



studi e testi

STRAUSSIANA

collana diretta da

Carlo Altini, Raimondo Cubeddu, Giovanni Giorgini

Comitato di redazione

Mauro Farnesi Camellone, Alberto Ghibellini,

Marco Menon, Davide Monaco

Leo Strauss

Al-Fārābī

La filosofia politica nell'Islam medievale

a cura di
Carlo Altini



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

Edizioni originali:

Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbi,
in «Revue des Études Juives», C (1936), pp. 1-37
© Copyright *Revue des Études Juives*

Farabi's Plato, in *Louis Ginzberg Jubilee Volume*,
edited by S.W. Baron, American Academy for Jewish Research, New York 1945, pp. 357-393
© Copyright American Academy for Jewish Research

How Fârâbi Read Plato's «Laws», in *Mélanges Louis Massignon*,
Institut Français de Damas, Damas 1957, vol. III, pp. 319-344
© Copyright *Institut Français du Proche-Orient*

Traduzione di Stefano Suozzi

© Copyright 2019

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa
info@edizioniets.com
www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675316-8

Introduzione

LA FILOSOFIA, OVVERO LA FELICITÀ DELLA VITA TEORETICA. LEO STRAUSS LETTORE DI AL-FĀRĀBĪ

di *Carlo Altini*

Nascondi ciò che sono
e aiutami a trovare la maschera
più adatta alle mie intenzioni.

W. Shakespeare, *La dodicesima notte*

Lo storico della filosofia ha un raro privilegio: dialogare con i filosofi del passato, ascoltando le loro voci e facendo rivivere i loro pensieri. Non si tratta di un privilegio ignoto ai classici, che lo hanno sempre considerato come una forma di felicità. Machiavelli, per esempio, nella sua lettera a Francesco Vettori del 10 dicembre 1513, ne era ben consapevole: «Venuta la sera, mi ritorno a casa ed entro nel mio scrittoio; e in sull'uscio mi spoglio quella veste cotidiana, piena di fango e di loto, e mi metto panni reali e curiali; e rivestito condecendentemente, entro nelle antiche corti delli antiqui huomini, dove, da loro ricevuto amorevolmente, mi pasco di quel cibo che solum è mio e ch'io nacqui per lui; dove io non mi vergogno parlare con loro e domandarli della ragione delle loro azioni; e quelli per loro humanità mi rispondono; e non sento per quattro hore di tempo alcuna noia, sdimentico ogni affanno, non temo la povertà, non mi sbigottisce la morte: tutto mi transferisco in loro». Anche Leo Strauss – che in realtà è uno storico della filosofia *sui generis* – ne è consapevole. E la stessa consapevolezza dovrebbe essere presente nei lettori di Strauss che, attraverso le sue opere, possono ascoltare le voci di Platone e Hobbes, Tucidide e Spinoza, Senofonte e Maimonide, all'ombra della loro saggezza. Tra le voci dei filosofi che Strauss riporta al nostro ascolto c'è anche quella di Abū Naṣr Muḥammad Ibn Muḥammad al-Fārābī. È sorprendente, e affascinante, leggere le pagine di un filosofo ebreo tedesco del Novecento – emigrato negli Stati Uniti – che, per cercare di rispondere alla crisi del mondo moderno (e dell'ebraismo nella modernità), cerca una via di uscita attraverso le pagine di un filosofo ebreo del Medioevo (Mošeh ben Maimon: Maimonide), allievo indiretto di due filosofi greci (Platone e Aristotele) letti attraverso la mediazione di un

filosofo arabo (al-Fārābī), di cui l'autore della *Guida dei perplessi* (*Moreh Nevukhim*) si considera 'erede', come riferisce esplicitamente in una sua lettera a Šemu'el Ibn Tiḥon. In questo incrocio di figure, temi, epoche e problemi risiede la complessità che si pone al lettore contemporaneo di Strauss, e allo storico della filosofia in generale.

L'incontro di Strauss con al-Fārābī non è casuale, perché affonda le proprie ragioni nel percorso filosofico che, fin dagli anni Venti, il giovane filosofo tedesco elabora criticamente nei confronti del problema teologico-politico nella modernità e che trova una prima dislocazione teorica nei suoi volumi *Die Religionskritik Spinozas* (1930) e *Philosophie und Gesetz* (1935). Questi volumi – così come *The Political Philosophy of Hobbes* (1936) – si presentano apparentemente come ricerche di storia della filosofia mentre in realtà sono caratterizzati da un'autonoma linea interpretativa filosofica e politica sul moderno che rifiuta di accettare il relativismo cui conduce, secondo Strauss, la trasformazione del razionalismo moderno in storicismo, cioè in moderna sofistica. Il bersaglio della critica straussiana è unico e molteplice allo stesso tempo: è la filosofia moderna nelle sue molteplici forme (da Spinoza a Kant, da Descartes a Hegel, da Hobbes a Heidegger). Consapevole della crisi irreversibile del moderno – plasticamente rappresentata dalla diagnosi di Spengler – e consapevole che è irrealizzabile un ritorno all'ortodossia religiosa (sia essa ebraica o cristiana), Strauss si chiede quale razionalismo è possibile dopo Nietzsche. Il merito – il grande merito – del Nietzsche di Strauss è stato quello di aver fatto *teoreticamente* collassare l'illuminismo (sia quello radicale della linea Descartes-Hobbes-Spinoza, sia quello moderato della linea Mendelssohn-Cohen) spingendo alle estreme conseguenze gli esiti del criticismo kantiano e togliendo ogni residua dignità teoretica al romanticismo: *dopo* Nietzsche – sul piano razionale, teoretico – non è più possibile il 'ritorno' all'ortodossia e non è più possibile la difesa dell'illuminismo. Naturalmente Nietzsche non rappresenta una risposta, agli occhi di Strauss, sul piano teologico-politico – in quanto il nichilismo fornisce il terreno di sviluppo del totalitarismo – ma certamente determina almeno la possibilità di chiarire le ragioni fondative della crisi – non occasionale, bensì necessaria – della filosofia moderna. Da questo punto di vista, il Nietzsche di Strauss può essere definito un 'kantiano' radicale che smaschera sia ogni illusione illuministica di filosofia della storia (e di possibilità del progresso), sia ogni illusione neokantiana sul legame tra etica e teoria della conoscenza, rendendo pertanto impossibile – con le categorie della filosofia moderna – la costruzione di un'etica razionale.

Ma se Strauss accetta le conclusioni teoretiche ed epistemologiche del nichilismo 'kantiano' di Nietzsche, egli non può accettare il nichilismo sul piano

teologico-politico. Se il nichilismo è l'esito necessario – sul piano teoretico – del razionalismo moderno, altrettanto non può esserlo sul piano della vita socio-politica, pena la fine di ogni possibilità di consorzio umano: l'onestà intellettuale nietzscheana non conduce a una nuova forma di razionalismo, ma solo a nuove forme di nichilismo politico e di decisionismo i cui nefasti esiti sono all'opera nell'Europa tra le due guerre. La risposta a Nietzsche non si trova dunque, per Strauss, nel recupero della *storicità* della tradizione hegeliana o nei *valori* della filosofia della cultura di matrice neokantiana e liberale, e neppure nella questione dell'*esistenza*, posta dal Nuovo Pensiero, sia nella sua forma 'ebraica' (Rosenzweig) che nella sua forma 'tedesca' (Heidegger). Attraverso la lezione di Nietzsche, che demolisce il razionalismo moderno, Strauss apre la strada per il recupero di un'altra forma di razionalismo, quello *premoderno*, rappresentato da Maimonide e dai suoi maestri arabi (in particolare al-Fārābī) e greci (in particolare Platone). È una strada che ha i connotati di una ricerca storico-filosofica la cui rilevanza è però filosofica (e filosofico-politica) *tout court*: i presupposti moderni, il cui fallimento è stato svelato da Nietzsche, possono essere resi inoperanti attraverso un processo di «decostruzione» storica. In questo modo Strauss trasforma un problema *filosofico* in un problema *storico-filosofico*, e viceversa, costruendo pertanto, esplicitamente, un modello filosofico di storia della filosofia. La rivisitazione del conflitto tra razionalismo illuministico e ortodossia religiosa che ha caratterizzato l'età moderna mostra, agli occhi di Strauss, l'insostenibilità *teoretica* di entrambe queste posizioni: infatti, mentre la critica 'difensiva' dell'illuminismo coglie l'insufficienza dell'ortodossia (le cui verità possono essere credute, ma non *conosciute*), la critica 'positiva' dell'illuminismo si dimostra incapace di costruire un sistema di spiegazione 'comprensiva' del mondo. Di fronte a Strauss non si pone dunque l'alternativa tra fede e scetticismo, perché questa alternativa, l'unica possibile fino a quando si resta fedeli ai presupposti moderni, non offre alcuna soluzione razionalmente sostenibile. Visto che la critica 'difensiva' dell'illuminismo coglie l'insufficienza teoretica dell'ortodossia, l'illuminismo è necessario; ma l'illuminismo non è autosufficiente, come dimostra la crisi della modernità. L'illuminismo non è però solo quello post-cartesiano: esistono altre forme di illuminismo, in particolare quello dei filosofi greci e quello dei filosofi ebraici e islamici del Medioevo, allievi dei filosofi greci, i cui modelli possono essere di grande utilità per superare la crisi moderna. Non si tratta per Strauss di 'ripetere' nostalgicamente l'antichità o di fare ritorno ai modelli della *polis* e della Legge rivelata, ma di ricostruire un modello di razionalismo, un nuovo illuminismo, attraverso cui sia possibile – per noi *moderni* – uscire dal relativismo e dal nichilismo verso cui ha condotto la filosofia moderna. Nella formulazione che

Strauss fornisce di questo problema, allo scopo di trovare una risposta tanto al razionalismo moderno quanto all'ortodossia religiosa, il suo primo punto di riferimento – grazie ai suoi studi giovanili su Spinoza – diventa il razionalismo premoderno di Maimonide, attraverso cui si apre la strada per il ritorno alla filosofia classica, a Platone in particolare, *via* al-Fārābī.

