglio polemico dell'interpretazione di Tubinga, ossia Schleiermacher<sup>18</sup>.

Nel saggio del 1982 Krämer nota che mentre che negli anni Sessanta e Settanta la Scuola di Tubinga al termine esoterico preferiva quello di “*innerakademisch*”, ora Gaiser torna a un uso pregnante del termine esoterico<sup>19</sup>. Questi infatti ritiene che la distinzione tra dottrina essoterica ed esoterica non si esaurisce nella distinzione tra insegnamento impartito all'interno dell'Accademia e insegnamento esposto nei Dialoghi. Mentre per Aristotele è lecito parlare di scritti esoterici e di scritti essoterici, dice Gaiser, nel caso di Platone tutti gli scritti sono essoterici se presi nel loro aspetto esteriore, ed esoterici se “dischiusi” al loro significato nascosto e più profondo, costituito dalla conoscenza vivente che ha ispirato lo scritto<sup>20</sup>.

Questo ampio e ambiguo spazio semantico in cui viene impiegato il termine, rivela un atteggiamento controverso da parte dei tuinghesi: è come se a un tempo fossero attratti e respinti dal concetto di esoterismo. Attratti dalla dimensione più profonda che il termine evoca rispetto a una concezione puramente intellettuale del sapere. Ma nello stesso tempo respinti dalla cattiva fama che circonda la sua immagine.

Più precisamente l'esoterismo iniziatico ha costituito un valido strumento per mostrare l'alterità del Platone non scritto rispetto ai Dialoghi. Infatti anche Schleiermacher in un certo senso ammetteva che ci fosse un Platone esoterico, ossia un livello più profondo rispetto a quanto i Dialoghi dicono a prima vista. Ma per Schleiermacher era sufficiente mettere in atto un'accurata strategia interpretativa per pervenire al pensiero più profondo di Platone. Per gli studiosi della scuola di Tubinga, invece, ciò non è sufficiente poiché essi mirano a un'interpretazione metafisica di Platone, che è qualcosa di più di una lettura esperta dei Dialoghi. Come spiega Szlezák, «la moderna teoria del dialogo fa dipendere la comunicazione [...] delle concezioni fondamentali esclusivamente dalle qualità intellettuali del lettore» per cui la comprensione delle cose più importanti sarebbe il risultato «dell'osservazione linguistica, dell'analisi logica, della memoria, in breve dell'intelletto». Invece,

---

<sup>18</sup> In effetti lo stesso Reale, prima della sua adesione alle posizioni della Scuola di Tubinga, aveva richiamato proprio questa pagina di Hegel contro il Platone esoterico di Krämer, scrivendo: «Qui vogliamo semplicemente ricordare che, rispondendo ai vecchi sostenitori di questa tesi, lo Hegel aveva già sgretolato una volta per tutte le fondamenta su cui si basava» (*Storia della filosofia antica. Il Platone e Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1975, p. 26).

<sup>19</sup> H.J. Krämer, *Platone e i fondamenti... cit.*, p. 105.

<sup>20</sup> K. Gaiser, *Platone come scrittore filosofico*, Napoli 1984, p. 101.

continua Szlezák, Platone mostra come sia necessario, per esempio nel *Carmide*, che il giovane Carmide istauri uno speciale rapporto con Socrate in virtù di un “incantesimo”. Analogamente nel *Gorgia* l’esclusione di Callicle dai “grandi misteri” non è dovuta a una mancanza di intelligenza ma alla cattiva disposizione del suo carattere<sup>21</sup>.

In questo modo il Platone esoterico della Scuola di Tubinga si avvicina all’esoterismo in senso iniziatico. Infatti è proprio di questo ambito una concezione del sapere che va oltre la sfera puramente intellettuale e proprio da tale concezione discende la necessità della distinzione tra insegnamento essoterico ed esoterico, quest’ultimo spesso riservato all’oralità<sup>22</sup>. Occorre chiedersi allora perché, nonostante queste affinità, i tubinghesi abbiano sentito la necessità di porre la distinzione tra il loro Platone esoterico e l’esoterismo in senso iniziatico. La ragione di tale distinzione può essere il pericolo avvertito dai tubinghesi che il loro Platone esoterico possa finire in quel calderone che effettivamente è oggi l’esoterismo, in cui – occorre riconoscerlo – non è raro trovarvi anche l’artificiosa segretezza e il settarismo di cui essi parlano<sup>23</sup>.

D’altra parte l’esigenza di distinguere il pensiero di Platone da ciò che oggi comunemente viene etichettato come esoterismo è legittima: Platone è un maestro della razionalità occidentale, e non è possibile confonderlo con ciò che appare molto poco razionale. Tuttavia il modo in cui i tubinghesi hanno posto tale distinzione è inadeguato: sebbene effettivamente sia possibile riscontrare l’artificiosa segretezza in alcune, o anche in molte, dottrine sedicenti esoteriche, sarebbe un’erronea semplificazione attribuirle all’esoterismo *tout court*.

## 2. Platone vs Pitagora: una contrapposizione infondata

La preoccupazione di distinguere l’esoterismo di Platone dall’artificiosa segretezza dell’esoterismo ha condotto gli studiosi della Scuola di Tubinga a considerare il problema delle dottrine non scritte come se fosse un *unicum* di Platone e non invece un caso che rientra in una prassi comune a tutta la tradizione iniziatica. Seguendo tale impostazione i tubinghesi sono stati indotti a sostenere che ci sia un’opposizione tra l’esoterismo platonico e il segreto dei Pitagorici, che della tradizione iniziatica

---

<sup>21</sup> Th.A. Szlezák, *Come leggere Platone*, Bompiani, Milano 2004, p. 57.

<sup>22</sup> Cfr. Giamblico, *Vita Pitagorica*, 72-74.

<sup>23</sup> Oltre alla posizione di Reale sopra riportata, cfr. K. Gaiser, *La teoria dei principi in Platone*. «Elenchos» 1 (1980), p. 48; e Th.A. Szlezák, *Come leggere... cit.*, pp. 160-163.

costituisce un punto di riferimento essenziale. Tuttavia è possibile osservare che, da un lato, l'interpretazione tubinghese dell'esoterismo di Platone può adattarsi abbastanza bene anche all'esoterismo dei Pitagorici. Dall'altro in Platone è presente una considerazione del segreto, che è in accordo con la concezione pitagorica che tuttavia i tubinghesi mancano di riconoscere.

