

Udine, mercoledì 24 febbraio 1998

CORNELIO FABRO INTERPRETE DI PLATONE

di Giorgio Giacometti

1. Principali interpretazioni di Platone.....	2
2. Prospettiva generale di Fabro.....	3
3. Prospettiva generale dell'interpretazione platonica di Fabro.....	3
4. La corrispondenza «greca» di ordine logico e di ordine reale.....	5
5. Il formalismo platonico.....	6
6. Il monismo latente della tradizione platonica.....	7
7. La trascendenza pitagorica dell'Uno nella tradizione platonica.....	10
8. Trascendenza dell'Uno o trascendenza dell'esse?.....	10

Principali interpretazioni di Platone

Secondo un noto schema possiamo ricondurre le principali linee interpretative della filosofia di Platone a tre fondamentali direttrici:

1. quella tradizionale di coloro che considerano Platone come il filosofo che per primo avrebbe distinto in maniera netta e precisa il piano del sensibile (o del divenire) da quello dell'intelligibile (il mondo delle idee), in altri termini piano fisico e piano metafisico¹;

2. quella di chi insiste sul carattere «aperto», non dottrinale, della filosofia platonica quale si esprimerebbe nella struttura caratteristica del «dialogo» letterario, in continuità col carattere «maieutico» del filosofare socratico (cfr. *Teeteto* 148d-150d e la questione del ripudio della scrittura in *Lettera VII* 340c-341d, *Fedro* 274c-276a, ecc.)²;

3. quella della cosiddetta «scuola di Tubinga»³ secondo la quale l'innegabile «inconcludenza» dei dialoghi scritti che ci sono pervenuti non avrebbe un mero significato metodologico, ma alluderebbe a una preciso corpo di «dottrine non scritte», di cui ci ha lasciato testimonianza soprattutto Aristotele; dottrine che in definitiva confermerebbero, per altra via, l'immagine tradizionale di Platone come filosofo «dualista», ma che potrebbero illuminare anche, in parte, la lettura tendenzialmente «monista» che ne ha fatto la tradizione cosiddetta neoplatonica.

¹ Si tratta, in fondo, della continuazione dell'interpretazione classica che di Platone ha dato Aristotele, criticando la dottrina platonica delle idee intese come «universali separati» (cfr. *Metafisica*, A 6, A 9, M *passim*, N *passim*, Z). Come è noto, la si ritrova, sebbene ripresa in varia forma e sotto differenti angolazioni, nei classici studi platonici di Zeller (*Platonische Studien*, Tübingen 1839), di Lombardo-Radice (*Osservazioni sullo svolgimento della dottrina delle idee di Platone*, Firenze 1903), di Robin (*La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris 1908), di Ritter (*Neue Untersuchungen über Platon*, München 1910), di Taylor (*Plato. The Man and His Work*, London 1926), di Marino Gentile (*La dottrina platonica delle idee numeri e Aristotele*, Pisa 1930), di Stefanini (*Platone*, Padova 1932-35), di G. Reale (in *Storia della filosofia antica*, vol 2°, Milano 1984) ecc.

² Si tratta della tesi caratteristica, per esempio, della lettura che di Platone tende a dare Francesco Adorno, rifacendosi prevalentemente a quel filone che privilegia la dimensione politica del filosofo greco (cfr. *'Politèia' e politica in Platone*, intr. a *Platone. Dialoghi politici. Lettere*, Torino 1988; *La filosofia antica*, vol. 2°, Milano 1991, pp. 177-233; *Introduzione a Platone*, Bari 1992)

³ I testi da cui comunemente si fa cominciare questa linea di lettura sono, come è noto, quello di H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959 e quello di K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963. Per un quadro d'insieme di questa linea di lettura, a cui si è di recente accostato anche Giovanni Reale, cfr. F. Franco-Ripellini, *Gli 'àgrapha dōgmata' di Platone: la loro recente ricostruzione e i suoi presupposti storico-filosofici*, «Acme», 1973.

Prospettiva generale di Fabro

E' interessante notare come Cornelio Fabro, che non ha dedicato alcun lavoro monografico ai problemi dell'interpretazione platonica come tale, là dove si misura con questi problemi, specialmente per fondare la sua lettura di S. Tommaso, sviluppi una lettura di Platone e del platonismo piuttosto originale e notevole.

L'interesse di Fabro, come si sa, è quello di dimostrare come S. Tommaso, soprattutto in virtù dell'idea di Dio come Colui che partecipa alle creature l'*actus essendi*, oltre che fornire al Cristianesimo la filosofia di cui ha bisogno, sia anche pervenuto alla sola possibile sintesi razionale delle tradizioni platonica e aristotelica⁴.

In particolare S. Tommaso, che è essenzialmente un aristotelico, attingerebbe alla tradizione platonica quanto basta per integrare Aristotele con una serie di approfondimenti e distinzioni, primi fra tutti quelli che scaturiscono dal concetto di *partecipazione*⁵, che consentirebbero di fondare il creazionismo cristiano.