Al-Fārābī non è l'autore più presente nella bibliografia straussiana, centrata in particolare sui 'maestri' Platone, Senofonte e Maimonide e sui 'nemici' Machiavelli, Hobbes e Spinoza. Nonostante ciò, non sono pochi i testi che Strauss dedica al filosofo arabo¹ e non è secondario il ruolo che gli assegna nella storia della filosofia politica² visto che, di fatto, al-Fārābī è l'autore che 'traduce' la filosofia politica platonica nel mondo della religione rivelata senza perderne le specificità teoretiche: al-Fārābī rappresenta pertanto un momento centrale nella storia della filosofia, più importante, nella lettura straussiana, di Ibn Sīnā (Avicenna) e di Ibn Rušd (Averroè), sia come fondatore della filosofia nel mondo islamico, sia come interprete di Platone e di Aristotele (oltre che come maestro di Maimonide). Le letture farabiane di Strauss mostrano una sostan-

¹ Cfr. L. STRAUSS, *Maimunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen*, in «Le Monde Oriental», XXVIII (1934), pp. 99-139; *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Schocken Verlag, Berlin 1935; trad. it. *Filosofia e Legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori*, a cura di C. ALTINI, Giuntina, Firenze 2003; *Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fārābī*, in «Revue des Etudes Juives», C (1936), pp. 1-37 (questo saggio è tradotto nel presente volume con il titolo *Alcune osservazioni sulla scienza politica di Maimonide e di al-Fārābī*); *Eine vermisste Schrift Farabis*, in «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», LXXX/1 (1936), pp. 96-106; *Farabi's Plato*, in *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, ed. by S.W. BARON, American Academy for Jewish Research, New York 1945, pp. 357-393 (tradotto nel presente volume con il titolo *Il Platone di al-Fārābī*); *Persecution and the Art of Writing*, Free Press, Glencoe 1952; trad. it. *Scrittura e persecuzione*, a cura di G. FERRARA e F. PROFILI, Marsilio, Venezia 1990, *passim*; *How Fārābī Read Plato's «Laws»*, in *Mélanges Louis Massignon*, Institut Français de Damas, Damas 1957, vol. III, pp. 319-344; poi in L. STRAUSS, *What is Political Philosophy?*, Free Press, Glencoe 1959, pp. 134-154 (tradotto nel presente volume con il titolo *Come al-Fārābī interpreta le «Leggi» di Platone*). Brevi citazioni e discussioni dell'opera di al-Fārābī sono presenti anche nei saggi *Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimunis*, in «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», LXXXI (1937), pp. 93-105; *On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching*, in *Isaac Abravanel. Six Lectures*, ed. by J.B. TREND, H. LOEWE, Cambridge University Press, Cambridge 1937, pp. 93-129; *How to Study Medieval Philosophy*, [1944], ed. by D. BOLOTIN, CH. BRUELL, in «Interpretation», XXIII/3 (1996), pp. 319-338; trad. it. *Come avviare lo studio della filosofia medievale*, in L. STRAUSS, *Gerusalemme e Atene*, Einaudi, Torino 1998, pp. 249-270. Oltre a questi testi, nel fondo dedicato agli *Strauss Papers* alla Library of the University of Chicago sono presenti altri materiali (appunti per i corsi universitari e materiali di lavoro per i saggi editi), catalogati nelle seguenti sezioni: Subseries 2, box 16, folder 3; Subseries 4, box 18, folder 17; Subseries 4, box 20, folder 14. – Si segnala che tutti i saggi dei quali non viene citato l'autore sono di Leo Strauss.

² Significativo il fatto che, nella *History of Political Philosophy* curata da Strauss, vi sia un capitolo dedicato ad al-Fārābī scritto da Muhsin Mahdi, studioso eminente del filosofo arabo medievale, allievo e collega di Strauss all'Università di Chicago: cfr. M. MAHDI, *Al-Farabi*, in *History of Political Philosophy*, ed. by L. STRAUSS, J. CROUSEY, Rand McNally, Chicago 1963; trad. it. *Storia della filosofia politica*, Il Melangolo, Genova 1993, vol. I, pp. 333-360.

ziale continuità interpretativa, ma possono comunque essere suddivise in due diversi periodi, il primo compreso tra gli anni 1928-1936, il secondo tra gli anni 1937-1957. Tra i temi che accomunano entrambe le fasi delle letture farabiane di Strauss³, è possibile segnalarne almeno due: (a) al-Fārābī non è un filosofo neoplatonico né un filosofo aristotelico contaminato da concezioni neoplatoniche, ma un filosofo scettico che – consapevole dell'*opposizione* tra ragione e rivelazione, tra filosofia e religione – realizza un'originale composizione di platonismo politico e di aristotelismo teoretico, determinando uno snodo fondamentale nella storia della filosofia politica perché, essendo il

³ Per la letteratura critica relativa all'interpretazione straussiana di al-Fārābī cfr. O. LEAMAN, *Does the Interpretation of Islamic Philosophy rest on a Mistake?*, in «International Journal of Middle East Studies», XII (1980), pp. 525-538; R. BRAGUE, *Athènes, Jerusalem, La Mecque. L'interprétation 'musulmane' de la philosophie grecque chez Leo Strauss*, in «Revue de Metaphysique et de Morale», XCIV (1989), pp. 309-336 (edizione inglese rivista e ampliata: *Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss's 'Muslim' Understanding of Greek Philosophy*, in «Poetics Today», XIX, 1998, pp. 235-259); C. COLMO, *Theory and Practice. Alfarabi's Plato Revisited*, in «American Political Science Review», LXXXVI (1992), pp. 966-976; D. GUTAS, *Galen's Synopsis of Plato's «Laws» and Fārābī's «Talbis»*, in G. ENDRESS, R. KRUK (eds.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Research School CNSW, Leiden 1997, pp. 101-119; C. ALTINI, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, Il Mulino, Bologna 2000; R. BRAGUE, *Leo Strauss et les Médievaux*, in L. JAFFRO, B. FRYDMAN, E. CATTIN, A. PETIT (éd.), *Leo Strauss. Art d'écrire, politique, philosophie*, Vrin, Paris 2001, pp. 121-130; G. TAMER, *Islamische Philosophie und die Krise der Moderne. Das Verhältnis von Leo Strauss zu Alfarabi, Avicenna und Averroes*, Brill, Leiden 2001; D. GUTAS, *The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century*, in «British Journal of Middle Eastern Studies», XXIX (2002), pp. 5-25; S. HARVEY, *Can a Tenth-Century Islamic Aristotelian help us Understand Plato's «Laws»?*, in S. SCOLNICOV, L. BRISSON (eds.), *Plato's Laws. From Theory into Practice*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2003, pp. 320-330; S. HARVEY, *Did Alfarabi Read Plato's «Laws»?*, in «Medioevo», XXVIII (2003), pp. 51-68; D. TANGUAY, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Grasset, Paris 2003 (2005²); D. GUTAS, *The Meaning of madani in al-Fārābī's Political Philosophy*, in «Mélanges de l'Université Saint-Joseph», LVII (2004), pp. 259-282; C. PELLUCHON, *Leo Strauss: une autre raison, d'autres Lumières. Essai sur la crise de la rationalité contemporaine*, Vrin, Paris 2005; M. ABBES, *Leo Strauss et la philosophie arabe. Les Lumières médiévales contre les Lumières modernes*, in «Diogenes», 2009, n. 226/2, pp. 117-141; J.L. KRAEMER, *The Medieval Arabic Enlightenment*, in S.B. SMITH (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 137-170; C. ZUCKERT, *Strauss's Return to Premodern Thought*, in S.B. SMITH (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, cit., pp. 93-118; L. CAPEZZONE, *La città dei filosofi. Come Leo Strauss leggeva al-Farabi*, in ID., *Fuori dalla città iniqua*, Carocci, Roma 2010, pp. 61-78; H. MEIER, *How Strauss Became Strauss*, in M.D. YAFFE, R.S. RUDERMAN (eds.), *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*, Palgrave MacMillan, New York 2014, pp. 13-32; C.E. BUTTERWORTH, *Introduction [to Summary of Plato's «Laws»]*, in ALFARABI, *The Political Writings, Volume II. Political Regime and Summary of Plato's Laws*, Cornell University Press, Ithaca 2015, pp. 97-127; F. STELLA, *L'illuminismo esoterico religioso medievale. Leo Strauss interprete di al-Farabi*, in «Doctor Virtualis», 2015, n. 13, pp. 119-133; J. PARENS, *Leo Strauss and the Recovery of Medieval Political Philosophy*, University of Rochester Press, Rochester 2016; C. ADORISIO, *Leo Strauss, l'orientalismo e la storia della filosofia araba ed ebraica medievale*, in «La Cultura», LV (2017), pp. 421-440; D. MONACO, *Religione e filosofia secondo Leo Strauss. Il percorso da Spinoza a Maimonide*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2018. Da notare che alcuni riferimenti storico-critici all'interpretazione straussiana di al-Fārābī sono presenti anche nelle seguenti traduzioni dei saggi di Strauss: *Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi*, ed. by R. BARTLETT, in «Interpretation», XVIII/1 (1990), pp. 3-30; *Le Platon de Farabi*, traduit et annoté par O. SEDEYN, Editions Allia, Paris 2002.

fondatore della filosofia nel contesto islamico all'interno del quale si crea la fortuna del pensiero politico platonico, avrà profondi effetti anche nella cultura umanistica e rinascimentale, oltre che nel pensiero di Maimonide; (b) nel pensiero di al-Fārābī è rintracciabile un'originale declinazione dei rapporti tra filosofia, religione e politica che esprime la dialettica tra esoterismo ed essoterismo che caratterizza l'intero pensiero filosofico-politico premoderno.

Altri temi appartengono invece, più specificamente, a una delle due fasi straussiane, la cui distinzione è determinata soprattutto dalla compiuta formulazione, a cavallo tra gli anni Trenta e Quaranta, della sua teoria della scrittura reticente⁴. Al primo periodo (1928-1936) appartiene la discussione sul rapporto tra filosofia e rivelazione (intesa come Legge che regola l'intero ordine sociale – e non come un sistema di dogmi), che Strauss individua soprattutto nelle opere *Il libro dell'ordinamento politico* (*Kitāb al-siyāsā al-madaniyya*) e *Le opinioni degli abitanti della città virtuosa* (*Kitāb ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*): in questa fase al-Fārābī – inteso soprattutto come maestro di Ibn Sīnā, Ibn Rušd e Maimonide – è un filosofo scettico moderato che considera la necessità dell'esoterismo per ragioni puramente politiche (il volgo non è in grado di conoscere le verità teoretiche e dunque deve apprendere le verità fondamentali solo attraverso schermi immaginativi e metaforici costruiti dal profeta inteso come capo della comunità). Al secondo periodo (1937-1957) appartiene invece l'elaborazione di un minuzioso metodo di lettura dei testi filosofici del passato fondato sull'«ermeneutica della reticenza»⁵. Ora al-Fārābī – di cui Strauss legge soprattutto le opere *Compendium Legum Platonis* e *De Platonis philosophia*, che diventano il modello ermeneutico attraverso cui leggere Platone – è un filosofo scettico radicale che presenta, *tra le righe*, il conflitto tra la filosofia e la città (poiché la filosofia è ricerca della felicità e della sapienza in una forma che è difficilmente compatibile con le necessità dell'ordine socio-politico) esemplarmente espresso nella filosofia politica platonica.

⁴ Cfr. *Persecution and the Art of Writing*, in «Social Research», VIII (1941), pp. 488-504; poi in *Persecution and the Art of Writing*, cit.; trad. it. *Scrittura e persecuzione*, cit., pp. 20-34. I primi accenni in direzione della scrittura reticente sono presenti già in alcuni saggi degli anni 1937-1939: cfr. *On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching*, cit., pp. 93-129; *The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon*, in «Social Research», VI (1939), pp. 502-536; trad. it. *Lo spirito di Sparta o il gusto di Senofonte*, in G. CHIVILÒ, M. MENON (a cura di), *Tirannide e filosofia*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2015, pp. 275-304; *Exoteric Teaching*, [1939], ed. by K.H. GREEN, in «Interpretation», XIV (1986), pp. 51-59; trad. it. *L'insegnamento essoterico*, in *Gerusalemme e Atene*, cit., pp. 294-305.

⁵ Cfr. A. MOMIGLIANO, *Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss*, in «Rivista storica italiana», LXXIX (1967), pp. 1164-1172; poi, con aggiunta una postilla *In memoriam* (del 1977), in ID., *Pagine ebraiche*, a cura di S. BERTI, Einaudi, Torino 1987, pp. 189-199.