In particolare Szlezák ha contrapposto il caso del pitagorico Ippaso, di cui la cosiddetta *Lettera di Liside* narra che rivelò il segreto riguardante una scoperta matematica, al caso di Dionigi, del quale nella *Lettera VII* si dice che contro il parere di Platone mise per iscritto la dottrina dei principi<sup>24</sup>. Secondo il racconto di Liside, i Pitagorici non solo allontanarono Ippaso dalla comunità ma gli scavarono persino una tomba a significare che per loro egli era simbolicamente morto. Per di più interpretarono la sua morte avvenuta per annegamento come una punizione divina per aver violato il segreto. Dall'esame di questi due casi Szlezák trae le seguenti considerazioni:

Poiché il contenuto profanato era un teorema matematico, non può aver svolto un ruolo rilevante per la destinazione alla segretezza la preoccupazione sul corretto apprendimento del contenuto: le dimostrazioni matematiche offrono garanzie sufficienti per una comprensione corretta, nel caso che possieda intelligenza sufficiente chi le recepisce. Si trattava, piuttosto, di un privilegio di sapere da parte di un gruppo influente. È caratteristico che la storia si leghi al nome di Ippaso, di cui è anche detto che avesse simpatizzato per il movimento democratico: chi profana il sapere, disgrega anche il potere della lega. Platone non rimprovera, invece, a Dionigi di avere diffuso un sapere specialistico privilegiante, bensì di aver diffuso opinioni la cui formulazione è enormemente esposta al pericolo di fraintendimenti e di deformazioni<sup>25</sup>.

Pertanto, conclude Szlezák, la segretezza dei Pitagorici corrisponde a un privilegio settario, poggia su una costrizione e prevede una sanzione. Essa costituisce un mezzo per la "sete di potere". Al contrario l'esoterica di Platone, cioè la scelta di riservare la parte più importante del suo insegnamento all'oralità, non ha a che fare con la costrizione ma solo con la conoscenza e

---

<sup>24</sup> L'episodio di Ippaso è narrato nella *Lettera di Liside a Ippaso*, di dubbia autenticità e riportata in parte da Diogene Laerzio (*Vite dei filosofi*, VIII, 42) e Giamblico (*Vita Pitagorica*, 246-247). Quest'ultimo riporta anche una vicenda molto simile, quella di Ipparco, contenuta nella *Lettera di Liside a Ipparco*, molto probabilmente composta sul modello della prima e dunque a maggior ragione ritenuta non autentica (*Vita Pitagorica*, 75-78). Evidentemente Szlezák fa riferimento a entrambe le Lettere e per questo parla di "Ippaso (o Ipparco)". Il più noto episodio di Dionigi si trova nella *Lettera VII* (340a-350d) di Platone.

<sup>25</sup> Th.A. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia*, Vita e Pensiero, Milano 1988, p. 485. Da notare l'utilizzo nella traduzione italiana del termine "esoterica" per il tedesco "Esoterik", che normalmente corrisponde all'italiano "esoterismo".

salvaguarda la libertà di chi partecipa al sapere esoterico. Essa testimonia un senso di responsabilità verso l'oggetto del sapere: nel rimprovero mosso a Dionigi non c'è traccia di una condanna morale e Platone è ben lontano dall'invocare una punizione divina<sup>26</sup>.

Queste considerazioni possono apparire plausibili dal punto di vista della spiegazione dell'esoterismo platonico, ma sono davvero poco convincenti per quanto riguarda il segreto dei Pitagorici. Nel discorso di Szlezák si possono notare alcune incongruenze. Innanzitutto il pitagorismo costituisce una matrice del pensiero platonico come è testimoniato, oltre che dai Dialoghi di Platone, proprio dalla dottrina non scritta che costituisce il cuore dell'interpretazione della Scuola di Tubinga<sup>27</sup>. Inoltre, a fronte di un'analisi esperta del pensiero platonico, l'interpretazione del segreto dei Pitagorici dello studioso di Tubinga assomiglia più a un'acritica semplificazione tipica del senso comune. Rappresentare il segreto dei Pitagorici come motivato dalla "sete di potere" è una deformazione che non si accorda con molti altri dati di cui disponiamo in questo ambito. Posto che, come è noto, sulla dottrina e sulla prassi dei pitagorici ci sono ben poche certezze storiche, dal momento che non abbiamo che testimonianze tarde, ci sono altri modi più soddisfacenti per spiegare il segreto dei Pitagorici. Consideriamo come il racconto dell'episodio di Ippaso viene introdotto da Giamblico:

Si racconta che Pitagora riteneva opportuno che né si parlasse né si scrivesse in modo tanto trasparente da rendere i propri pensieri evidenti a chiunque, ché anzi egli insegnava come prima cosa a coloro che lo frequentavano di mantenere il silenzio, purificandosi di ogni incontinenza, sui discorsi che avessero da lui ascoltati<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Queste considerazioni oltre che nell'Appendice sulla *Lettera VII* contenuta in *Platone e la scrittura ... cit.* (pp. 484-487), sono riprese da Szlezák in *Come leggere... cit.* in un capitolo intitolato "La differenza tra esoterica e segretezza" (pp. 160-162).

<sup>27</sup> La contrapposizione tra esoterismo platonico e la segretezza che Szlezák imputa ai pitagorici, risulta piuttosto inuseta. Una delle testimonianze su cui si basa l'interpretazione della Scuola di Tubinga tramanda che «Secondo Platone, i principi di tutte le cose e delle Idee medesime sono l'uno e la dualità indeterminata, che egli chiamava grande e piccolo [...]. E che Platone dicesse che principi di tutte le cose sono l'uno e la dualità indeterminata è del tutto verosimile (infatti si tratta di una dottrina dei Pitagorici, e Platone su molti punti risulta seguire i Pitagorici)» (Simplicio, *Commentario alla Fisica di Aristotele*, p. 151, righe 6-14 ed. Diels). Cfr. A. Petit, il quale distinguendo l'esoterismo che Leo Strauss attribuisce a Platone, basato sui soli Dialoghi, da quello basato sull'insegnamento orale, denomina quest'ultimo "esoterismo pitagorico", spiegando che l'esoterismo pitagorico può essere considerato la matrice dell'esoterismo della Scuola di Tubinga e non di quello di Strauss. (*Leo Strauss et l'ésotérisme platonicien*, in *Leo Strauss: Art d'écrire, politique, philosophie, études réunies par Laurent Jaffro, Benoît Frydman, Emmanuel Cattin et Alain Petit*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2001, pp. 132-133).