Proprio per comprendere e valorizzare il «geniale» reimpiego che l'Angelico fa del «materiale» platonico e neoplatonico Fabro, soprattutto nel fondamentale lavoro *Partecipazione e causalità* del 1960, non può esimersi dal fornire una sua interpretazione di Platone e del platonismo.

Prospettiva generale dell'interpretazione platonica di Fabro

Fabro - e non potrebbe essere altrimenti se si riflette all'epoca e al contesto in cui egli ha pensato e scritto - muove dalla lettura che abbiamo indicato come «tradizionale» (o aristotelica)

⁴ Cfr. *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milano 1960, p. 318 e passim. Cfr. anche *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, Milano 1983, p. 114-15: «La sintesi tomistica [...] accoglie il nucleo metafisico della trascendenza platonica (nozione di creazione, composizione di esse e di essenza, teoria dell'analogia) che viene salvata con l'atto dell'immanenza aristotelica».

⁵⁵ Cfr. *Partecipazione e causalità*, cit., p. 130: «Quali che possano essere le oscurità, flessioni, contraddizioni, ecc. del pensiero di Platone e dello sviluppo del platonismo, sta il fatto che la sua intuizione fondamentale della *partecipazione* ha resistito a tutti gli attacchi e rimane ancor oggi, dopo il pensiero moderno [...] l'unica formula per esprimere il rapporto delle parti al Tutto, del finito all'Infinito, degli esistenti all'Essere stesso. Così è proprio mediante la nozione di partecipazione che può essere salvato, e teoreticamente riconosciuto e fondato, lo stesso atto aristotelico: è ben questo precisamente quel che ha fatto San Tommaso». Il significato dell'impiego tomistico della nozione platonica di partecipazione come integrazione della causalità aristotelica è ribadito da Fabro nell'*Introduzione a San Tommaso*, cit., p. 21 e soprattutto p. 76.

di Platone, ossia quella che ne fa il filosofo che per primo avrebbe distinto in maniera radicale il piano del sensibile (o del divenire) da quello dell'intelligibile⁶.

A Fabro, tuttavia, non sfugge affatto il carattere «aperto» e «problematico» della scrittura platonica⁷. Sembra, anzi, che Fabro, sensibile a quella sorta di sollecitazione «maieutica» che il dialogo platonico non cessa di suscitare attraverso i millenni, sia stato indotto a cimentarsi a propria volta originalmente, sebbene dal proprio rigoroso punto di vista tomistico, col dettato platonico, fino al punto da essere quasi costretto a produrre una propria significativa, anche se non sistematica, interpretazione di Platone e del platonismo. Riflettendo, infatti, da un lato, sulla nozione heideggeriana di «oblio dell'essere», oblio che risalirebbe proprio a Platone e ai «sistemi socratici»⁸, e, dall'altro lato e soprattutto, sul superamento, operato proprio da S. Tommaso, di certo «formalismo scolastico delle essenze», interpretato come eredità del «platonismo», Fabro, forse inavvertitamente, sembra andare al di là della lettura tradizionale di Platone, cogliendo - anche se talora a fini apparentemente solo «polemici» - l'unità di una tradizione «platonica» che risalirebbe - in qualche misura - a Parmenide e ai presocratici (in particolare ad Anassagora⁹) e che sfocerebbe nel neoplatonismo per arrivare fino agli Arabi e ad Avicenna (o addirittura a Cusano e a molti moderni).

E' interessante osservare, in particolare, come Fabro, pur riprendendo da Aristotele, tramite S. Tommaso, l'idea di un (aporetico) dualismo platonico (o del χωρισμος tra mondo intelligibile e mondo sensibile¹⁰), metta in luce: 1) da un lato il sotterraneo, sottile «monismo» che pervade la tradizione platonica a partire dall'idea parmenidea di «unità dell'essere»; 2) dall'altro lato l'imprescindibilità, per questa stessa tradizione, del rinvio a quella sorta di architrave trascendente che è rappresentata dall'Uno o dal Bene, come qualcosa che è di al di là dell'essenza¹¹.

⁶ Cfr. *Partecipazione e causalità*, cit., p. 102: «Per Platone [...] essere forma [corrisponde] ad essere Idea ovvero universale separato, così che c'è incompatibilità assoluta tra essere e divenire [...]. Il dramma del platonismo è nell'impossibilità di arrivare a una determinazione positiva del rapporto di partecipazione sia dall'alto al basso, fra l'universale e il singolare, come dal basso all'alto fra gli stessi universali, ciò che ha portato alla critica aristotelica». Cfr. anche p.e. *Percezione e pensiero*, Brescia 1962², p. 508, in cui Fabro parla di un «rigido dualismo di fenomeno e noumeno» che accomunerebbe Platone e Kant. Vedi anche, ivi, p. 58, dove Fabro, a proposito dell'«anima» in Platone, arriva perfino ad attribuirle carattere «soprannaturale».