1. Il problema teologico-politico

Nel 1928 Strauss termina la stesura del volume *Die Religionskritik Spinozas*, concludendo l'incarico di ricerca sulla scienza biblica di Spinoza per il quale ha ricevuto una borsa di studio pluriennale dall'*Akademie für die Wissenschaft des Judentums* di Berlino e che in realtà si è trasformato nello studio sulle condizioni di possibilità della scienza biblica – individuate nella critica radicale della religione – e, su questa via, ha assunto i contorni di un'analisi critica della legittimità dei fondamenti della modernità filosofica e politica⁶. L'esito ottenuto con l'indagine sul *Trattato teologico-politico*, a partire dal conflitto tra filosofia e fede, non è rassicurante: i due avversari – la ragione moderna e l'ortodossia religiosa – hanno svelato la loro infondatezza e nulla sembra far intravedere una via di salvezza rispetto alla crisi della modernità⁷. Strauss non intende però abbandonare né la filosofia, né la ragione – né intende abbracciare l'ortodossia ebraica – e comincia a chiedersi «se l'autodistruzione della ragione non fosse il risultato inevitabile del razionalismo moderno, distinto dal razionalismo pre-moderno, specialmente da quello ebraico medievale e dalle sue fondamenta

⁶ Cfr. *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Akademie-Verlag, Berlin 1930; trad. it. *La critica della religione in Spinoza. I presupposti della sua esegesi biblica (Sondaggi sul «Trattato teologico-politico»)*, a cura di R. CAPORALI, Laterza, Roma-Bari 2003.

⁷ Nell'interpretazione di Strauss, la critica spinoziana della religione riesce a dimostrare che i presupposti dell'ortodossia non possono essere conosciuti, ma non riesce a confutare *in toto* l'ortodossia che afferma di credere in quei presupposti. Le premesse dell'ortodossia non possono essere confutate dalla logica o dall'esperienza, almeno fino al momento in cui il sistema filosofico non riesca a rendere perfettamente comprensibile ogni mistero relativo al mondo e alla vita umana, ma la filosofia moderna non si è dimostrata in grado di portare a compimento il sistema fondato sulla ragione radicale. La critica della religione è possibile e legittima solo come critica difensiva: «Se l'ortodossia pretende di sapere che la Bibbia è rivelata divinamente, che ogni parola della Bibbia è ispirata divinamente, che Mosè fu l'autore del Pentateuco, che i miracoli ricordati nella Bibbia sono realmente accaduti, e cose simili, Spinoza ha confutato l'ortodossia. Ma le cose sono completamente diverse se l'ortodossia si limita ad affermare che crede nelle cose appena ricordate, cioè che esse non possono pretendere di possedere il potere vincolante tipico delle cose conoscibili. Infatti, tutte le affermazioni dell'ortodossia riposano sulla premessa inconfutabile che Dio onnipotente, la cui volontà è insondabile, le cui vie non sono le nostre vie, che ha deciso di vivere nella fitta oscurità, può esistere. Data questa premessa, miracoli e rivelazioni in generale, e dunque tutti i miracoli e le rivelazioni bibliche in particolare, sono possibili. Spinoza non è riuscito a dimostrare che questa premessa è contraddetta da qualcosa che conosciamo [...]. La vera confutazione dell'ortodossia richiederebbe la prova che il mondo e la vita umana sono perfettamente intelligibili senza l'assunzione di un Dio misterioso; richiederebbe almeno il successo del sistema filosofico [...]. L'*Etica* di Spinoza cerca di essere il sistema, ma non vi riesce; la spiegazione chiara e distinta del tutto che essa presenta rimane fondamentalmente ipotetica» (*Preface to the English Translation*, in *Spinoza's Critique of Religion*, Schocken Books, New York 1965; trad. it. *Prefazione alla critica spinoziana della religione*, in *Liberalismo antico e moderno*, Giuffrè, Milano 1973, pp. 317-318, traduzione modificata, corsivo mio). È però evidente che, agli occhi di Strauss, anche l'ortodossia religiosa va incontro a un fallimento, perché i suoi presupposti non possono essere conosciuti, bensì solo creduti.

classiche (aristoteliche e platoniche)»⁸: egli intende pertanto verificare se esiste una possibilità di elaborare una diversa forma di razionalismo che sfugga agli abissi del relativismo e del nichilismo, recuperando in particolare la lezione di Maimonide e delle sue fonti (Platone e Aristotele, *via* al-Fārābī, Ibn Sīnā e Ibn Rušd). Su questa strada Strauss è facilitato dalla sua appartenenza all'*Akademie* e dal fatto che si stanno avvicinando le celebrazioni dell'ottavo centenario della nascita di Maimonide: grazie alla concessione di una nuova borsa di studio dell'*Akademie*, dedicata al rapporto tra filosofia e rivelazione in Maimonide e nelle sue fonti, Strauss può proseguire le sue indagini sulla crisi moderna che, nei suoi studi su Spinoza, ha già preso la forma della filosofia politica. La ricerca straussiana si orienta in due direzioni diverse e complementari: da un lato, Maimonide e il pensiero filosofico del Medioevo ebraico e islamico; dall'altro, Hobbes, in quanto fondatore della concezione moderna del diritto naturale⁹. Gli studi straussiani su Hobbes non si avviano però immediatamente, al contrario di quelli sul pensiero ebraico e islamico del Medioevo: fin dal 1928 Strauss studia i testi dei classici del Medioevo presenti nella *Staatsbibliothek* di Berlino, dove si reca con regolarità fino al 1931, anche se non ne individua con facilità la chiave interpretativa:

All'inizio Maimonide risultava essere, almeno per me, completamente incomprensibile. Vidi il primo raggio di luce quando mi concentrai sulla sua profetologia e, di conseguenza, sulla profetologia dei filosofi islamici che lo avevano preceduto. Un giorno, leggendo il trattato di Avicenna sulla divisione delle scienze in una traduzione latina, mi imbattei in questa considerazione: la più importante opera sulla profezia e sulla rivelazione è le *Leggi* di Platone. Cominciai dunque a comprendere, almeno inizialmente, la profetologia di Maimonide e, probabilmente, l'intera *Guida dei perplessi*¹⁰.

Il Maimonide di Strauss è, come il Maimonide di Hermann Cohen, un pensatore platonico. Ma, contrariamente a Cohen (e alla tradizione neokantiana in generale, che svaluta ogni riferimento aristotelico), Strauss attribuisce il carattere platonico del pensiero di Maimonide soprattutto al suo fondamento 'politico' e non alla sua dimensione teoretica, nella quale invece la teoria aristotelica funge da privilegiato punto di riferimento. Il Maimonide di Strauss è aristotelico dal punto di vista teoretico, mentre è platonico dal punto di vista teologico-politico; non è il Maimonide 'confessionale' della *Mishneh Torah*, e nemmeno il Maimonide 'metafisico' o 'medico', ma il Maimonide 'teologico-politico' che,

⁸ Cfr. *Prefazione alla critica spinoziana della religione*, cit., p. 321, traduzione modificata.

⁹ Cfr. *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, Clarendon Press, Oxford 1936; trad. it. *La filosofia politica di Hobbes, in Che cos'è la filosofia politica?*, a cura di P.F. TABONI, Argalia, Urbino 1977.

¹⁰ *A Giving of Accounts*, in «The College», XXII/1 (1970), p. 3.

in particolare nella *Guida dei perplessi*, si occupa di *profetologia* (seguendo l'esempio dei *falāsifa*, i filosofi islamici del Medioevo) sviluppando l'analisi della fondazione *giuridica* della filosofia e della fondazione *filosofica* della Legge. Già all'inizio degli anni Trenta Strauss definisce la posizione di al-Fārābī, Ibn Sīnā, Ibn Rušd e Maimonide come «illuminismo religioso del Medioevo», alludendo alla decisiva distinzione con l'illuminismo moderno di Descartes, Hobbes e Spinoza: Maimonide e i suoi maestri arabi sono pensatori *scettici*, *filosofi razionalisti* che hanno affrontato il rapporto tra filosofia, politica e religione in un'ottica allo stesso tempo radicale (privatamente) e moderata (pubblicamente) che si distingue nettamente dal radicalismo antireligioso dei moderni. Questi temi – centrali, agli occhi di Strauss, per comprendere la natura del razionalismo premoderno – sono presentati inizialmente nel saggio *Maimunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen* (1934)¹¹, ma soprattutto nel volume *Philosophie und Gesetz*, terminato nel 1932 e pubblicato nel 1935, in occasione delle celebrazioni maimonidee, quando egli è già emigrato in Inghilterra.

La *fondazione giuridica della filosofia* comporta la giustificazione dell'attività filosofica di fronte al tribunale della rivelazione intesa come la *Legge* divina, rivelata da un profeta, che regola azioni e opinioni, cioè l'intero ordine sociale (religioso, morale e civile) in vista del benessere del corpo e dell'anima degli esseri umani. Rispetto alla filosofia, la rivelazione è un *fatto* vincolante e autoritativo che precede e rende problematica l'attività filosofica, tanto da rendere necessaria una sua fondazione giuridica in grado di rispondere alla seguente questione: «Una Legge data da Dio, e dunque perfetta, è da sola sufficiente, necessariamente, a condurre la vita alla sua vera meta. Ma qual è allora il senso dell'attività filosofica?»¹². Tuttavia, proprio nella risposta a questo problema, Maimonide e i *falāsifa* – ognuno dei quali, nei dettagli, mantiene la propria specificità filosofica e politica – trovano la giustificazione a svolgere un'attività 'pagana' quale quella filosofica anche all'interno di un mondo monoteistico, perché lo scopo della Legge coincide con quello della filosofia: la felicità dell'uomo, resa possibile dalla conoscenza della verità attraverso la vita contemplativa. Per Maimonide e i suoi maestri arabi, infatti, la perfezione dell'uomo è resa possibile (aristotelicamente) solo dalla vita contemplativa e quindi la rivelazione ordina di svolgere l'attività filosofica: «Una volta che essi [Maimonide e i *falāsifa*] si sono assicurati del fatto che l'attività filosofica, in quanto tale, è permessa o addirittura prescritta [dalla Legge], essi possono chiarire filosoficamente la possibilità della rivelazione e

¹¹ Questo saggio costituisce una prima versione del quarto capitolo di *Philosophie und Gesetz*.

¹² *Filosofia e Legge*, cit., p. 204.

pertanto giungere a considerare la ragione come unico giudice della verità o della falsità della rivelazione»¹³.

Non essendo un apparato dogmatico (come nel cristianesimo) ma una forma di ordinamento sociale, la Legge dei musulmani e degli ebrei ha il compito di regolare l'intera struttura socio-politica. La Legge non deve però essere semplicemente accettata e 'creduta', bensì *compresa* in termini razionali: la fede, infatti, non è semplice confessione pubblica, ma intima comprensione e dimostrazione razionale della verità di ciò che viene creduto, cioè delle verità rivelate e dei loro fini. La comprensione della Legge in termini razionali è però possibile solo ai «pochi», mentre ai «molti» è possibile una conoscenza della Legge in termini metaforici e immaginativi: la differenza tra questi due diversi livelli di comprensione determina la necessità, per i filosofi, di tenere segreta la verità per ragioni di prudenza politica e di convenienza pubblica¹⁴, perché si pone il problema del possibile contrasto tra insegnamento filosofico e insegnamento rivelato, inteso nel suo senso letterale. La soluzione di questo contrasto, in Maimonide e nei *falāsifa*, tiene conto della dialettica tra esoterismo ed essoterismo che caratterizza in generale il pensiero premoderno:

I filosofi medievali *non* erano illuministi nel senso originario del termine: *non* si trattava, per loro, di *espandere* la luce, di educare il *volgo* alla conoscenza razionale, di *illuminare*. Essi non cessavano di ingiungere ai filosofi il dovere di *tenere segreta*, al volgo che non ha vocazione filosofica, la verità conosciuta razionalmente: il carattere *esoterico* della filosofia era per loro – al contrario dell'illuminismo propriamente detto, cioè l'illuminismo moderno – qualcosa di fermamente assoluto e incondizionato. Certamente anche nei secoli XVII e XVIII sono vissuti pensatori che – per citare proprio Voltaire – pensavano che «quando il popolo si impiccchia a ragionare, tutto è perduto»; e da un altro lato anche pensatori come Maimonide tenevano al fatto che gli uomini fossero illuminati *in qualche modo*. Ma se si pensa che generalmente l'illuminismo moderno, a differenza dell'illuminismo medievale, *propaganda* le sue dottrine, risulta impossibile replicare all'affermazione secondo cui l'illuminismo nel Medioevo è stato esoterico in linea di principio, mentre l'illuminismo moderno è in linea di principio essoterico. Anche la più provvisoria caratterizzazione della posizione di Maimonide non può ignorare questa sua specifica differenza rispetto all'illuminismo moderno. Il carattere esoterico dell'«illuminismo religioso del Medioevo» trova il suo fondamento nel primato dell'ideale della vita *teoretica*, proprio come il carattere essoterico dell'illuminismo moderno trova il suo fondamento nella convinzione del primato della ragione *pratica*¹⁵.