<sup>28</sup> *Vita Pitagorica*, 246.

Qui come negli altri punti in cui parla del segreto pitagorico, Giamblico spiega come esso fosse motivato dalla necessità di individuare l'anima adatta, predisposta alla purificazione e testata con il lungo tirocinio del silenzio. La critica di Szlezák della matematica per spiegare la natura del segreto non tiene conto del fatto che tutta la filosofia pitagorica, di cui la matematica è solo una parte, si fonda sulla premessa della conoscenza della vera natura dell'anima. La teoria della metempsirosi e del ricordo delle precedenti incarnazioni prescrivono la purificazione, ossia la separazione dell'anima dal corpo<sup>29</sup>. In questa cornice anche lo studio della matematica è collegato alla purificazione poiché, come spiega A. Döring, un'attività rigorosa dal punto di vista intellettuale come la matematica favorisce il distacco dal corpo<sup>30</sup>.

Anche l'altro episodio di violazione del segreto riportato da Giamblico, quello di Ipparco, mostra come una conoscenza matematica può essere ragionevolmente oggetto del segreto<sup>31</sup>. Rimproverando Ipparco per aver divulgato gli insegnamenti filosofici, Liside racconta che questi non si curò del divieto di Pitagora di condividere «i beni della sua sapienza con coloro che nemmeno in sogno si sono purificati nell'anima, perché non è lecito offrire a chiunque capiti ciò che si è acquisito seriamente con così grandi battaglie». Diversamente da quanto afferma Szlezák, anche nel caso di un teorema matematico il segreto viene spiegato con la preoccupazione del suo corretto apprendimento, che verrebbe compromesso senza lo sforzo necessario al processo di purificazione che quel teorema comporta. Quindi Liside continua nel modo seguente:

Essi [coloro che alla maniera dei sofisti diffondono indiscriminatamente la filosofia] perciò rendono i loro uditori riottosi e temerari, perché mescolano dottrine e discorsi divini con caratteri disordinati e torbidi, come se uno versasse in un profondo pozzo pieno di fango dell'acqua pura e limpida, perché in questo caso si rimescolerebbe il fango e si farebbe sparire l'acqua pura. E questo,

---

<sup>29</sup> Ciò è testimoniato anche da Platone nel *Fedone*: «se mai vogliamo vedere qualcosa nella sua purezza, dobbiamo staccarci dal corpo e guardare con la sola anima le cose in sé medesime». E ancora: la purificazione consiste «nel separare il più possibile l'anima dal corpo e nell'abituarla a raccogliersi e a restare sola in sé medesima, sciolta dai vincoli del corpo, e a rimanere nel tempo presente e in quello futuro sola in sé medesima» (66d-67d). Inoltre, un'altra pagina, in cui Platone descrive la stessa condizione di separazione dell'anima dal corpo, probabilmente si ricollega al ricordo delle passate incarnazioni: «[la parte superiore dell'anima] dovrà essere lasciata libera di indagare in perfetta solitudine e di tendere al coglimento di ciò che ancora non conosce delle cose passate, presenti o future» (*Repubblica* 572a).

<sup>30</sup> A. Döring, *Wandlungen in der pythagoreischen Lehre*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 5, 1982, pp. 503-531.

<sup>31</sup> *Vita Pitagorica*, 75-77.

appunto, il metodo di coloro che insegnano e imparano alla maniera dei sofisti, perché densi cespugli crescono nella mente e nel cuore di coloro che sono iniziati alle discipline matematiche in modo impuro<sup>32</sup>.

Dunque “i beni della sapienza matematica” consistono nell’ascesi e nella purificazione necessari per raggiungerla non meno che nel semplice apprendimento del contenuto matematico. Per questo rivelare gli insegnamenti matematici a chi non si sottopone alla purificazione comporterebbe un fraintendimento e una stortura, le cui madri sono “l’incontinenza e l’arroganza”<sup>33</sup>. Quindi, secondo il resoconto di Giamblico, è soprattutto la purificazione dall’incontinenza a spiegare la necessità del segreto, dal momento che «fra tutti i tipi di continenza il più difficile è dominare la lingua, secondo quel che ci manifestano anche coloro che hanno istituito i misteri»<sup>34</sup>.

Un’ulteriore prova dell’infondatezza del punto di vista di Szlezák è fornita da un’analogia connessione tra purificazione, continenza e segreto che si ritrova in Platone. Ciò risulta chiaro se si considera con la dovuta attenzione un riferimento alla dottrina pitagorica nel *Gorgia*:

[...] come già ho sentito dire anche dai filosofi: noi, attualmente, siamo morti e nostra tomba è il corpo e quella parte dell’anima nella quale hanno sede le passioni, per sua natura si lascia trascinare, e in su e in giù si lascia sospingere. Sotto forma di mito, questo disse un uomo assai fine, forse di Sicilia o italico; con un giuoco di parole chiamò orcio [*pithos*] quella parte dell’anima così facile a farsi persuadere [*pithanos*], e non-iniziati [*amyetos*] chiamò gli uomini dissennati [*anoetos*], nei quali la parte dell’anima in cui hanno sede le passioni, la sua dissolutezza e permeabilità, raffigurò con un orcio forato, volendo così significare la sua insaziabilità. [...] egli mostra che fra tutti coloro che sono nell’Ade – e con Ade intende l’invisibile – proprio questi sono i più infelici, i non-iniziati, condannati, appunto, a versare acqua in un orcio forato con un vaglio anch’esso forato. Il vaglio – diceva chi mi riferì il racconto – secondo lui significava l’anima, e nel vaglio raffigurava

---

<sup>32</sup> Giamblico, *Vita Pitagorica*, 77.