⁷ Cfr. *Partecipazione e causalità*, cit., p. 104: «Non è possibile prospettare il problema dell'essere nella selva tormentata dei testi platonici e la critica è ancora assai lungi da un accordo, che l'essenza stessa del platonismo sembra escludere per lasciare la ricerca e l'aspirazione sempre aperta».

⁸ Cfr. op. cit., p. 12 e ss.

⁹ Cfr. op. cit., pp. 399 ss.

¹⁰ Cfr. *Percezione e pensiero*, cit. p. 277: «Platone si era confinato nell'estrinsecismo trascendentale degli εἶδη χωριστά e si allontanava dalla pregnanza della realtà concreta»

¹¹ L'interpretazione «monista» di Platone non è, certo, di per sé nuova. Alla fine del secolo scorso, per esempio, riprendendo una chiave di lettura di Platone non ignota a certo neoplatonismo, G. Teichmüller scriveva i suoi *Studien zur Geschichte der Begriffe* (Berlin 1874) conferendo al pensiero platonico una caratteristica curvatura «spinozistica». A tale linea «immanentistica», che sarebbe stata ripresa in Italia da A. Guastalla (*Filosofia della metafisica*, Palermo 1895) e da altri, rispondeva polemicamente A. Chiappelli, *Della interpretazione panteistica di Platone* (Firenze 1881). Tuttavia l'originalità dell'interpretazione platonica di Cornelio Fabro, come subito vedremo, sembra consistere da un lato nel non ridurre Platone al puro monismo, salvando la trascendenza dell'Uno-Bene, dall'altro lato nel vincolare il «rischio» del monismo a un'insopprimibile «esigenza metafisica»

La corrispondenza «greca» di ordine logico e di ordine reale

Fabro, che cita ben a proposito il passo del poema di Parmenide secondo cui ciò che è «ciò in funzione di cui è il pensiero» («οὐνεκεν ἐστὶ νοημῶν»)¹², muove dalla constatazione - che gli deriva, in parte, dalla lettura neokantiana di Platone¹³ - che la corrispondenza concepita dai Greci di pensiero ed essere non ha affatto carattere idealistico, nel senso di soggettivistico¹⁴ (come potrebbe, invece, essere *ante litteram* - osserviamo - la nozione sofistico-protagorea dell'*homo mensura*), ma corrisponde all'esigenza originaria del pensiero di concepire come concepibile soltanto ciò che può essere riconosciuto «essere» e, viceversa, di concepire come «essente» soltanto ciò che può essere concepito. «Deve stare saldo», dichiara Fabro, «che per Platone, come già per Parmenide, se l'essere è per il pensiero, l'essere non è il pensiero, ma precisamente ciò per cui c'è pensiero [...]. Quindi: corrispondenza (e in questo senso identità «intenzionale») di essere e pensiero perché l'essere si manifesta unicamente al pensiero, mentre il divenire è lasciato alla sfera della *δοξα*»¹⁵.

Si tratta di un'esigenza che Fabro riconosce insopprimibile, «dell'esigenza stessa che deve rendere possibile il filosofare e il sapere in generale»¹⁶.

Tale esigenza, espressa originariamente da Parmenide, è ripresa da Platone e mantenuta in tutta la tradizione che da lui prende il nome. «Si può riconoscere che il neoplatonismo ha riscoperto Parmenide ed ha esplicitamente riconosciuto nella sua speculazione sull'essere il *nucleo genetico del platonismo speculativo* o di quella che può dirsi la *speculazione pura*, la *filosofia assoluta*, ch'è la *metafisica* semplicemente»¹⁷.

Fabro, quindi, se da un lato, come abbiamo anticipato, avendo di mira l'esigenza tomistica di rendere ragione del motivo biblico della *creatio ex nihilo*, avverte i *rischi* di «monismo», dunque di «panteismo», impliciti in questa risoluzione dell'essere, come unità, nel pensiero, dall'altro lato riconosce all'*intentio* platonica, se così si può dire, un valore assoluto nella misura in cui corrisponde all'«esigenza metafisica fondamentale» (ossia quella di render ragione dell'«unità dell'essere»).

fondamentale» del pensiero filosofico, quella che, facendo dell'essere «ciò in funzione di cui» è il pensiero, *può* condurre alla riduzione dell'essere a pura forma.

¹² B 8, 34, cfr. *Partecipazione e causalità*, cit., p. 106.

¹³ Fabro ha presente e cita più volte la fondamentale opera di P. Natorp, *Über Platons Ideenlehre* (II ed., Leipzig 1921) (cfr. *Partecipazione e causalità*, cit., p. 108, p. 242 e *passim*), anche se se ne distanzia per quanto riguarda il nucleo centrale della sua interpretazione.