¹³ *Ivi*, p. 203.

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 203, 207-210, 214, 221 ss., 230 ss., 242, 254-256, 265-266.

¹⁵ *Ivi*, pp. 231-232.

Se il senso letterale della Scrittura risulta essere non razionale, cioè impossibile (per esempio, nel caso dei passi sulla corporeità e sulla molteplicità di Dio), è necessario abbandonarlo e interpretare metaforicamente il testo rivelato allo scopo di far coincidere il suo senso con i risultati della speculazione filosofica. Senza dubbio esiste il problema dei *limiti* al diritto di interpretazione, che non può giungere fino all'eresia o all'ateismo: tuttavia per il filosofo – ma *non* per il volgo – l'interpretazione è un *dovere* in tutti i casi in cui il senso letterale della Scrittura insegna dottrine la cui impossibilità è dimostrata dalla ragione. La filosofia è libera, anche se non in modo assoluto: essa è libera nello studio del mondo naturale «al di sotto del cielo», non nello studio del «cielo» in cui hanno un ruolo centrale le verità *prescritte* dalla Legge (per esempio, relativamente alla creazione), inaccessibili alla ragione umana. La Legge autorizza dunque, giuridicamente, i filosofi a svolgere la loro attività di ricerca: la libertà della filosofia riposa sul suo legame, cioè il primato sociale e politico della Legge.

Per Maimonide e per i *falāsifa* esiste però, agli occhi di Strauss, anche il problema complementare a quello appena trattato: infatti, se è necessaria la fondazione giuridica della filosofia, allo stesso modo necessaria risulta essere la *fondazione filosofica della Legge*, cioè la giustificazione razionale della rivelazione. Ed è qui che il ruolo di al-Fārābī – quale interprete della filosofia politica platonica – diventa centrale. Attraverso l'accentuazione del ruolo *politico*, cioè *pratico*, della rivelazione, Strauss individua nella profetologia il luogo in cui la Legge diventa *oggetto* della filosofia: la profezia non ha rilevanza tanto metafisica, quanto pratica¹⁶ ed è legata alla creazione di una perfetta legislazione e di un governo giusto, condizioni, entrambe, indispensabili per il raggiungimento dello scopo originario della rivelazione, la perfezione morale e spirituale dell'uomo, che non può vivere né in un contesto 'naturale' che consacra i suoi istinti selvaggi e distruttivi, né in un contesto 'sovranaturale' che diventa la base per una morale da schiavi¹⁷. La rivelazione rappresenta l'ordine perfetto, insieme teoretico e pratico, il cui fondatore, il legislatore profetico, non è solo

¹⁶ Strauss sottolinea la differenza tra cristianesimo, da un lato, e islam ed ebraismo, dall'altro: per i cristiani la dottrina sacra è la teologia rivelata, per gli ebrei e i musulmani è l'interpretazione legale (rispettivamente, *halakhah* e *fiqh*) della legge divina (da precisare, secondo Strauss, che esiste una prospettiva 'teologica' anche nelle tradizioni islamiche ed ebraiche, rispettivamente *kalām* e *haggadah*, che tuttavia non hanno il valore vincolante del *fiqh* e dell'*halakhah*). Questa differenza fondamentale ha effetti sul rapporto tra filosofia e religione. Nel cristianesimo la filosofia ha goduto di un alto status sociale e culturale, al prezzo però di perdere la propria autonomia, visto che è dovuta diventare ancella della teologia e adeguarsi a una supervisione ecclesiastica che mirava a conciliare fede e ragione. Nell'ebraismo e nell'islam, invece, la filosofia non ha goduto di alcun riconoscimento e anzi è stata sempre considerata 'straniera': questa precarietà, tuttavia, ne ha garantito la libertà e l'autonomia, rese possibili dalla reticenza e della prudenza dei filosofi che hanno coltivato la filosofia in forma 'privata'.

¹⁷ Cfr. *Alcune osservazioni sulla scienza politica di Maimonide e di al-Fārābī*, *infra*, pp. 46-47.

un profeta, ma anche un filosofo e uno statista. Per il profeta è indispensabile il possesso di un perfetto intelletto, di un perfetto costume morale e di una perfetta capacità immaginativa, allo scopo di deliberare in materia di verità teoretiche, costumi comunitari, credenze religiose e istituzioni politiche. Dato che la rivelazione comunica le fondamentali verità teoretiche, il profeta deve possedere un perfetto intelletto; tuttavia, poiché la rivelazione contiene anche credenze necessarie alla vita comune – credenze che però non sono propriamente *vere* – e poiché il linguaggio filosofico non è adatto per la comunicazione delle verità rivelate al volgo, il profeta deve disporre anche di una perfetta capacità immaginativa che lo renda capace di utilizzare il linguaggio metaforico necessario per l'esposizione pubblica delle verità rivelate. Lo scopo della profezia è, pertanto, essenzialmente *politico*, perché il profeta ha il compito di fondare la società all'interno della quale sia possibile la perfezione suprema dell'uomo, la *vita teoretica*. L'uomo, come animale politico, può vivere solo sotto una legge: la perfezione umana è possibile solo in una città ben ordinata e una tale città può esistere solo se esiste una legislazione che non mira unicamente al benessere del corpo, ma anche alla perfezione dell'anima. Il fondatore della città ideale è dunque il profeta: in questa affermazione si rende visibile il collegamento istituito da Maimonide e dai *falāsifa* tra profetologia e filosofia politica *platonica*. Infatti solo il profeta può assolvere le condizioni richieste da Platone per la coincidenza di filosofia e potere politico: il profeta è l'immagine storico-concreta del filosofo-re che fonda una città orientata alla specifica perfezione dell'uomo, la vita teoretica. La rivelazione trova la propria giustificazione nell'essere condizione necessaria di una vita associata ben ordinata sul modello della politica platonica e questa, a sua volta, sembra essere la condizione di possibilità per la vita teoretica messa di fronte alle sue responsabilità sociali, politiche e religiose: malgrado viva la propria ricerca della conoscenza in piena libertà, il filosofo deve essere sempre consapevole della necessità di una giustificazione giuridica della filosofia, di vivere cioè sottoposto alla conduzione politica del profeta. Il profeta, a differenza del filosofo, è maestro e guida allo stesso tempo. Infatti, primato 'logico' e primato 'cronologico' non coincidono: la teoria, e non la politica, è il massimo bene, ma la politica, e non la teoria, è il 'primo' bene, perché l'uomo, come animale politico, può vivere solo in società. Maimonide e i *falāsifa* affermano senza dubbio il primato della vita teoretica, ma ciò che ha il primato 'logico' (la filosofia) non ha il primato 'cronologico' (che spetta alla vita politica, cioè alla Legge prescritta dalla rivelazione), e viceversa; o meglio: l'affermazione del primato 'cronologico' della vita teologico-politica non cancella l'affermazione della superiorità 'logica' della vita teoretica, proprio perché la vita teoretica, nel suo essere *felicità*, è il bene supremo,

ma non è il 'primo' bene. In una parola: la teoria aristotelica non è pensabile se non all'interno di uno stato platonico:

La questione platonica di uno stato giusto, la questione del Bene costringe a ulteriori considerazioni in cui dobbiamo chiederci che cosa sia l'anima, quali siano le sue parti; cosa sia la scienza; cosa sia l'esistente. Il progetto di Platone implica perciò che la ricerca prosegua su tutto ciò su cui Aristotele effettivamente svolge la sua ricerca, non più orientata intorno alla questione del Bene. E non solo questo: Platone insegna, in modo non meno decisivo di Aristotele, che la felicità e la perfezione propria dell'uomo consiste nella pura contemplazione e nella pura comprensione. La differenza fondamentale tra Platone e Aristotele si mostra solo nel modo in cui essi si *comportano* nei confronti della teoria intesa come la più alta perfezione dell'uomo. Aristotele la rende completamente libera; o, piuttosto, egli la lascia nella sua libertà naturale. Platone al contrario *non permette* ai filosofi «ciò che a loro viene ora permesso», cioè la vita nell'attività filosofica intesa come persistenza nella contemplazione della verità. Egli li '*costringe*' a preoccuparsi degli altri e a vegliare su di loro, in modo che lo stato sia in realtà uno stato, uno stato giusto. Il filosofo, che *si è innalzato* come tale sul mondo sensibile, giungendo alla contemplazione del Bello, del Giusto e del Bene, e che nella contemplazione vive e *vuol* vivere, si vede ora *costretto* all'interno dello stato, venendo nuovamente *vincolato* allo stato dal comandamento del fondatore dello stato, che pensa soprattutto all'ordine del tutto e non alla felicità delle parti. Il filosofo, in quanto filosofo, è sottomesso allo stato, egli deve giustificarsi di fronte allo stato, egli non è assolutamente sovrano. Ciò che Platone ha *richiesto* – che la filosofia sussista sotto una più alta istanza, sotto lo stato, sotto la *legge* – viene *realizzato* nell'epoca che crede nella rivelazione. In completa libertà nella ricerca della conoscenza, i filosofi di quest'epoca sono consapevoli in ogni momento del loro essere responsabili nei confronti della Legge e di fronte alla Legge: essi giustificano la loro attività filosofica di fronte al tribunale della Legge; essi traggono dalla Legge la loro *autorizzazione* all'attività filosofica come *obbligazione* legale all'attività filosofica. Il platonismo di questi filosofi è dato con la loro situazione, con il loro essere fattualmente sottomessi alla Legge. Poiché essi sono fattualmente sottomessi alla Legge, essi non hanno più bisogno, come Platone, di *cercare* la legge, lo stato, di *interrogarsi* su di essa: l'ordine vincolante e assolutamente perfetto della vita umana è *dato* loro attraverso un profeta. Una volta autorizzati dalla Legge, essi sono liberi di svolgere l'attività filosofica con una completa libertà aristotelica: *per questo* essi possono «aristotelizzare»¹⁸.

Il modello platonico permette ai filosofi islamici ed ebraici del Medioevo di «aristotelizzare» proprio perché la filosofia sussiste sotto una più alta istanza, la Legge: il loro platonismo è dato con il loro essere responsabili nei confronti

¹⁸ *Filosofia e Legge*, cit., pp. 271-273.

della Legge, malgrado la completa libertà nella ricerca della conoscenza della natura. Essi giustificano la loro attività filosofica di fronte al tribunale della Legge, traendo dalla Legge l'*autorizzazione* all'attività filosofica intesa come *obbligazione* giuridica all'attività filosofica, unica in grado di giustificare l'*utilità razionale* della Legge.