<sup>33</sup> *Ibidem*. Come si può vedere, si tratta di una considerazione dell’opportunità di rendere pubblici certi insegnamenti non molto diversa da quella che ce ne dà Platone nella *Lettera VII* (341e-342a): «Ma io non credo che quel che passa per una trattazione, a riguardo di questi argomenti, sia un beneficio per gli uomini, se non per quei pochi i quali da soli sono capaci di trovare il vero con poche indicazioni date loro, mentre gli altri si riempirebbero, alcuni, di un ingiusto disprezzo, per nulla conveniente, altri, invece, di una superba e vuota presunzione, convinti di aver imparato cose magnifiche».

<sup>34</sup> Giamblico, *Vita Pitagorica*, 72.

l'anima dei dissennati perché forata e incapace di trattenere in sé qualsivoglia cosa per la sua incredulità e oblio<sup>35</sup>.

L'immagine dell'orcio forato costituisce una trasposizione del mito delle Danaidi, le cinquanta figlie di Danao, condannate da Zeus a riempire una botte che aveva il fondo forato. Tale immagine richiama il tema pitagorico dell'incontinenza dei non iniziati e della mancata purificazione dalle passioni, chiamando dissennati (*anoetos*) non iniziati (*amyetos*). Facendo leva sull'etimologia di quest'ultimo termine si può notare che il verbo *myein*, dalla cui radice *my* deriva il latino *mutus*, nonché per altro il sostantivo *mysterion*, indica il "chiudersi" con riferimento soprattutto alla bocca. Ecco perché, come spiega M. Timpanaro Cardini, invece «gli *amyetos* sono anche i "non chiusi" e perciò l'anima loro è un dolio forato che tutto disperde e nulla tiene segreto»<sup>36</sup>.

Szlezák non soltanto trascura tutto questo aspetto ma, commentando lo stesso passo, innanzitutto traduce *amyetos* con i "non consacrati" mentre tutte le traduzioni, compresa quella a cura di G. Reale, rendono con "non iniziati". Inoltre interpreta l'espressione «un uomo assai fine, forse di Sicilia o italico» come «alcuni saggi forestieri non meglio identificati»<sup>37</sup>. In questo modo egli ignora la lettura prevalente dei commentatori e la spiegazione di Wilamowitz, che riconoscono in questa espressione un riferimento ai Pitagorici e segnatamente a Filolao<sup>38</sup>.

Può essere utile inoltre considerare come, criticando la teoria del dialogo di Schleiermacher, Szlezák proponga un'interpretazione dell'esoterismo platonico che ricalca da vicino l'immagine dell'esoterismo dei Pitagorici presentata da Giamblico. Szlezák, come Giamblico, innanzitutto giustifica il riserbo in quanto fondato sulla necessità di adeguare la comunicazione del sapere alle qualità del destinatario e stigmatizza come sofistica la mancata osservazione del riserbo. Inoltre caratterizza la mancanza di cura per il destinatario con l'immagine di colui che porta il suo sapere al mercato, come fa un bottegaio che decanta ad alta voce la propria merce<sup>39</sup>.

---

<sup>35</sup> *Gorgia* 493a-c, Laterza. Per la questione che il riferimento sia a un Pitagorico e segnatamente a Filolao cfr. M. Timpanaro Cardini (a cura di), *Pitagorici antichi. Testimonianze e frammenti*. Testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2010, pp. 430-432.

<sup>36</sup> *Ivi* pp. 431-432.

<sup>37</sup> Th.A. Szlezák, *Come leggere... cit.*, p. 103.

<sup>38</sup> U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Plato. Zweiter Band. Beilagen und Textkritik*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1920, p. 98.

<sup>39</sup> Th.A. Szlezák, *Come leggere... cit.*, pp. 36-39; Giamblico, *Vita Pitagorica*, 75-77.



Infine, per spiegare agli antiesoterici che la reticenza di Platone non può essere circoscritta alla sola perizia letteraria, Szlezák richiama la pagina del *Carmide* in cui il giovane interlocutore di Socrate ha il mal di testa. Socrate dice di possedere un farmaco, ricevuto sotto giuramento da un sacerdote tracio, che può giovare solo se congiunto ad un “incantesimo” dell’anima di chi lo riceve<sup>40</sup>. A questo proposito Szlezák commenta:

Non si può nutrire alcun dubbio sul fatto che la metafora del farmaco contenga una dichiarazione sul modo corretto di comunicare il sapere filosofico [...] Ciò che trattiene Socrate dal dire di più è un “giuramento” da lui stesso prestato al sacerdote tracio: per il dialettico esiste dunque un impegno, che egli considera vincolante quanto un giuramento religioso, di dare ad altri le sue “cose di maggior valore” solo a patto che si verifichino le condizioni cognitive ed etiche necessarie alla corretta ricezione. Ma lo scritto, come sappiamo, non può mai fornire tali condizioni<sup>41</sup>.

Qui dunque il giuramento serve a spiegare solo il «corretto modo di comunicare il sapere filosofico». Tuttavia alcune pagine più avanti, a proposito dell’episodio di Ippaso sopra discusso, il giuramento viene invece collegato con la segretezza, che ha di mira il potere:

La storia mostra chiaramente che cosa implichi la segretezza (non ci interessa, qui, il possibile nucleo storico). Il fatto che gli dei si siano occupati del caso, presuppone che i membri della lega erano tenuti alla segretezza per mezzo di un giuramento<sup>42</sup>.

Pertanto la contrapposizione tra Platone e i Pitagorici appare alquanto infondata.

### **3. *Hic sunt dracones*. L’esoterismo come conoscenza rifiutata**

Le osservazioni del paragrafo precedente lasciano supporre che una considerazione più adeguata del segreto iniziatico potrebbe essere ricavata da un confronto con la letteratura specifica sull’argomento, ossia la letteratura esoterica. In questo ambito occorre apprezzare la dimensione simbolica del segreto che è più importante del contenuto del segreto stesso. Custodire il segreto su una cosa ritenuta importante costituisce una tecnica per ricordarsi che c’è qualcosa di importante rispetto all’esperienza comune, ossia per “risvegliare” le facoltà che oltrepassano la coscienza ordinaria. Dunque mantenere il segreto su un oggetto, un episodio, una dottrina, come se essi

---

<sup>40</sup> Platone, *Carmide*, 155e, 157b.