¹⁴ «Non senza ragione il Natorp, molto prima di Heidegger, ha sostenuto che questa prima determinazione dell'essere in Parmenide e Platone prescinde dall'opposizione o antitesi di oggettività e soggettività; essa è l'ambivalenza o correlazione di essere e pensiero semplicemente in quanto dice: 'Il pensiero non è senza l'essere', espressione che non va fraintesa nell'altra: 'L'essere non è senza il pensiero'» (*Partecipazione e causalità*, cit., p. 107).

¹⁵ *Partecipazione e causalità*, cit., p. 106.

¹⁶ Op. cit., p. 98.

¹⁷ Op. cit., p. 93. Si tratta di un'istanza, quella della corrispondenza di *αληθεια* e di *ον*, che, peraltro, non è sostanzialmente, per Fabro, più di Platone di quanto non sia di Aristotele, cfr., *ivi*, p. 102.

Il formalismo platonico

La tesi di fondo di Fabro può essere riassunta con le sue parole: «E' quest'esigenza dell'unità dell'essere ovvero dell'appartenenza essenziale fra *ον*, *εν νοος* e *αληθεια* che pone l'esigenza metafisica fondamentale allora come oggi: essa [...] viene affievolita nei sistemi socratici di Platone e Aristotele, ma viene ripresa dai sistemi platonici e trova la sua problematica più matura, rispetto alle istanze del pensiero classico, nella metafisica tomistica della partecipazione»¹⁸.

Quale il senso dell'affievolimento dell'esigenza metafisica fondamentale che, secondo Fabro, si registrerebbe in Platone e Aristotele?

Fabro, come è noto, muove dal presupposto che «'essere' semplicemente come 'non essere' semplicemente (*esse vel non esse sine addito*), tanto per il pensiero greco come per il pensiero moderno sono espressioni vuote»¹⁹. Il termine «essere», infatti, in queste tradizioni, è inteso sempre come fungente da predicato, dunque in senso logico o, comunque, formale. In particolare per Platone, come per Aristotele, secondo Fabro, «*λ'ειναι* è un *adiacens* rispetto all'*ουσια* e non ha rilevanza metafisica propria»²⁰.

Nel caso particolare di Platone, nonostante la sua fondamentale «fedeltà al principio parmenideo dell'Unità dell'essere»²¹, «è difficile [...] - pur riconoscendo il merito delle recenti indagini filologiche - nelle laboriose e sempre discusse diatribe platoniche sull'essere, *andar oltre al significato di essere come 'predicato'*»²². In Platone «l'essere [...] è definito o indicato sempre in funzione del conoscere: l'essere è 'ciò di cui si può dire che è' (*το λεγομενον ειναι* ovvero *ο λεγεται ειναι* del *Filebo*: 16 c) ed ha l'espressione equivalente [...] nell'espressione del *Parmenide* (162 c) di *ουσιας μετεχειν* che significa *εχειν αυτο ουτως ως λεγομεν*»²³. «Platone si era fissato tutto nella forma»²⁴.

La torsione «formalistica» impressa da Platone e dalla sua scuola alla pur fondamentale corrispondenza tra ordine logico e ordine reale importa, in particolare, che «per il platonismo la causalità si risolve in una rete di rapporti di inclusione e di appartenenza intrinseca così che la causalità converge tutta sull'intelligibilità»²⁵. «Nel platonismo [...] per l'intelletto nulla diviene ma tutto è, secondo l'esigenza dell'essere parmenideo più o meno differenziato per gradi d'intelligibilità così che l'intelletto non ha che da discendere secondo rapporti formali, come in una tavola pitagorica»²⁶. Fabro legge dunque il platonismo, in tutto il suo sviluppo storico, come sviluppo di una «teoria geometrica della causalità, nella quale i caratteri dell'emergenza

¹⁸ Op. cit., pp. 71-72.

¹⁹ Op. cit., p. 22.

²⁰ Op. cit., 101-102.

²¹ Op. cit., p. 24.

²² Op. cit., p. 24.

²³ Op. cit., p. 105.

²⁴ *Percezione e pensiero*, cit., p. 307. All'interpretazione dell'essere platonico come identico alla pura forma Fabro si attiene ancora in *L'alienazione dell'occidente. Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, Genova 1981, p.13.

²⁵ *Partecipazione e causalità*, cit., p. 94.

²⁶ Op. cit., p. 94.

formale diventano fondamento e impulso della produzione reale a seconda che l'occhio interiore della mente risale dai molti all'Uno o discende dall'Uno ai molti»²⁷.

A Fabro non sfugge tuttavia che, nonostante la torsione formalistica di cui si è detto, «se l'esigenza dell'essere è chiara, la determinazione del medesimo resta *aperta* ed essa costituisce appunto il compito della dottrina delle Idee. Quindi né il dogmatismo assoluto di Parmenide, né lo scetticismo universale del sofista Antistene, ma '*ricerca*' (ζητησις) dell'essere della verità delle cose»²⁸.