All'interno di questo quadro interpretativo generale, che comprende tanto al-Fārābī quanto Maimonide, tanto Ibn Sīnā quanto Ibn Rušd, in *Philosophie und Gesetz* Strauss si sofferma su alcune questioni di profetologia caratteristiche esclusivamente di al-Fārābī, presenti in particolare nel trattato su *Le opinioni degli abitanti della città virtuosa*. Strauss sottolinea infatti una differenza importante tra la teoria della profezia di al-Fārābī e quella di Maimonide: mentre il filosofo arabo ammette due tipi di profezia (uno fondato sull'immaginazione, l'altro sull'intelletto e sull'immaginazione), il filosofo ebreo ammette solo il secondo tipo, quello più alto. Così come esistono due tipi di profezia, per al-Fārābī esistono diversi gradi di comprensione immaginativa e due tipi di intelletto (l'intelletto teoretico, che conosce le realtà intellettuali, e l'intelletto pratico, che conosce le realtà particolari). Ma è evidente che la più alta perfezione è caratteristica solo del secondo tipo di profezia nella quale, alla più alta perfezione dell'immaginazione (e dell'intelletto pratico, che permette di conoscere le realtà particolari), si aggiunge la più alta perfezione dell'intelletto teoretico, che attualizza le emanazioni dell'intelletto agente relativamente alle realtà intellettuali, rendendo possibile il raggiungimento della felicità¹⁹. Tuttavia, al di là di questi – e altri – dettagli individuati da Strauss relativamente alla specificità di al-Fārābī rispetto a Maimonide e agli altri *falāsifa*²⁰, ciò che appare in primo piano è il primato di al-Fārābī nel recupero della filosofia politica platonica²¹:

¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 244-249.

²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 254-256, 263-266, per esempio in merito alla discussione sul carattere naturale, oppure soprannaturale, della profezia.

²¹ Per il dibattito sullo statuto e sui contenuti della filosofia politica in al-Fārābī cfr. E.I.J. ROSENTHAL, *The Place of Politics in the Philosophy of al-Fārābī*, in «Islamic Culture», XXIX (1955), pp. 157-178; M. GALSTON, *Politics and Excellence. The Political Philosophy of Alfarabi*, Princeton University Press, Princeton 1990; J. PARENS, *Metaphysics as Rhetoric. Al-Farabi's Summary of Plato's «Laws»*, State University of New York Press, Albany 1995; D. GUTAS, *Farabi's Knowledge of Plato's «Laws»*, in «International Journal of Classical Tradition», IV (1998), pp. 405-411; M. MAHDI, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 2001; D. O'MEARA, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford 2003; PH. VALLAT, *Farabi et l'Ecole d'Alexandrie: des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, Vrin, Paris 2004; C. COLMO, *Breaking with Athens. Alfarabi as Founder*, Lexington Books, Lanham 2005; D. JANOS (ed.), *Method, Structure and Development in al-Farabi's Cosmology*, Brill, Leiden 2012; F. STELLA, *Politica e conoscenza nella filosofia di al-Farabi*, Aracne, Roma 2016.

Ibn Sīnā caratterizza la società perfetta come «la città perfetta» o come «la città della bella condotta di vita». Noi possiamo perciò dire: lo stato ideale. *Il profeta è il fondatore dello stato ideale*. Il progetto classico dello stato ideale è lo stato *platonico*. Ibn Sīnā si riferisce alle opere politiche di Platone, alla *Repubblica* e alle *Leggi*, come alle esposizioni classiche della politica, nello stesso modo in cui egli si riferisce all'*Etica* aristotelica come alla classica esposizione dell'etica. In modo particolare le *Leggi* valgono per lui come l'esposizione paradigmatica della dottrina filosofica della profezia. Certamente, in questo contesto, egli nomina anche la *Politica* di Aristotele, ma essa gli può essere stata nota solo di nome, poiché essa non è mai stata tradotta in arabo [...]. Ma il primo autore di questa interpretazione della profezia sembra essere stato al-Fārābī. Il fatto che egli si sia occupato della politica platonica viene mostrato in modo evidente dal suo essere autore di un *Compendio*, o di una 'summa', delle *Leggi* di Platone. Abbiamo già ricordato che al-Fārābī distingue due tipi di profezia. Ora, è molto importante osservare in quale contesto egli tratti ognuno di questi tipi. Della profezia inferiore, egli tratta in relazione alla psicologia, mentre discute la profezia superiore solo dopo aver trattato «la necessità dell'uomo di socializzazione e di aiuto reciproco» [...]. In questo modo, egli indica che la profezia superiore, la profezia nel senso proprio del termine, si distingue dalla volgare mantica di ogni grado grazie alla sua vocazione *politica*. Il contesto a partire dal quale può veramente essere compresa la profezia autentica è la politica. A questo proposito 'politica' e 'politico' devono essere intesi nel senso di Platone: per al-Fārābī non si tratta di uno stato in generale, ma dello stato orientato alla perfezione propria dell'uomo, dello stato eccellente, dello stato ideale²².

Di particolare rilievo per la comprensione dell'interpretazione straussiana di al-Fārābī è anche il saggio *Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fārābī* (1936), in cui Strauss ritorna su alcuni punti già discussi in *Philosophie und Gesetz* (la rivelazione come Legge, la profetologia, l'eredità platonica ecc.) per ribadire sia la specificità dei filosofi islamici ed ebraici del Medioevo rispetto ai filosofi antichi e moderni (l'accettazione della rivelazione intesa come oggetto dell'attività filosofica), sia l'assoluta necessità di confrontarsi con al-Fārābī – e con la sua originale composizione di platonismo politico, attraverso l'interpretazione di *Repubblica* e *Leggi*, e aristotelismo fisico e metafisico, attraverso l'interpretazione di *Metafisica*, *Fisica*, *Categorie* e *Analitici Priori* – per comprendere il pensiero scettico²³ dei *falāsifa* e di Maimonide. E, a

²² *Filosofia e Legge*, cit., pp. 262-264. Cfr. anche *Alcune osservazioni sulla scienza politica di Maimonide e di al-Fārābī*, *infra*, pp. 43-46.

²³ Sullo scetticismo di al-Fārābī cfr. anche *Eine vermisste Schrift Farabis*, cit., pp. 98-99 e 105-106, dove Strauss – ritornando sul carattere politico della rivelazione profetica – sottolinea il disinteresse del filosofo arabo sia a utilizzare citazioni dal Corano nelle sue opere, sia a individuare una concordanza tra le dottrine della rivelazione e le verità della filosofia. I libri di al-Fārābī non sono pertanto libri 'islamici' bensì libri filosofici.

proposito della filosofia politica di al-Fārābī, Strauss sottolinea la fondamentale differenza tra etica e politica, con il primato di quest'ultima²⁴. L'etica si occupa infatti della distinzione tra virtù e vizi, o tra azioni buone e cattive, ma questa distinzione è possibile solo in rapporto al fine ultimo dell'uomo, la vera felicità (distinta dalla felicità immaginaria) che coincide con la conoscenza teoretica: poiché la virtù è un bene solo in quanto è un mezzo per raggiungere la vera felicità, la distinzione tra vera e falsa felicità *precede* la distinzione tra virtù e vizi. Ma la vera felicità non può esistere che in una comunità politica (non necessariamente in una città perfetta: la vera felicità, la vita contemplativa, può realizzarsi anche in una città imperfetta, anche se non in una città corrotta) ed è per questo che al-Fārābī, nel *Libro dell'ordinamento politico*, mette la politica (platonica), e non l'etica, alla base della teoresi (aristotelica). La virtù morale è un mezzo ausiliario, una condizione necessaria, ma *non sufficiente*, per il raggiungimento della virtù speculativa: la felicità è conoscenza e comprensione della verità teoretica, superiore per dignità alle buone azioni. La ricerca della felicità non appartiene dunque all'etica – scienza che al-Fārābī non menziona nel suo *Kitāb Ihṣā' al-'ulūm*, il trattato sulla classificazione delle scienze – bensì alla politica²⁵ che, pertanto, non deve occuparsi solo degli ordinamenti civili, ma anche delle cose divine, visto che non esiste una vera beatitudine senza la conoscenza degli esseri separati dalla materia. Poiché non è possibile separare politica e filosofia, da un lato, e politica e scienze religiose, dall'altro, in al-Fārābī la politica ha il primato 'cronologico' sia sulla giurisprudenza, o scienza pratica e legalistica della Legge (*fiqh*), sia sull'apologetica, o scienza teoretica e dimostrativa della Legge (*kalām*). La politica è superiore sia all'etica che alla religione, mentre rispetto alla filosofia ha un primato 'cronologico' che però non cancella il primato 'logico' della filosofia intesa come ricerca della verità, unica in grado di realizzare la felicità della vita contemplativa.

2. Ermeneutica e filosofia politica

Lo spartiacque tra i due periodi che caratterizzano le letture straussiane di al-Fārābī – che comunque, come detto, mantengono una sostanziale conti-

²⁴ La superiorità della politica sull'etica è un caposaldo del pensiero straussiano: questo tema ricorre con continuità nella maggior parte delle sue opere, soprattutto quelle dedicate alla filosofia classica (cfr., per esempio, *On Tyranny. An Interpretation of Xenophon's «Hiero»*, Political Science Classics, New York 1948; trad. it. *Sulla tirannide*, a cura di G.F. FRIGO, Adelphi, Milano 2010; *The City and Man*, Rand McNally, Chicago 1964; trad. it. *La città e l'uomo. Saggi su Aristotele, Platone, Tuciddide*, a cura di C. ALTINI, Marietti, Genova-Milano 2010).

²⁵ Cfr. *Alcune osservazioni sulla scienza politica di Maimonide e di al-Fārābī*, *infra*, pp. 50 ss.

nuità di fondo²⁶ – è costituito dalla formulazione della teoria ermeneutica di Strauss. Il rapporto tra esoterismo ed essoterismo è già presente in numerosi passaggi dei saggi straussiani discussi finora²⁷ e, per certi aspetti, risale al 1931²⁸, quando Strauss lo presenta in una sua conferenza presso la *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* di Berlino. Nella prima metà degli anni Trenta Strauss declina però la questione dell'essoterismo più nella direzione dell'elitismo che in quella dell'esoterismo: il tema della reticenza dei filosofi premoderni non è qui messo in relazione con il metodo di scrittura dei testi filosofici, che riguarda soprattutto la questione dell'educazione filosofica, ma con il tema della *doppia verità* (o della *nobile menzogna*), che riguarda in particolare la differenza tra i «pochi» e i «molti» nel governo delle cose politiche (e pertanto esprime la necessità di tenere segreta la verità per ragioni di prudenza politica e di convenienza pubblica). Questo elitismo straussiano non è certo caratterizzato da inclinazioni mistiche e non è fondato su principi reazionari quali la tradizione, la forza o la stirpe: pur ammettendo che la disegualianza costituisce una dimensione ineliminabile dalla società politica, tuttavia essa non è «naturale» e dipende da condizioni storico-sociali che, almeno in