<sup>41</sup> Th.A. Szlezák, *Come leggere... cit.*, p. 96.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 160.

fossero importanti, consente di fare esperienza di ciò che dentro sé stessi è più importante<sup>43</sup>. D'altra parte, dal momento che i Pitagorici non erano impegnati solo filosoficamente ma anche politicamente, è opportuno considerare una relazione del segreto con il potere diversa da quella offerta dalla lettura di Szlezák. Infatti nell'ambito iniziatico il potere è prima di tutto potere su sé stessi, per cui, come è stato scritto,

l'addestramento al silenzio al quale erano sottoposti i neo discepoli della setta riveste, allora, una duplice funzione: nell'esercitarsi a non rivelare ad altri quelle nozioni che costituivano la superiorità culturale e distintiva degli stessi pitagorici rispetto al resto della comunità, agiva al contempo, un processo di disciplinamento verso di sé che si traduceva nell'acquisire proprio quei tratti comportamentali a loro volta distintivi nei confronti degli altri cittadini<sup>44</sup>.

Pertanto è necessario guardare più da vicino che cosa sia l'esoterismo sin qui specificato mediante l'aggettivo "iniziatico". Innanzitutto, come riconoscono gli stessi addetti, attorno a questo termine c'è molta confusione<sup>45</sup>. Tuttavia è possibile osservare che sotto l'etichetta "esoterismo" esiste una letteratura che benché sterminata può essere agevolmente raggruppata in tre tipologie. La prima è quella che riguarda una grande quantità di pubblicazioni che a torto o a ragione si autodefiniscono esoteriche, in un senso banale e privo di alcun valore razionale. La seconda è quella degli studi accademici sul tema dell'esoterismo. Si tratta di un ambito non molto vasto, ma che negli ultimi decenni è andato crescendo in misura proporzionale all'istituzione delle relative cattedre universitarie sull'argomento. La terza tipologia è quella che adotta una metodologia rigorosa in maniera non del tutto estranea alla filosofia, ma lontana dalla concezione accademica. In questo ambito l'indagine razionale può essere rivolta ai dati ricavati dall'analisi filologica non meno che ai

---

<sup>43</sup> Cfr. R. Guénon, *Considerazioni sulla via iniziatica*, Roma 1988, pp. 130-131: «deve rilevarsi che sotto questo rapporto il valore del segreto è completamente indipendente da quello delle cose su cui verte; il segreto serbato sulle cose più insignificanti avrà, in quanto "disciplina", esattamente la stessa efficacia di un segreto realmente importante in se stesso. Ciò dovrebbe essere una risposta sufficiente ai profani che, a tal proposito, accusano le organizzazioni iniziatiche di "puerilità", per colpa d'altronde di non comprendere che le parole od i segni, su cui il segreto è imposto, hanno un proprio valore simbolico».

<sup>44</sup> S.A. Dagradi, *Il silenzio e l'occidente*, "Metabasis. Filosofia e Comunicazione", maggio 2014 anno IX n° 17, p. 78.

<sup>45</sup> A. Faivre, *L'esoterismo*, Carnago 1992, p. 11.

dati derivanti dal personale percorso di autoconoscenza, in cui si pratica, per esempio, la respirazione, la meditazione e la disciplina del silenzio. Tuttavia il rigore teorico di questa letteratura è almeno parzialmente riconosciuto, come è attestato dalla pubblicazione di opere, come quelle per esempio di R. Guenon, H. Corbin e M. Eliade, da parte di prestigiose case editrici. All'interno di questa letteratura esoterica gli autori citati costituiscono un'autorità paragonabile a quella scientifica di cui godono gli studiosi nell'ambito accademico. Occorre notare come gli studi che rientrano nella seconda tipologia abbiano come oggetto l'esoterismo mentre, per quelli che rientrano nella terza, l'esoterismo, oltre che l'oggetto, costituisce anche il metodo. Pertanto possiamo riferirci a quest'ultima come alla letteratura esoterica in senso stretto.

Esclusa la prima tipologia, per parlare dell'esoterismo platonico non ci si dovrebbe esimere dal confrontarsi con la letteratura più seria sul tema generale dell'esoterismo. Un tale confronto può essere paragonabile al faticoso lavoro di interpretazione condotto sulle testimonianze e sulla dossografia. Come non si prende indiscriminatamente per buono tutto quanto dice la dossografia, ma lo si interpreta a partire da ciò che è attendibile, allo stesso modo per parlare dell'esoterismo platonico è opportuno partire dalla prospettiva esoterica accademica per poi confrontarla con la letteratura esoterica in senso stretto. Ma dal momento che un confronto con la letteratura esoterica è stato escluso *a priori* nell'interpretazione della Scuola di Tubinga, è opportuno interrogarsi sulle ragioni di questa esclusione.

Arrivo così al primo punto della mia tesi: la separazione operata dai tubinghesi tra l'esoterismo che essi attribuiscono a Platone e l'esoterismo iniziatico non è innocente né casuale. Essa si basa sul presupposto indiscusso dell'universale validità di una concezione del sapere moderno. Di fatto le "sviste" di Szlezák che ho evidenziato sopra a proposito della contrapposizione tra Platone e i Pitagorici, sono poco compatibili con la levatura filologica di questo studioso. Esse si spiegano con il fatto che contrapponendo Platone e Pitagorici, Szlezák non realmente è interessato a comprendere il segreto di questi ultimi, ma solo a dimostrare che l'esoterica platonica non costituisce una segretezza: il segreto pitagorico è solo un negativo da cui far emergere per riflesso il positivo della concezione di Platone. Pertanto quanto lo studioso attribuisce ai Pitagorici piuttosto che essere il frutto di analisi è il presupposto inespresso della superiorità di una concezione del sapere nella quale non c'è spazio per il segreto.

In questo senso la questione platonica diventa anche un'occasione per interrogarsi su un problema più vasto, ossia quello dei rapporti tra esoterismo e ricerca accademica. Questo problema è stato è stato affrontato alcuni anni fa da W.J. Hanegraaff, in *Esotericism and the Academy*<sup>46</sup>. L'approccio di questo studioso non è esoterico ma accademico, e il suo interesse per l'esoterismo non è teoretico ma storiografico. Proprio per questo alcuni sue riflessioni possono rivelarsi particolarmente utili alla comprensione del nostro problema.