Il monismo latente della tradizione platonica

Ora, come si è visto, se si presuppone la radicale appartenenza di λογος ed essere, che risale a Parmenide ed Eraclito, non è possibile sfuggire all'esigenza di pensare l'essere come *uno*, nel senso del solo possibile oggetto del pensiero.

Tuttavia, questa esigenza metafisica fondamentale, che Fabro riconosce e valorizza, può sfociare, sembra suggerire Fabro, in un radicale monismo metafisico se, come nella tradizione platonica, ci si ostina a intendere l'essere soltanto come *forma*.

Nell'acuta analisi che conduce, a più riprese, del *Sofista*, Fabro mostra le conseguenze del «formalismo» platonico. Platone «arriva alla formula insospettata, anche se coerente col suo ontologismo formale, che *l'essere non è il partecipato ma il partecipante*»²⁹. «L'essere sta bensì al vertice delle predicazioni ma in quanto diventa l'onnipartecipante e non l'onnipartecipato»³⁰. Fabro, in altre parole, si accorge che a Platone non sta tanto a cuore il primato dell'essere sul molteplice, quanto la deduzione del molteplice dall'Uno, deduzione che passa necessariamente per l'implicazione reciproca di essere e non essere, inteso quest'ultimo come *altro* dall'essere.

Questo «altro» sono, in primo luogo, i generi sommi e le diverse idee³¹. Non solo e non tanto, dunque, le diverse idee partecipano dell'essere, quanto l'essere, come *forma*, «si frange», per così dire, *necessariamente* in «altro», *partecipando* di moto e quiete, identico e diverso ecc.

In secondo luogo, inoltre, questo «altro» corrisponde alla sfera del divenire e dell'esperienza. Fabro rileva come, distinguendo da το μηδαμως ον, ossia da ciò che non è in alcun modo, il semplice μη ον, ossia ciò che non è (= è altro), Platone, nel *Sofista*, metta in luce quanto segue: «Il μη ον, come ετερον του οντος è riferito ad un altro, dal quale esso è diverso, ed è su questo

²⁷ Op. cit., p. 92.

²⁸ Op. cit., p. 105.

²⁹ Op. cit., p. 109.

³⁰ Op. cit., p. 111.

³¹ E' notevole che Fabro, forzando la lettera del testo platonico, estenda logicamente la «maglia dei rapporti formali, nei quali il *Sofista* persegue l'analisi della prima definizione dell'essere come δυνάμις dai cinque «generi sommi» a «qualsiasi altra coppia di contrari», alle «molteplici forme d'identico e diverso (giusto e non giusto, bello e non bello)» (*Partecipazione e causalità*, cit., pp. 109-110).

piano che *l'apparire, tutta la sfera dell'esperienza è indicante rispetto all'altro dall'essere*³², il che significa: il non essere come altro dall'essere indica, esprime la sfera dell'esperienza. Ora, dopo aver ricordato che «nel pensiero greco fino al Neoplatonismo *l'infinito* ha significato in prevalenza *privativo* e non negativo»³³, Fabro può facilmente dimostrare che per tutto il platonismo la sfera «infinita» del divenire, dell'esperienza, del molteplice³⁴ rinvia senza residui (come suo «altro») a quella dell'essere, inteso, a sua volta, in senso puramente formale. Fabro, così, può mostrare come, in qualche misura, la sfera dell'esperienza, come «fugace parvenza»³⁵, faccia tutt'uno con il mondo dell'idee o dell'intelligibile, di cui è ombra, diluizione. Come si vede, la coappartenza non solo dell'Uno e del molteplice, ma anche dell'eterno e del divenire, nella *συμπλοκη* platonica così interpretata e radicalizzata, ci conduce alla porte del monismo.

Nel *Parmenide* la prospettiva che Fabro delinea nella sua lettura del *Sofista* è ancora più esplicita. Platone rovescia la prospettiva del poema eleatico collocando l'Uno, piuttosto che l'essere, in posizione dominante, allo scopo di riuscire in quello in cui Parmenide aveva fallito: la deduzione del molteplice.