²⁶ Sull'interpretazione straussiana di al-Fārābī la letteratura critica si è generalmente concentrata su alcune questioni: in primo luogo, molti autori hanno contestato la dicotomia esoterico/essoterico e il carattere reticente della scrittura di al-Fārābī (cfr. O. LEAMAN, *Does the Interpretation of Islamic Philosophy rest on a Mistake?*, cit., pp. 528 ss.; D. GUTAS, *The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century*, cit., pp. 8 ss.); in secondo luogo, alcuni interpreti hanno criticato l'assunto straussiano secondo cui il pensiero di al-Fārābī è specificamente politico (cfr. D. GUTAS, *The Meaning of madanī in al-Fārābī's Political Philosophy*, cit., pp. 262 ss.; M. CAMPANINI, *Introduzione*, in AL-FĀRĀBĪ, *Scritti politici*, UTET, Torino 2007, pp. 22-24). Esistono però anche altri terreni di discussione critica relativi all'interpretazione straussiana di al-Fārābī. Uno di questi riguarda la dimensione filologica dei testi platonici, *Repubblica* e *Leggi* in particolare, disponibili nella cultura araba: per una corretta analisi ermeneutica del metodo farabiano di scrittura sarebbe infatti necessario stabilire preliminarmente a quale versione della *Repubblica* e delle *Leggi* – traduzioni parziali/integrali, parafrasi o epitomi? – ha avuto accesso al-Fārābī (cfr. M. MAHDI, *The Editio Princeps of Fārābī's «Compendium Legum Platonis»*, in «Journal of Near Eastern Studies», XX (1961), pp. 1-24; D. GUTAS, *Galen's Synopsis of Plato's «Laws» and Fārābī's «Talbis»*, cit., pp. 103 ss.; T.-A. DRUART, *Le sommaire du livre des «Lois» de Platon*, in «Bulletin d'Études Orientales», L (1998), pp. 109-122; S. HARVEY, *Did Alfarabi read Plato's «Laws»?*, cit., pp. 61 ss.). Un problema simile concerne la definizione di un'edizione critica dei testi di al-Fārābī, in particolare del suo *Compendio delle Leggi* di Platone, visto che la situazione dei manoscritti è particolarmente complessa (cfr. S. HARVEY, *Did Alfarabi read Plato's «Laws»?*, cit., pp. 53 ss.). Un altro terreno di discussione riguarda il contesto filosofico nel quale nasce l'interpretazione farabiana di Platone: è infatti necessario chiedersi attraverso quali autori al-Fārābī giunge a Platone. Attraverso Plutarco o Proclo? Attraverso Teone di Smirne o Galeno? (cfr. J.L. KRAEMER, *The Medieval Arabic Enlightenment*, cit., pp. 158 ss.). Un ulteriore ambito di analisi concerne lo statuto della filosofia all'interno del mondo musulmano medievale, in modo da stabilire (a seconda dei diversi luoghi e delle diverse epoche) se essa fosse autonoma oppure se fosse davvero necessaria una sua giustificazione di fronte alla Legge, che implica uno stretto rapporto tra filosofia, politica e religione (cfr. M. ABBES, *Leo Strauss et la philosophie arabe*, cit., pp. 121 ss.).

²⁷ Cfr. i capitoli III e IV di *Philosophie und Gesetz*.

²⁸ Cfr. *Cohen und Maimuni*, in *Gesammelte Schriften. Band II: Philosophie und Gesetz*, hrsg. von H. MEIER, Metzler Verlag, Stuttgart 1997, pp. 393-436.

linea di principio, tutti potrebbero riparare attraverso l'educazione. Un radicale cambio di passo nel pensiero straussiano si verifica quando, nella seconda metà degli anni Trenta, egli si dedica a una stringente analisi delle forme nelle quali sono scritti i testi del passato, giungendo a elaborare l'idea di una «scrittura tra le righe» che consente ai filosofi di pubblicare opere in cui sono presenti le verità della filosofia in una forma (reticente) tale che esse sono comprensibili solo a una minoranza di sapienti: la conformità alle leggi e alle credenze della comunità è un requisito indispensabile del filosofo, che deve proteggere se stesso e la filosofia dalle persecuzioni della società politica. A partire da questa problematizzazione ermeneutica, Strauss indirizza la propria analisi non solo al contenuto teoretico, ma anche alla *forma letteraria* con la quale al-Fārābī scrive le proprie opere, soffermando l'attenzione sul problema rappresentato dall'esoterismo che, da un lato, rappresenta una risposta della filosofia alla persecuzione politica e religiosa e, dall'altro lato, riguarda soprattutto le esigenze pedagogiche del filosofo, cioè l'educazione alla filosofia. Questo nuovo approccio ermeneutico, insieme alla compiuta formulazione di una metodologia di ricerca storica di taglio *antistoricistico*, solleva il problema della reticenza *in linea di principio*: nei saggi dedicati al filosofo arabo negli anni Quaranta e Cinquanta, il lavoro di Strauss consiste essenzialmente nel mettere a punto una serie di strumenti interpretativi che permettano di penetrare attraverso i numerosi schermi esoterici dei testi di al-Fārābī. In questo senso va compresa la sua attenzione intorno alle *contraddizioni*, ai *silenzi*, alle *ambiguità* e alle *ripetizioni* dei testi, allo scopo di definire nei minimi dettagli, e senza alcun riferimento a esoterismi di natura mistica o iniziatica, il carattere filosofico-politico della reticenza farabiana.

Al-Fārābī non è il depositario di una *philosophia perennis*, né il rappresentante di una tradizione orale neoplatonica o iniziatico-esoterica: il suo insegnamento, fondato sull'uso di *premesse speculative*, cioè razionali, è 'segreto' solo perché gli scopi e le necessità della filosofia non coincidono con quelle della società politica, proprio come la ricerca della verità non coincide con la ricerca del consenso. L'esoterismo degli autori premoderni (da Platone²⁹ a

²⁹ Sull'interpretazione straussiana di Platone cfr. R.W. HALL, *Plato's Just Man. Thoughts on Strauss' Plato*, in «New Scholasticism», XLII (1968), pp. 202-225; T.L. PANGLE, *Introduction*, in L. STRAUSS, *Studies in Platonic Political Philosophy*, ed. by J. CROUSEY, T.L. PANGLE, University of Chicago Press, Chicago 1983, pp. 1-26; M.F. BURNYEAT, *Sphinx Without a Secret*, in «The New York Review of Books», 30.5.1985, pp. 30-36; D. LOWENTHAL, *Leo Strauss's «Studies in Platonic Political Philosophy»*, in «Interpretation», XIII (1985), pp. 297-320; G. KLOSKO, *The Straussian Interpretation of Plato's «Republic»*, in «History of Political Thought», VII (1986), pp. 275-293; G. GIORGINI, *Leo Strauss e la «Repubblica» di Platone*, in «Filosofia politica», V (1991), pp. 153-160; G.R.F. FERRARI, *Strauss's Plato*, in «Arion», V (1997), n. 2, pp. 36-65; S. BENARDETE, *Strauss on Plato*, in ID., *The Argument of the Action. Essays on Greek*

Maimonide³⁰) si fonda sulla divisione tra i «molti» e i «pochi», tra gli ignoranti e i sapienti, tra i cittadini e i filosofi. Tuttavia, questa divisione non è rigidamente fissata e non è determinata dall'appartenenza, o meno, alla classe dominante: tra i «molti» si trovano anche gli uomini politici e gli aristocratici, la cui condotta è definita dall'opinione e dalla credenza, non dalla ricerca della verità. Inoltre questa distinzione non è fondata su una concezione dualistica

Poetry and Philosophy, University of Chicago Press, Chicago 2000, pp. 407-417; J. MONSERRAT MOLAS, *Presentació*, in L. STRAUSS, *La ciutat i l'home*, Barcelonense d'Edicions, Barcelona 2000, pp. 7-21; M. FARNESI CAMELLONE, *Filosofia y escritura en el Platon de Leo Strauss*, in «Res Publica», IV (2001), n. 8, pp. 35-53; A. PETTIT, *Leo Strauss et l'ésotérisme platonicien*, in L. JAFFRO, B. FRYDMAN, E. CATTIN, A. PETTIT (éd.), *Leo Strauss. Art d'écrire, politique, philosophie*, Vrin, Paris 2001, pp. 131-146; M. FARNESI CAMELLONE, *La «xenia» come luogo per la filosofia nelle «Leggi» di Platone*, in «Paradosso», 2002, pp. 315-330; T. KINZEL, *Platonische Kulturkritik in Amerika*, Duncker & Humblot, Berlin 2002; C. ALTINI, *Il filosofo e il legislatore. Leo Strauss lettore di Platone*, in L. STRAUSS, *Le «Leggi» di Platone. Trama e argomentazione*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, pp. VII-XLVII; A.S. DUFF, *Stanley Rosen's Critique of Leo Strauss*, in «Review of Metaphysics», LXIII (2010), pp. 615-642; A. FUSSI, *La città nell'anima. Leo Strauss lettore di Platone e Senofonte*, ETS, Pisa 2012; M. FARNESI CAMELLONE, *La città in movimento. Leo Strauss, Tuciddide e la filosofia politica platonica*, in «Filosofia politica», XXVII (2013), pp. 251-270; M. BONAZZI, *Sul platonismo di Leo Strauss*, in «Rivista di storia della filosofia», LXX (2015), pp. 817-827; M. FARNESI CAMELLONE, *Postfazione. Per una filosofia politica socratica*, in L. STRAUSS, *Una nuova interpretazione della filosofia politica di Platone*, Quodlibet, Macerata 2016, pp. 71-96; M. FARNESI CAMELLONE, *I seminari di Leo Strauss sul «Gorgia» di Platone*, in «Filosofia politica», XXXI (2017), pp. 329-338.

³⁰ Sull'interpretazione straussiana di Maimonide cfr. A. MOMIGLIANO, *Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss*, cit.; R. BRAGUE, *Leo Strauss et Maimonide*, in S. PINES, Y. YOVEL (eds.), *Maimonides and Philosophy*, Nijhoff, Dordrecht 1986, pp. 246-268; A.L. IVRY, *Leo Strauss on Maimonides*, in A. UDOFF (ed.), *Leo Strauss's Thought*, Lynne Rienner Publishers, Boulder 1991, pp. 75-91; K.H. GREEN, *Jew and Philosopher. The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*, State University of New York Press, Albany 1993; H. FRADKIN, *A Word Fifty Spoken. The Interpretation of Maimonides and the Legacy of Leo Strauss*, in D. NOVAK (ed.), *Leo Strauss and Judaism*, Rowman & Littlefield, Lanham 1996, pp. 55-86; S.J. LENZNER, *A Literary Exercise in Self-Knowledge. Strauss's Twofold Interpretation of Maimonides*, in «Perspectives on Political Science», XXXI (2002), pp. 225-234; C. ALTINI, *Oltre il nichilismo. 'Ritorno' all'ebraismo e crisi della modernità politica in Leo Strauss*, in L. STRAUSS, *Filosofia e Legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori*, trad. it., Giuntina, Firenze 2003, pp. 7-125; R. GATTI, *Il Maimonide di Leo Strauss*, in Id., *Ermeneutica e filosofia. Introduzione al pensiero ebraico medioevale*, Il Melangolo, Genova 2003, pp. 51-68; A. PATCH, *Leo Strauss on Maimonides' Prophetology*, in «Review of Politics», LXVI (2004), pp. 83-104; M. SHARPE, *In the Court of a Great King. Some Remarks on Leo Strauss' Introduction to the «Guide for the Perplexed»*, in «Sophia. International Journal for Philosophy of Religion», I (2011), pp. 141-158 e 413-427; C. ALTINI, *Leo Strauss, Maimonide e la scrittura reticente. Per un'interpretazione del problema teologico-politico*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XCI (2012), pp. 125-141; K.H. GREEN, *Leo Strauss and the Rediscovery of Maimonides*, University of Chicago Press, Chicago 2013; K.H. GREEN, *Leo Strauss's Essays and Lectures on Maimonides*, in *Leo Strauss on Maimonides. The Complete Writings*, ed. by K.H. GREEN, University of Chicago Press, Chicago 2013, pp. 1-89; J. PARENS, *Strauss on Maimonides' Secretive Political Science*, in R. MAJOR (ed.), *Leo Strauss's Defense of the Philosophic Life. Reading «What is Political Philosophy?»*, University of Chicago Press, Chicago 2013, pp. 116-136; A. TEPPER, *Progressive Minds, Conservative Politics. Leo Strauss's Later Writings on Maimonides*, State University of New York Press, New York 2013; J. PARENS, *Leo Strauss on Farabi, Maimonides et al. in the 1930s*, in M.D. YAFFE, R.S. RUDERMAN (eds.), *Reorientation. Leo Strauss in the 1930s*, Palgrave Macmillan, New York 2014, pp. 157-169; M. MILLERMAN, *On The Literary Character of «The Guide for the Perplexed»*, in «Interpretation», XLII (2015), pp. 51-67; D. MONACO, *Religione e filosofia secondo Leo Strauss*, cit.

della natura umana: «Forse che non ci sono casi di trasferimenti dall'uno all'altro gruppo? Non ha avuto ciascun uomo la libertà di volere, così da poter diventare saggio o insipiente sulla base dei suoi propri sforzi? Per quanto sia importante la facoltà naturale dell'intelligenza, non è altrettanto importante il suo uso o, per dirla altrimenti, il metodo? E il metodo, quasi per definizione, colma il fossato che separa i due gruppi umani»³¹.