Hanegraaff, che insegna Storia della filosofia ermetica all'università di Amsterdam, racconta che quando iniziò a interessarsi al tema dell'esoterismo, i professori a cui chiedeva consigli rispondevano imbarazzati con un colpo di tosse oppure lo indirizzavano ad altri colleghi come per liberarsi di una patata bollente. Quello che trovava nel mondo accademico sul tema dell'esoterismo erano solo avvisi negativi per viaggiatori: *hic sunt dracones*. Il dominio dell'esoterico era come l'appunto riportato nelle antiche mappe di un territorio inesplorato, che è qualcosa di più del non ancora inesplorato. Esso rappresenta il confine che non deve essere oltrepassato. In questo senso, dice Hanegraaff, l'esoterismo rispetto al sapere accademico è il dominio dell'*altro*<sup>47</sup>.

Ho accennato sopra al fatto che l'esoterismo è un termine moderno. Mi sembrano interessanti le riflessioni di Hanegraaff sulle origini storiche di tale termine e su come sia accaduto che delle discipline tradizionali come l'astrologia, la magia naturale e l'alchimia siano diventate scienze esoteriche a partire dal XVIII secolo. La narrazione standard ci dice che con l'avvento della scienza moderna alcune discipline non superarono la prova dei nuovi parametri scientifici. Ma, ricorda Hanegraaff, la storia della scienza negli ultimi decenni ha mostrato che ciò non corrisponde al vero. Per esempio l'abbandono della magia non dipese dall'affermazione della filosofia meccanica. Dietro quello che solitamente viene pensato come la vittoria della scienza in realtà stavano delle lotte teologiche e culturali, e precisamente la lotta contro il paganesimo. Fu in seguito a queste lotte e con il trionfo dell'Illuminismo che una serie di discipline, che sino a poco tempo prima convivevano con le altre ora chiamate "scienza", vennero gradualmente abbandonate dalle élites intellettuali e accademiche e lasciate all'interesse di dilettanti. Nacque così l'esoterismo occidentale

---

<sup>46</sup> W.J. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

<sup>47</sup> *Ivi*, pp. 2-3.

come l'ambito di quelle discipline che essendo state abbandonate divennero la "conoscenza rifiutata"<sup>48</sup>.

In questo modo l'affermazione della scienza ha coinciso con un restringimento dell'ambito del sapere tanto drastico quanto discutibile. La questione non riguarda tanto il valore di ciò che oggi chiamiamo scienza quanto la convinzione che al di là dei suoi confini non ci possa essere un sapere altrettanto valido. La scienza si afferma come sapere non metafisico, ma perdendo di vista la propria dimensione storica essa è diventata metafisica che non riconosce di essere tale. È accaduto così, spiega Hanegraaff, che a partire dal XVIII secolo, i termini "superstizione", "magia", "astrologia", "alchimia", "divinazione" cominciarono ad assumere le attuali connotazioni dispregiative. Esse furono essenzialmente reinventate nel periodo dell'Illuminismo, in modo da poter servire a demarcare «l'altro della scienza e della razionalità»<sup>49</sup>. Osserva Hanegraaff, se le immagini storiche dell'altro risultano semplificazioni o distorsioni, allora la nostra stessa identità ha bisogno di essere riesaminata e riveduta<sup>50</sup>. In altri termini, si è molto poco scientifici se si esclude come non scientifico qualcosa che non si conosce.

Nella moderna concezione del sapere vengono considerati "scientifici" alcuni strumenti di conoscenza come l'esperimento scientifico o l'analisi filologica, mentre se ne escludono altri come la concentrazione, la meditazione, il mantra, il rito solo per citarne alcuni. La nostra cultura può accettare queste pratiche, li può persino considerare edificanti, ma li interpreta come *altro* dalla conoscenza. È a partire da questa restrizione dell'ambito di ciò che è considerato scienza che il segreto assume quel carattere di segretezza artificiosa da cui i tubinghesi si preoccupano di tenere distinto Platone.

#### 4. Segreto e politica

Il punto di approdo della mia riflessione è che la presunta universale validità della concezione del sapere, in cui non c'è spazio per il segreto, viene assunta come presupposto indiscusso in quanto

---

<sup>48</sup> *Ivi*, pp. 154-156.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 157. Per farsi un'idea della portata di questa deformazione può essere utile accennare a quello che certamente è il termine che più di tutti ha assunto una connotazione negativa: superstizione. In realtà, come riferisce Cicerone, superstiziosi erano «Coloro che trascorrevano le intere giornate a pregare e a far sacrifici perché i loro figli sopravvivessero, perché fossero cioè dei "superstiti"» (*De natura deorum* II, 72).

<sup>50</sup> W.J. Hanegraaff, *op. cit.*, p. 378.

essa è congeniale al liberalismo e alla democrazia in una duplice direzione. Da un lato l'affermazione della concezione del sapere grazie alla quale l'esoterismo è diventato la "conoscenza rifiutata", costituisce l'orizzonte prepolitico del liberalismo e della democrazia. Dall'altro questi regimi politici costituiscono una cornice culturale che esclude una concezione esoterica del sapere. A questo punto è opportuno prendere in considerazione il ruolo che nell'esoterismo platonico gioca la concezione illuministica del sapere. Szlezák spiega che per gli interpreti moderni la resistenza ad accettare l'idea di una dottrina non scritta, è stata determinata nell'epoca moderna, a partire dall'Illuminismo, dalla ben salda «vittoria dell'apertura illimitata nella comunicazione del sapere», per cui si è ritenuto che ciò valesse anche nel contesto platonico<sup>51</sup>. A tal proposito sembrerebbe che Szlezák assuma un atteggiamento critico, soprattutto quando afferma che «niente è più sorprendente e più estraneo allo spirito liberale dei tempi moderni della pretesa che il filosofo debba tacere»<sup>52</sup>. In particolare Szlezák spiega come nei Dialoghi di Platone sia ricorrente l'idea che una persona che sta dialogando possa esprimere solo una parte del suo sapere e delle sue opinioni, poiché «niente è più ovvio, per lui, del sospetto che una persona del dialogo "nasconda" l'essenziale»<sup>53</sup>. Per spiegare questo punto lo studioso di Tubinga ricorda come la prospettiva politica di Platone sia tutt'altro che democratica e liberale: lo Stato ideale nella *Repubblica* non prevede un sistema pubblico di informazione e di educazione e addirittura nelle *Leggi* prescrive che «venga tenuto segreto anche il tener segreto». Ed è al democratico e relativista Protagora che Platone mette in bocca l'atteggiamento opposto di condurre la discussione in modo aperto<sup>54</sup>.