«E' Platone che, mettendo in risalto la partecipazione dei Molti all'Uno, può promuovere nel suo pitagoreismo l'Uno a Primo metafisico e capovolgere così la primitiva posizione parmenidea con la formula: 'L'Uno abbraccia sempre l'essere e l'essere l'uno'»³⁶. Questa «subordinazione dell'ov all'ev proposta da Platone», per Fabro, è «mantenuta fedelmente dal neoplatonismo»³⁷. Ora, Fabro mostra come «il proposito ben chiaro che Platone ha» con questa promozione dell'Uno sia quello «di strappare l'Ente parmenideo tanto dalla sua unità chiusa come al suo immobilismo: la priorità metafisica dell'Uno sull'Essere gli facilitava notevolmente l'intento». Una delle conseguenze più importanti della dialettica del *Parmenide* è, infatti, la «proiezione dell'essere *nelle dimensioni del tempo*, del passato (*fu*) e del futuro (*sarà*) per cui si deve dire che *l'Uno partecipa al tempo perché partecipa all'essere*»³⁸

Insomma Fabro sembra alludere ad una possibile lettura di Platone, diversa da quella tradizionale che risale ad Aristotele ed è sostanzialmente accolta dallo stesso S. Tommaso che fa di Platone il campione del dualismo metafisico. Si tratta di una lettura originale, in linea con quell'«esegesi moderna» che «abbandona [...] il *χωρισμος* dell'interpretazione aristotelica della dottrina delle Idee» a favore di una concezione fondata sulla «dialettica di Tutto e parte»³⁹. «Il rapporto delle parti al Tutto diventa [...] lo schema e il tipo del rapporto dei molti all'Uno, *degli individui sensibili all'idea*»⁴⁰. «Platone», scrive ancora Fabro nelle sue osservazioni sul pensiero di E. Severino (1981), «ha fatto irrompere all'interno dell'Uno-Essere, salvandole all'*αληθεια*, le determinazioni che Parmenide aveva lasciato fuori come preda della *déoxa* del *nascere e del morire*»⁴¹.

³² *Partecipazione e causalità*, cit., pp. 22-23.

³³ *Ibidem*.

³⁴ In *Percezione e pensiero*, cit., p. 306, questo stesso *μη ον* del *Sofista* è ricordato come principio della «plurificazione» degli enti.

³⁵ Op. cit., p. 23.

³⁶ Op. cit., 95, *Parm.*, 142e.

³⁷ *Partecipazione e causalità*, cit., p. 95.

³⁸ Op. cit., p. 117.

³⁹ Cfr. op. cit., pp. 112-113.

⁴⁰ Op. cit., p. 113.

⁴¹ L'alienazione dell'occidente, cit., p. 12.

Tale lettura di Platone vi scopre i presupposti di quella riduzione senza residui, in senso monistico, dell'apparire all'essere, del divenire all'eterno, del molteplice all'uno (dove il secondo termine non indicherebbe, ovviamente, tanto il Dio Persona dei Cristiani, quanto l'εν και παν, dai presocratici ai romantici); riduzione che avrebbe costituito il programma del Neoplatonismo di tutti i tempi, culminante, si potrebbe dire (anche se Fabro ne tace), nelle conclusioni - almeno in apparenza - radicalmente panteistiche e immanentistiche di un Giordano Bruno o di uno Spinoza⁴².

E', in particolare, la problematicità dell'uso che Platone fa della nozione di causalità (e del connesso termine αιτια)⁴³ a far concludere a Fabro che «non si può certamente per Platone parlare di rapporti di produzione e di dipendenza reale, [...] neppure in senso proprio fra le Idee e le cose sensibili»⁴⁴. Siamo, dunque, in una prospettiva già prossima all'*acosmismo*, talora attribuito a certo neoplatonismo. Sembra che il platonico sia cieco nei confronti delle «cose», del «concreto», che gli pare un'illusione piuttosto che il frutto di una effettiva *produzione*, per non dire di una *creazione*. «In questa chiusura del tutto esplicita e confessa, almeno a partire da Platone, [a ciò che non sia conoscibile in termini rigorosamente scientifici come «universale»] consiste l'originalità e il limite del pensiero classico per il quale l'esperienza immediata ovvero il contatto e risveglio primo dell'essere alla coscienza è considerato come stadio provvisorio ed il suo contenuto come semplice materia rispetto a quella 'sintesi' di riflesso ch'è [...] l'unica portatrice di verità»⁴⁵.

Il passo in cui Fabro riassume nel modo più chiaro la sua (complessa) interpretazione di Platone e del platonismo in senso *quasi* monista merita di essere riferito per esteso: «Poiché il platonismo ha trasferito l'Uno di Parmenide nella struttura e nei rapporti delle forme ideali ed ha quindi conferito alla realtà, mediante l'inserzione della partecipazione, una struttura verticale; anche la causalità scende dall'alto e si raccoglie nell'effetto in un tessuto di rapporti collaterali concentrici che fanno la realtà di ogni cosa solidale col tutto. Veramente nella forma originaria del *separatismo* platonico verrebbe da pensare che le forme restino ciascuna per sé nella propria impenetrabile unità [...]. Ma la successiva trasformazione del separatismo nell'*emanatismo* portava alla *trasformazione della trascendenza nell'immanenza* ovvero al prolungamento della discesa verticale del reale *secondo linee infinite di presenza*. La conseguenza di tale evoluzione del nucleo platonico primitivo si manifesta in due principi complementari che hanno il favore della scolastica neoplatonica: *a*) il principio della continuità dei gradi ovvero della contiguità metafisica, e *b*) il principio della *compresenza (implicazione) del 'tutto in tutto'*»⁴⁶.