L'ermeneutica straussiana non è una teoria dell'esperienza ermetica (come invece è quella presentata da Gershom Scholem relativamente ai qabbalisti)³², così come non è una teoria universale dell'esperienza ermeneutica (come invece è elaborata da Hans-Georg Gadamer)³³, bensì un metodo razionale di ricerca, concreto e flessibile. La concezione ermeneutica di Strauss è strettamente legata a una concezione razionale, antitradizionale e anticonformista dell'attività filosofica: la reticenza è diretta conseguenza della necessità di interpretare l'attività filosofica soprattutto come *educazione alla filosofia*, in particolare quando essa è svolta in pubblico (come accade, ovviamente, quando si tratta di testi scritti). Presente anche in società nelle quali non esiste censura, la letteratura reticente non dipende solo dalla presenza di forme di persecuzione politica e religiosa: senza dubbio, l'influenza della persecuzione sulla filosofia spinge gli autori eterodossi all'elaborazione di una particolare tecnica letteraria, che utilizza silenzi, ripetizioni, contraddizioni e parole ambigue per comunicare la verità sulle questioni fondamentali esclusivamente *tra* le righe. Da questo punto di vista, la scrittura reticente – utilizzata, in forme diverse, da Platone e Senofonte, al-Fārābī e Ibn Sīnā, Maimonide e Machiavelli, Hobbes e Spinoza³⁴ – è una neces-

³¹ *Scrittura e persecuzione*, cit., p. 56.

³² Per le critiche di Strauss all'ermeneutica scholemiana cfr., oltre al carteggio tra i due autori (*Korrespondenz Leo Strauss - Gershom Scholem*, in L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften. Band III: Hobbes' politische Wissenschaft*, hrsg. von H. MEIER, Metzler Verlag, Stuttgart 2011, pp. 699-772; trad. it. *Lettere dall'esilio. Carteggio, 1933-1973*, a cura di C. ALTINI, Giuntina, Firenze 2008), il saggio *Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization*, [1952], in «Modern Judaism», I (1981), pp. 17-45; trad. it. *Progresso o ritorno?*, in *Gerusalemme e Atene*, cit., pp. 37-85.

³³ Per la corrispondenza tra Strauss e Gadamer cfr. *Correspondence Concerning «Wahrheit und Methode»*, «The Independent Journal of Philosophy», II (1978), pp. 5-12; trad. it. *Carteggio su «Verità e metodo»*, a cura di C. ALTINI, in «MicroMega. Almanacco di filosofia», 2003, n. 5, pp. 291-310.

³⁴ Sulle caratteristiche della reticenza Strauss nota però un abissale cambiamento di orizzonte tra gli antichi e i moderni: «L'atteggiamento verso la libertà di parola e di critica dipende in modo decisivo da ciò che si pensa del concetto di educazione popolare e dei suoi limiti. Va detto che, in generale, i filosofi premoderni erano, su questo piano, più timidi di quelli moderni. Più o meno dalla seconda metà del Seicento, un sempre crescente numero di filosofi eterodossi che avevano subito persecuzioni cominciarono a pubblicare i loro libri, non solo per far circolare le loro idee, ma anche perché volevano contribuire all'abolizione di ogni forma di persecuzione. Ritenevano che la soppressione della libera ricerca, e il conseguente divieto di pubblicarne i risultati, fossero alquanto di accidentale, un risultato dell'imperfezione del corpo politico, e pensavano che il regno delle tenebre sarebbe stato sostituito dalla repubblica della luce universale. Guardavano avanti verso un'età in cui, a seguito dei progressi nell'istruzione e nell'educazione del popolo, sarebbe dive-

saria forma di difesa della filosofia (e dei filosofi): poiché non c'è armonia tra la filosofia e la città, i filosofi difendono le ragioni della filosofia, che sono le ragioni dell'intera umanità, in quanto la filosofia è virtù e felicità. La scrittura reticente è necessaria per proteggere la filosofia e i filosofi: l'insegnamento esoterico è la forma in cui la filosofia si mostra alla città, è l'aspetto 'politico' della filosofia³⁵. Tuttavia l'ambito di riferimento dell'ermeneutica straussiana va ben al di là dell'analisi delle contingenze storiche legate alla persecuzione, estendendosi in linea di principio a tutti gli autori del passato che abbiano accettato la distinzione tra pensiero esoterico e pensiero essoterico, lasciando impliciti vari punti del loro insegnamento. Limitandosi a fornire alcuni segni in direzione della verità teoretica all'interno di un discorso per altri versi corrente, il filosofo riesce a porre rimedio al carattere essenzialmente difettivo della scrittura: l'arte della scrittura reticente fornisce il metodo per *dire cose diverse a persone diverse*. L'attenzione dell'interprete deve quindi soffermarsi sulle oscurità, sulle contraddizioni, sulle ripetizioni, sulle omissioni, sugli errori e sui silenzi del testo allo scopo di portare una luce indiretta sul vero disegno progettato dall'autore: la presenza di queste irregolarità, tematiche e formali, consiste nella simulazione delle opinioni convenzionali e nella dissimulazione delle verità non condivise socialmente. Un libro reticente contiene pertanto due insegnamenti: uno edificante, che si trova in superficie, e uno filosofico, che appare esclusivamente tra le righe. Il lettore di un testo reticente può così percorrere un cammino attraverso cui viene resa possibile l'ascesa dalle opinioni meramente comuni ai concetti e alle verità teoretiche, ma può anche restare indissolubilmente legato al mondo dell'immaginazione. La conformità esteriore alle opinioni della comunità nella

nuta possibile una libertà di parola praticamente illimitata, o a un'età in cui [...] nessuno avrebbe più sofferto offese per il fatto di dare ascolto alla verità. Nascondevano le loro idee soltanto nella misura necessaria a proteggersi, per quanto possibile, da persecuzioni; fossero stati appena un poco più ambigui, avrebbero fallito il loro scopo, che era quello di illuminare un sempre maggior numero di uomini che non fossero filosofi neanche potenzialmente [...]. L'attitudine di un genere di scrittore a questo precedente era, nel fondo, assai diversa. Costoro pensavano che l'abisso che separa i 'saggi' dal 'popolo' fosse un fatto basilare della natura umana, indipendentemente dall'eventuale progresso del sistema educativo: la filosofia, o la scienza, era concepita essenzialmente come un privilegio dei 'pochi'. Erano convinti che la filosofia, in quanto tale, fosse vista con sospetto e odiata dalla maggior parte dell'umanità. Anche se non avessero avuto nulla da temere da parte di alcun settore politico, quelli che partivano da questo assunto sarebbero arrivati comunque a concludere che l'ostentazione pubblica della verità filosofica o scientifica fosse impossibile o indesiderabile, e non solo per l'oggi ma in ogni tempo. Si dovevano sentire in dovere, allora, di occultare a tutti, eccettuati i filosofi, le loro idee, magari limitandosi a offrire un insegnamento orale a un gruppo attentamente selezionato di allievi, oppure scrivendo solo nella forma di 'brevi indicazioni' a proposito dei temi più importanti» (*Scrittura e persecuzione*, cit., pp. 31-32).

³⁵ È dunque di nuovo evidente il motivo per cui, agli occhi di Strauss, al-Fārābī presenta l'insegnamento filosofico all'interno di una struttura argomentativa e concettuale di tipo 'politico': tale motivo è lo statuto precario – e sospetto – della filosofia e dei filosofi nella città in generale, e nel mondo della religione rivelata in particolare (cfr. *ivi*, pp. 15-16).

quale vive è un requisito indispensabile per il filosofo, che deve rispettare le credenze su cui si fonda la società politica, pena la sua dissoluzione. Ma un requisito indispensabile per il filosofo è anche l'elaborazione di una scrittura reticente che sia in grado di far intravedere ai giovani potenziali filosofi come procedere a sostituire le opinioni con la ricerca della verità.

A partire da questa più generale concezione ermeneutica, nella seconda fase delle sue letture farabiane (1937-1957) Strauss legge il filosofo arabo non tanto come fonte di Maimonide, quanto come interprete di Platone³⁶, dando rilevanza soprattutto al rapporto conflittuale tra la filosofia e la città (esemplarmente rappresentato dalla vicenda di Socrate) e lasciando sullo sfondo le questioni legate alla legge divina e alla rivelazione: cambiano pertanto anche le opere farabiane al centro dell'attenzione, che ora sono soprattutto *De Platonis philosophia* e *Compendium Legum Platonis*³⁷. La minore attenzione alla rivelazione non è dovuta solo a un parziale cambiamento del tema di indagine (dal rapporto filosofia/rivelazione a quello filosofia/città, che sono rapporti affini ma non equivalenti o coincidenti), bensì anche a un parziale cambiamento di prospettiva filosofica di Strauss. Mentre in precedenza le sue interpretazioni dei filosofi medievali erano caratterizzate dall'affermazione di un loro scetticismo *moderato* (evidente nella dialettica tra fondazione giuridica della filosofia e fondazione filosofica della Legge discussa in *Philosophie und Gesetz*), ora lo scetticismo che caratterizza il suo al-Fārābī è *radicale*, per quanto dissimulato per ragioni di prudenza³⁸. Nel suo saggio *Farabi's Plato* (1945) – poi ripreso nella stesura dell'introduzione del volume *Persecution and the Art of Writing* (1952) – Strauss nota infatti che nell'intero *De Platonis philosophia* (che contiene i sommari tematici del *Gorgia*, del *Fedro*, del *Fedone* e della *Repubblica*) non vi è alcuna menzione dell'immortalità dell'anima: il Platone di al-Fārābī

³⁶ Strauss sottolinea a più riprese il carattere platonico – e non aristotelico – del pensiero di al-Fārābī, sia per la forma 'politica' con la quale vengono presentati i contenuti filosofici, sia per i contenuti filosofici stessi (e qui si nota un'altra differenza rispetto al primo Strauss, che considera tutti i *falāsifa* platonici nella forma e aristotelici nei contenuti: cfr. *Il Platone di al-Fārābī*, *infra*, pp. 75-77).

³⁷ Le edizioni dei testi di al-Fārābī utilizzati da Strauss sono: *Plato Arabus*: vol. II, *Alfarabius. De Platonis philosophia*, ed. F. ROSENTHAL, R. WALZER, Warburg Institute, London 1943; vol. III, *Alfarabius. Compendium Legum Platonis*, ed. F. GABRIELI, Warburg Institute, London 1952.