Tuttavia il riferimento al pensiero politico di Platone non viene discusso in tutte le sue conseguenze ma viene solo utilizzato per criticare la posizione degli antiesoterici. In definitiva la distanza di Platone dalla moderna sensibilità liberale e democratica viene spiegata da Szlezák attraverso la differenza del contesto culturale, ossia a motivi storici e non filosofici. In particolare lo studioso spiega che quella che si tende a pensare come la società "aperta" dell'Atene democratica, in realtà,

---

<sup>51</sup> Th.A. Szlezák, *Come leggere... cit.*, p. 158.

<sup>52</sup> «Il nostro secolo – spiega Szlezák – si aspetta da ognuno che parli apertamente, indipendentemente da chi ascolta. Di questo fa parte anche la disapprovazione platonica della diffusione più ampia possibile del libro, mentre per noi la diffusione del sapere e delle opinioni costituisce qualcosa di illimitatamente positivo. Perciò, qui, bisognerebbe cogliere in modo chiaro la prima differenza tra il nostro atteggiamento e quello di Platone» (*Platone e la scrittura ... cit.*, p. 450).

<sup>53</sup> Th.A. Szlezák, *Platone e la scrittura ... cit.*, p. 48.

<sup>54</sup> *Ibidem*. Cfr. *Leggi*, 961b, 952a e 968d-e; *Protagora*, 317bc.

era cronologicamente vicina a forme di organizzazione più arcaiche che fiorivano apertamente in altre città greche, ma che in forma larvata erano presenti anche in Atene<sup>55</sup>.

A questo proposito mi sembra opportuno sottolineare come, dietro la facciata del diverso contesto culturale di questa spiegazione, si possa cogliere l'implicita affermazione dell'inferiorità della concezione platonica rispetto al moderno spirito liberale<sup>56</sup>. In questo modo l'interpretazione della Scuola di Tubinga può essere intesa come una narrazione che la concezione liberale e democratica produce del mondo antico in contrapposizione al proprio orizzonte culturale.

È qui che il contributo di Strauss si rivela particolarmente interessante, perché la sua lettura di Platone si rivela ben più aderente alla stessa ermeneutica platonica:

Comprendere il tutto come lo ha compreso Platone è l'obiettivo dell'interpretazione del lavoro di Platone. [...] Il tentativo di comprendere il pensiero di Platone come lo ha capito Platone è inseparabile dalla critica, ma quella critica è al servizio del tentativo di comprendere il pensiero di Platone. La storia come storia, come ricerca della comprensione del passato, presuppone necessariamente che la nostra comprensione del passato sia incompleta.

Alla luce di questo approccio, per Strauss diventa essenziale interrogarsi sulle ragioni non storiche ma filosofiche che inducono il filosofo a tacere una parte del suo insegnamento. Nel saggio *Persecuzione e arte della scrittura*, egli spiega che la scelta esoterica è «effetto della costrizione o persecuzione sul pensiero». Così in un regime dove non vige la libertà di pensiero, un autore non può esprimere la verità apertamente e senza ambiguità. Per inciso la persecuzione come presupposto per la scrittura esoterica comprende una vasta gamma di fenomeni, che vanno dal tipo

---

<sup>55</sup> Th.A. Szlezák, *Platone e la scrittura ... cit.*, p. 46.

<sup>56</sup> Che il condizionamento storico di Platone sia da intendere come un suo limite, costituisce una tesi largamente condivisa fra gli studiosi della Scuola. Reale scrive: «Platone aveva quella opinione, soprattutto perché era discepolo diretto di Socrate e aveva ancora mantenuto la convinzione della spirituale supremazia della dimensione della oralità dialettica su quella della scrittura [...] Ma i discepoli di Platone erano ormai lontani da Socrate quanto bastava per non sentirsi vincolati così radicalmente a quelle convinzioni etico-educative, e, quindi, per ritenere di poter mettere per iscritto tutta quanta la filosofia, senza operare restrizioni e limitazioni di ambiti» (*Per una nuova interpretazione... cit.*, p. 106.). E naturalmente se i discepoli di Platone furono liberi dal condizionamento del maestro, a maggior ragione lo sono gli studiosi moderni, poiché afferma Krämer, noi moderni «ci troviamo ad una distanza critica che ci sottrae alla norma platonica della limitazione della legittimità dello scritto» (*Platone e i fondamenti... cit.*, p. 131).

più crudele, come l’Inquisizione spagnola al più mite, come l’ostracismo sociale. Da questo punto di vista, però, la riserva esoterica può essere necessaria anche nei regimi liberali<sup>57</sup>. Per esempio anche l’America in cui vive Strauss poiché, come lui sostiene, «i pericoli per la libertà intellettuale non provengono solo da uomini come il senatore McCarthy, ma anche dal dogmatismo assurdo di taluni ‘liberali’ accademici o studiosi di scienze sociali ‘scientifici’»<sup>58</sup>. Pertanto in questi contesti un autore si limiterà a esprimere il suo pensiero in segreto nelle comunicazioni private o ricorrendo, nelle sue opere destinate alla pubblicazione, a un’espressione ambigua, quella che Strauss chiama “il dire tra le righe”<sup>59</sup>.