⁴² Si confronti, tuttavia, l'analisi che Fabro svolge della posizione di Cusano (in *Partecipazione e causalità*, cit., pp. 553 ss.), per molti aspetti assimilabile a quella di Bruno, anche se, ovviamente, di tutt'altra ispirazione sotto il profilo religioso.

⁴³ Cfr. *Partecipazione e causalità*, cit., pp. 118-123.

⁴⁴ Op. cit., p. 118.

⁴⁵ Op. cit., p. 104. Analoghe considerazioni sono svolte in *Percezione e pensiero*, cit., in cui Fabro a proposito dell'αναμνησις, platonica parla di un «oggettivismo assoluto» che «ritiene che il contenuto noetico» sia tale e quale appare immediatamente, essendo «sospesa ogni possibilità di sviluppo» della conoscenza (cfr. p. 391).

⁴⁶ *Partecipazione e causalità*, cit., pp. 264-65. Su quest'ultimo principio del παντα εν πασιν e sulle sue implicazioni *quasi* panteistiche cfr. anche ivi, pp. 315 ss. e pp. 399 ss.

La trascendenza pitagorica dell'Uno nella tradizione platonica

A Fabro, tuttavia, non sfugge la rilevanza che, nella ricostruzione «geometrico-pitagorica» del cosmo come $\pi\alpha\nu\tau\alpha \epsilon\nu \pi\alpha\sigma\iota\nu$, realizzata dai platonici, assume la nozione di Uno o Bene, come momento imprescindibile di una «trascendenza» che, in qualche modo, non può non riproporsi, quasi a «compensazione» della riduzione dell'esse a pura forma intelligibile delle cose.

«Un indizio di questo limite [cioè del fatto che per 'essere' Platone intenda sempre solo il predicato] - scrive Fabro - è la trascendenza che Platone, e con lui il platonismo, afferma del Bene e dell'Uno rispetto all'Essere e all'ente. Poiché l'essere costituisce la sfera del 'ciò che è qualcosa' (un cavallo, un pesce...), il Bene è sopra e al di là di ogni determinazione ($\epsilon\pi\epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\alpha \tau\eta\varsigma \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$)»⁴⁷.

Fabro, dunque, non nega lo sforzo platonico e neoplatonico di mettere a tema un «soggetto» assolutamente trascendente, rispetto a cui l'«essere» come forma (immanente) e predicato degli «enti» sarebbe derivato, ma sottolinea le conseguenze, soprattutto per la concezione cristiana, che derivano dall'interpretazione di tale «soggetto» trascendente come Uno piuttosto che come esse in senso tomistico.

Trascendenza dell'Uno o trascendenza dell'esse?

La differenza tra la soddisfazione parmenidea prima, (neo)platonica poi, dell'«esigenza metafisica fondamentale» dell'unità dell'essere, da un lato, e la soluzione tomistica, dall'altro lato, appare a Fabro netta e decisiva. Per la tradizione che da Parmenide conduce al Neoplatonismo di ogni tempo «soltanto nei molti (*entia*) c'è l'Uno (*esse*), soltanto mediante l'Uno sono i molti. Nel mondo reale sembra che tutto cambi, ma non è così: cambiano gli enti, ma l'essere non cambia; poiché anche se un popolo o un uomo diventa felice e un altro miserabile, la felicità rimane sempre felicità e la miseria miseria [...] Gli enti non sono nulla senza l'esse; e l'esse che cos'è senza gli enti? Nella diversa risposta a questa domanda sta la diversità fra la metafisica classica e la filosofia dell'immanenza in generale, rispetto alla filosofia cristiana che afferma l'assoluta trascendenza di Dio»⁴⁸.

Ciò che rende impossibile alla tradizione classica, in generale, dunque sotto questo profilo sia platonica, sia aristotelica, mettere a tema in modo convincente, dal punto di vista cristiano, la trascendenza di Dio è, per Fabro, soprattutto l'«ostinazione», si direbbe, con cui i Greci hanno

⁴⁷ Op. cit., p. 24.

⁴⁸ Op. cit., pp. 71-72.

pensato l'essere piuttosto come «predicato» che come «soggetto»; come «forma» degli enti piuttosto che come causa o atto della loro esistenza.

S. Tommaso introducendo il concetto di *esse* intensivo riuscirebbe a rendere conto, meglio di ogni altro filosofo cristiano, della biblica *creatio ex nihilo*⁴⁹, oltre che della peculiare rivelazione che Dio fa di Sé quando, nell'*Esodo*, si fa presente a Mosé dicendo: «Sono Colui che sono»⁵⁰.