Tuttavia, continua Strauss, sarebbe riduttivo considerare che la persecuzione sia l’unica ragione che spinge un autore verso una scelta esoterica. Arrivo così alla tesi portante della mia riflessione, che consiste nel ritenere che la questione delle dottrine non scritte non sia un problema esclusivamente filologico e storico-filosofico, in quanto invece sottintende una ben precisa opzione politica. Infatti Strauss ha mostrato che esiste un altro tipo di esoterismo che non è basato sul motivo contingente della persecuzione, bensì su una verità immutabile che riguarda il rapporto tra vita politica e filosofica. Dallo studio dei filosofi del passato, afferma di aver tratto la convinzione che vi sia una particolare relazione tra la ricerca della verità, in cui consistono la filosofia o la scienza e la società. La filosofia o la scienza, che qui Strauss mostra di considerare un tutt’uno, «sono il tentativo di sostituire l’opinione su “tutte le cose” con la conoscenza di “tutte le cose”». Ma l’opinione è l’elemento vitale della società, quindi la filosofia o la scienza costituiscono un pericolo per la società. Pertanto filosofia o scienza devono rimanere appannaggio di una piccola minoranza e filosofi o scienziati devono rispettare le opinioni su cui si regge la società. Tuttavia rispettare le opinioni è completamente diverso dall’accettarle come vere. Da qui nasce una particolare maniera di scrivere che mette filosofi e scienziati in grado di rivelare ciò che essi considerano verità ai pochi, senza interferire con le opinioni accettate dai più. Questo è il cuore della differenza tra

---

<sup>57</sup> L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, University of Chicago Press, 1988, pp. 32-3

<sup>58</sup> L. Strauss, *On a Forgotten Kind of Writing*, in *What is Political Philosophy? And other Studies*, The Free Press of Glencoe, Illinois 1959, p. 223.

<sup>59</sup> L. Strauss, *Persecution...* cit., pp. 22-25.



insegnamento esoterico in quanto insegnamento vero, e insegnamento essoterico, in quanto insegnamento socialmente utile»<sup>60</sup>.

Quindi, secondo Strauss, quale fra i due tipi di esoterismo scelga un autore, dipende da cosa egli pensa dell'istruzione popolare e dei suoi limiti. I moderni tendono a considerare solo il tipo di esoterismo motivato dalla persecuzione perché, secondo la concezione illuministica «la soppressione della libera ricerca è accidentale, un risultato della costruzione difettosa del corpo politico». Da qui l'idea di «illuminare» la società e di assegnare alla filosofia il compito di correggere i difetti nei regimi che ostacolano la ricerca della verità<sup>61</sup>.

Il grado di nascondimento messo in atto dai due tipi di esoterismo non è uguale. Gli autori moderni che hanno fatto ricorso a una scrittura esoterica hanno nascosto il loro pensiero solo quel tanto che bastava per proteggersi dalla persecuzione; se lo avessero nascosto in maniera più robusta, avrebbero fallito il loro scopo, che era quello di illuminare un numero sempre crescente di persone che non erano potenziali filosofi. I filosofi premoderni adottarono, invece, un tipo di esoterismo più forte, che realmente rimane segreto ai non iniziati.

È interessante osservare come Strauss, proprio spiegando questo secondo tipo di esoterismo, faccia riferimento a Platone. Gli autori premoderni, egli spiega, furono indotti alla comunicazione esoterica forte, in quanto i «credevano che il divario che separava “il saggio” e “il volgare” fosse un fatto basilare della natura umana che non poteva essere superato da alcun progresso dell'istruzione popolare»<sup>62</sup>. Essi erano convinti, secondo quanto scrive Platone nella *Repubblica* (494a), che «è impossibile che la folla diventi filosofo» ed «è ineluttabile che chi pratica la filosofia sia ripudiato dalla folla». Pertanto, spiega Strauss, anche se non avessero avuto nulla da temere da un particolare regime politico, questi autori erano convinti che la comunicazione pubblica della verità filosofica è impossibile o indesiderabile. Per questo motivo, e qui Strauss cita il celebre passo della *Lettera VII*, ritennero saggio nascondere le loro opinioni a tutti tranne che ai filosofi, limitandosi a comunicare oralmente una parte del proprio pensiero a un gruppo attentamente selezionato di discepoli<sup>63</sup>.

---

<sup>60</sup> L. Strauss, *On a Forgotten... cit.*, pp. 221-222.

<sup>61</sup> L. Strauss, *Persecution... cit.*, p. 33.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 34.

<sup>63</sup> *Ivi*, pp. 34-35.

Sarebbe un fraintendimento interpretare la concezione straussiana dell'esoterismo come la volontà di mantenere una chiusura settaria o un privilegio elitario. Gli autori del passato praticavano l'esoterismo in senso forte perché consideravano il volgo inadatto a digerire la verità. Ma questa è solo la metà della spiegazione. L'altra metà è che la verità andava nascosta perché questo è l'unico modo per conservarla. Pertanto i filosofi

rendendo la verità quasi inaccessibile, come lo era prima che fosse scoperta, hanno impedito – per chiamare una cosa volgare con un nome volgare – la vendita a buon mercato delle formulazioni della verità: nessuno dovrebbe conoscere nemmeno le formulazioni della verità eccetto che colui che ha riscoperto la verità con i suoi stessi sforzi, se aiutato da sottili suggerimenti di un maestro. È in questo modo che gli autori classici sono diventati i migliori maestri del pensiero indipendente<sup>64</sup>.

E a partire questa concezione che Strauss può dire che la pratica filosofica dell'esoterismo è l'essenza stessa della filosofia politica. Commentando il *Platone* di Farabi, egli spiega che

i filosofi erano ben lontani dall'essere esponenti della società o dei partiti, difendevano gli interessi della filosofia e nient'altro, nel far ciò essi credevano davvero di difendere i più alti interessi dell'umanità. L'insegnamento esoterico era necessario per proteggere la filosofia: era l'armatura in cui la filosofia doveva apparire, era necessario per ragioni politiche. Era la forma in cui la filosofia diventava visibile alla comunità politica: era l'aspetto politico della filosofia, era una filosofia "politica", da qui forse capiremo a volte perché Farabi ha presentato l'intera filosofia all'interno di un quadro politico, o perché i suoi scritti più completi sono "libri politici"<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> L. Strauss, *The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon*, "Social Research", Vol. 6, N. 4 (1939), p. 535.

<sup>65</sup> L. Strauss, *Persecution... cit.*, pp. 17-18.



Sesto San Giovanni (MI)  
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.  
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.  
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.