Non è possibile, in questa sede, discutere le conclusioni a cui Fabro è giunto dopo anni di studi appassionati, fecondi e originali, soprattutto dei testi di S. Tommaso. Sorgono, piuttosto, naturali alcune domande, relativamente a certi aspetti della sua lettura di Platone, che sarebbe stato bello poter porre, non tanto ai testi che Fabro ci ha lasciato, che «se li interroghi, tengono un maestoso silenzio»⁵¹, quanto a Fabro vivente.

Come distinguere, in modo rigoroso, il «cattivo» formalismo platonico dalla «buona» corrispondenza tra ordine del pensiero e ordine della realtà, su cui si fonda la fondamentale esigenza metafisica che Fabro riconosce e di cui egli vuole massimo interprete S. Tommaso?

Anche nella prospettiva «buona» di Parmenide vi è, infatti, per Fabro, un'identità «intenzionale» di pensiero ed essere. Se pensare significa «attribuire predicati» a ciò che a cui si pensa, il «formalismo» e il «realismo assoluto»⁵² che Fabro imputa a Platone sembrano tutt'uno con la giusta esigenza metafisica che essi sottendono. Come distinguere effettivamente questa esigenza da quei modi di corrisponderle?⁵³

In che misura la trascendenza neoplatonica dell'Uno non potrebbe essere un altro modo, sostanzialmente equivalente all'esse tomistico, per pensare la Trascendenza (e la libertà che vi corrisponde), posto che «essere» per i neoplatonici non ha lo stesso significato che per S. Tommaso, ma indica appunto soltanto «avere un'essenza»?

Del resto il significato del platonismo in generale per l'interpretazione filosofica del Cristianesimo, come non è sfuggito a S. Tommaso, non è sfuggito neppure a Fabro che ha scritto: «E se è vero che i Platonici si sono arrestati alla conoscenza del Verbo, secondo la nota testimonianza di Sant'Agostino, e non hanno conosciuto il suo abbassamento nell'Incarnazione, non è men vero che nessuna filosofia, né prima né poi, ha visto più a fondo nell'essenza divina come la Bontà pura a cui l'uomo è precisamente debitore non soltanto dell' 'eccesso' della creazione ma dell' 'eccesso' ben più grave e doloroso per Dio stesso (se così si può dire) della Incarnazione. Soltanto l'amore è capace di eccessi e l'Amore infinito si manifesta con eccessi d'infinita comunicazione e misericordia ed è stato Platone, prima di Aristotele, ad affermare che

⁴⁹ Cfr. op. cit., p. 98.

⁵⁰ Exod., 3, 14; cfr. *Partecipazione e causalità*, cit., p. 98.

⁵¹ *Fedro*, 275 d.

⁵² Cfr. *Partecipazione e causalità*, cit., p. 287.

⁵³ Naturalmente si può impostare la risposta a questa domanda, invocando proprio la soluzione che S. Tommaso ha dato del problema, escludendo la possibilità di una conoscenza immediata della realtà ed ammettendo piuttosto uno *sviluppo* immanente nell'atto conoscitivo (processo di astrazione con quanto implica). Nella citata *Introduzione a San Tommaso*, p. 107, Fabro ricorda, in particolare, che «col concetto dell'atto [...] San Tommaso può demolire il principio fondamentale del realismo esagerato» (come qui denomina ciò che altrove, come si è visto, Fabro chiama «realismo» od «oggettivismo assoluto» platonico). Il problema, però, se accettiamo questa soluzione, si sposta su quello proposto di seguito, relativo alla possibile funzione che nello stesso platonismo può assolvere l'idea di Uno come *atto* che trascende perfino l'essere (formale).

‘Dio non è invidioso’»⁵⁴. «E’ a Platone che si deve il primo barlume teoretico della verità della creazione, mentre per Aristotele la materia era proclamata ingenita e senza principio»⁵⁵.

Che dire, infine, della problematica platonica relativa non tanto a presunte «dottrine» non scritte, quanto a una «conoscenza» che non può essere frutto né di letture, né dell’ascolto di lezioni per pochi iniziati, ma solo del dialogo incessante e di una vita in comune (συζήν), di cui si parla nella Lettera VII⁵⁶?

Vi si allude a una conoscenza che non sembra affatto riducibile alla *forma* a cui un *predicato* può tentare di ridurre un *soggetto*, per esempio dentro una definizione. Sembra piuttosto trattarsi di qualcosa che si può attingere solo nell’*istante* (εξαιφνης). Certo, per impiegare le parole di Fabro riferite al passo in cui Platone tocca il tema dell’istante nel *Parmenide*, Platone, forse per avere toccato il limite a cui il sapere umano può giungere, di fronte all’esigenza «di fondare la realtà dell’istante», «si ferma ancora proprio quando urgeva l’istanza suprema»⁵⁷.

⁵⁴ *Partecipazione e causalità*, cit., pp. 128-129.

⁵⁵ Op. cit., p. 128.

⁵⁶ Cfr. 340c-341d.

⁵⁷ *Partecipazione e causalità*, cit., p. 117.