³⁸ Cfr. *Il Platone di al-Fārābī*, *infra*, p. 104, dove Strauss afferma che «al-Fārābī ha infinitamente molto più in comune con un filosofo materialista che con un qualsiasi credente non-filosofo, per quanto ben intenzionato. Per lui la filosofia è essenzialmente e puramente teoretica. È la via che conduce alla scienza degli esseri in quanto distinta dalla scienza dei modi di vita. È la via che conduce a questa scienza piuttosto che questa stessa scienza: la ricerca piuttosto che il risultato. Così intesa, la filosofia è identica allo spirito scientifico 'in azione', alla *skepsis* nel senso originario del termine, ovvero all'effettiva ricerca della verità che è animata dalla convinzione che solo tale ricerca renda la vita degna di essere vissuta e che è fortificata dalla diffidenza verso la naturale propensione dell'uomo a indugiare compiaciuto su convinzioni soddisfacenti, ma non evidenti e non provate».

rifiuta implicitamente la dottrina dell'immortalità dell'anima di Platone, o piuttosto la considera una dottrina essoterica, senza tuttavia dichiararlo né esplicitamente, né a proprio nome. Addirittura al-Fārābī si spinge fino al punto da escludere dai suoi sommari del *Fedone* e della *Repubblica* lo stesso termine di «anima», giungendo implicitamente ad affermare che esiste solo la felicità «in questo mondo». Allo stesso modo, in quest'opera, al-Fārābī – che finge di utilizzare Platone come 'autore/personaggio' presentando se stesso come semplice commentatore, mentre in realtà parla in prima persona nascondendosi dietro schermi esoterici attraverso i quali presenta gli insegnamenti platonici in modo piuttosto originale³⁹ – arriva ad attribuire alla religione un valore esclusivamente socio-politico, che non ha alcuna rilevanza per la verità teoretica e per la conoscenza, che costituiscono invece il terreno specifico della filosofia. Nel *De Platonis philosophia* al-Farabi può spingersi così lontano nell'affermare verità eterodosse e «pericolose», secondo Strauss, perché non presenta esplicitamente il proprio punto di vista, ma il punto di vista di un altro:

Gli averroisti latini si limitano a fornire un'interpretazione, la più letterale possibile, di insegnamenti eretici, mentre al-Fārābī fa esattamente l'opposto: fornisce un'interpretazione non letterale di un insegnamento ampiamente tollerabile. Proprio in quanto semplice commentatore di Platone, egli è quasi costretto ad abbracciare una dottrina relativamente ortodossa sulla vita dopo la morte. Il rifiuto di al-Fārābī di soccombere al fascino di Platone, che si concretizza in un'evidente deviazione dalla lettera dell'insegnamento del filosofo greco, prova, in modo più convincente di una qualsiasi affermazione esplicita, che egli considera la credenza in una felicità diversa dalla felicità in questa vita, o la fede nell'altra vita, come totalmente erronee. Il suo silenzio sull'immortalità dell'anima in un trattato destinato a presentare la filosofia di Platone «dall'inizio alla fine» impone, al di là di ogni ragionevole dubbio, che le affermazioni in favore dell'immortalità che ricorrono in altri suoi scritti debbano essere giudicate come forme di prudente accomodamento rispetto al dogma comunemente accettato. La stessa considerazione si applica a ciò che il commentatore, o lo storico, al-Fārābī dice a proposito della religione⁴⁰.

Il filosofo vive in una società politica che non lo mette al riparo dalla persecuzione, al contrario. Proprio a causa del grave pericolo che corre in quanto filosofo, nelle sue letture platoniche al-Fārābī si avvale della specifica immunità dello storico e del commentatore per rendere pubbliche, solo nelle sue opere 'storiche' (nelle quali sembra esporre semplicemente le posizioni di altri

³⁹ Confrontati con il *De Platonis philosophia*, tutti gli altri scritti di al-Fārābī sono essoterici, agli occhi di Strauss. Il *De Platonis philosophia* non è pertanto un'opera storica: «Il suo [di al-Fārābī] atteggiamento verso il Platone storico è simile all'atteggiamento adottato dallo stesso Platone verso il Socrate storico» (*Ivi*, *infra*, p. 91).

⁴⁰ *Ivi*, *infra*, p. 89.

autori)⁴¹, teorie eterodosse in merito alla *superiorità* della speculazione filosofica sulla speculazione religiosa: la perfezione dell'uomo consiste nella *scienza delle essenze di tutti gli esseri*, cioè nel grado di conoscenza teoretica espressa dalla filosofia, non in quella immaginativa, di grado inferiore, espressa dalla religione, che prende corpo nella *scienza dei modi di vita*. Così intesa, la filosofia consiste nella ricerca della verità sull'essere, animata dalla convinzione che solo tale ricerca renda la vita degna di essere vissuta: il filosofo è estremamente diffidente verso la propensione degli uomini a indugiare compiaciuti su opinioni e convinzioni soddisfacenti, anche se non evidenti e non provate. Attraverso la figura di Platone, nel *De Platonis philosophia* al-Fārābī afferma dunque che la religione rivelata – quindi sia il *fiqh*, sia il *kalām* – non fornisce la vera scienza dell'essere, terreno specifico della filosofia rappresentato, in particolare, dalla scienza del *Timeo*, il cui soggetto è dedicato allo studio degli esseri 'divini' e naturali⁴². La speculazione filosofica di al-Fārābī sulla perfezione umana e sulla felicità deve essere compresa, secondo Strauss, alla luce di questa impostazione letteraria caratterizzata dalla reticenza, a metà tra impianto storico e riflessione teoretica: dal suo vero punto di vista, quello segreto, il filosofo arabo considera la filosofia come *necessaria e sufficiente* per condurre alla *perfezione* e alla *felicità*, mentre, dal punto di vista pubblico, esprime l'opinione secondo cui la filosofia, pur essendo in grado di condurre alla perfezione, è di per sé insufficiente a condurre alla felicità. Tuttavia, il 'supplemento' alla filosofia che viene richiesto da al-Fārābī per il conseguimento della felicità non è la religione (o l'etica), bensì la politica, se questa viene intesa nel senso della politica platonica: la perfezione e la felicità dei cittadini – ma non quella dei filosofi, che è possibile anche nelle città imperfette⁴³ – è impossibile al di fuori dell'«altra città», della città perfetta. L'«altra città» sostituisce l'«altro mondo», anzi l'«altra città» si trova

⁴¹ Secondo Strauss il *De Platonis philosophia* non è un'opera storica e non ha uno scopo storico: considerare quest'opera come una mera epitome di testi greci perduti o dimenticati significa trascurare il vero intento filosofico di al-Fārābī, 'mascherato' attraverso il ricorso alla scrittura reticente. Ma se il filosofo arabo parla in prima persona proprio nel *De Platonis philosophia*, cioè là dove sembra presentarsi solo come interprete, allora i testi scritti in prima persona da al-Fārābī devono essere considerati essoterici. Cfr. *ivi*, *infra*, pp. 88 ss.

⁴² Cfr. *ivi*, *infra*, pp. 101 ss.

⁴³ Sulla filosofia come unica attività che conduce alla perfezione dell'uomo, risulta interessante la seguente notazione straussiana: «La filosofia e la perfezione della filosofia, e dunque la felicità, non richiedono – questa è l'ultima parola di al-Fārābī – l'istituzione della perfetta comunità politica: la filosofia e la perfezione della filosofia non sono possibili solo in questo mondo, ma anche in queste città, le città imperfette. Tuttavia – e questa è un'implicazione fondamentale – nelle città imperfette, ovvero nel mondo come effettivamente è, e come sempre sarà, la felicità può essere raggiunta solo dai filosofi, mentre i non-filosofi, per la natura stessa delle cose, ne sono esclusi in eterno. La felicità consiste in *consideratione scientiarum speculativarum* [nell'esercizio delle scienze speculative] e in nient'altro. La filosofia è dunque la condizione necessaria e sufficiente della felicità» (*Ivi*, *infra*, pp. 94-95).

a metà tra «questo mondo» e l'«altro mondo», dato che essa è una città terrena che tuttavia esiste solo «a parole». La filosofia, e dunque la felicità, non richiede l'istituzione di una comunità politica perfetta: tuttavia nelle città imperfette, ovvero nelle città effettivamente esistenti, la felicità può essere raggiunta solo dai filosofi, mentre i non-filosofi ne sono esclusi. Agli occhi di al-Fārābī, la soluzione a questa difficile relazione tra filosofia e città non è quella 'etica' offerta da Socrate – né, tanto meno, quella 'religiosa' offerta dalla rivelazione – bensì quella 'politica' elaborata da Platone, che corregge la soluzione socratica, evitandone i pericoli, in un punto decisivo:

«La via di Socrate» è caratterizzata dall'enfasi posta sull'«investigazione scientifica intorno alla giustizia e alle virtù», mentre l'arte di Platone sembra essere in grado di fornire «la scienza dell'essenza di ogni essere» e quindi, in particolare, la scienza delle cose divine e naturali. *La differenza tra la via di Socrate e la via di Platone* riporta alle loro diverse attitudini nei confronti delle città 'attuali'. La difficoltà decisiva era generata dallo status politico o sociale della filosofia: nelle nazioni e nelle città dell'epoca di Platone non c'era libertà di ricerca e di insegnamento. Infatti, Socrate fu posto di fronte a una radicale alternativa: se avesse scelto la sicurezza e la vita, avrebbe dovuto conformarsi alle false opinioni e ai cattivi costumi dei suoi concittadini; al contrario, il non conformismo e la morte. Socrate scelse il non conformismo e la morte. Platone trovò una soluzione al problema posto dal destino di Socrate, fondando la città virtuosa nel 'discorso': solo in quell'«altra città» l'uomo può raggiungere la propria perfezione. Ma, secondo al-Fārābī, Platone «ha ripetuto» la spiegazione della via di Socrate [...]. La *ripetizione* comporta un mutamento considerevole della prima spiegazione, cioè una correzione della via di Socrate. La via platonica, distinta dalla via socratica, è una *combinazione* tra la via di Socrate e la via di Trasimaco; l'intransigente via di Socrate è appropriata solo al filosofo che ha a che fare con le élites, mentre la via di Trasimaco, che è allo stesso tempo più e meno irta di difficoltà dell'altra, è appropriata per gli affari con il volgo. Ciò che al-Fārābī suggerisce è che, combinando la via di Socrate con la via di Trasimaco, Platone ha evitato il conflitto con il volgo, e dunque il destino di Socrate. Di conseguenza, cessava di essere necessaria la ricerca *rivoluzionaria* dell'altra città: Platone sostituiva a essa un modello di azione maggiormente *conservatore*, vale a dire la *graduale* sostituzione della verità o di una approssimazione alla verità al posto delle opinioni accettate [...]. La conformità alle opinioni della comunità religiosa in cui si cresce è un requisito necessario per il futuro filosofo [...]. Il Platone di al-Fārābī sostituisce il filosofo-re, che governa apertamente nella città virtuosa, con il regno segreto del filosofo che, essendo «un uomo perfetto» proprio perché è «un uomo che ricerca il sapere», vive privatamente, come membro di una società imperfetta che cerca di umanizzare nei limiti del possibile⁴⁴.

⁴⁴ *Scrittura e persecuzione*, cit., pp. 14-15, traduzione modificata, corsivo mio. Cfr. anche *Il Platone di al-Fārābī*, *infra*, pp. 80-81, 96-97.

L'atteggiamento di Socrate è determinato dal fatto che le sue ricerche sono limitate a soggetti politici e morali, ovvero dal fatto che egli trascura la filosofia naturale. Essendo un filosofo esclusivamente morale, Socrate non guarda oltre l'alternativa tra il rispetto delle regole di condotta fondate sulle opinioni condivise dalla comunità e la sfida a tali regole e opinioni: come conseguenza del suo atteggiamento indisponibile al compromesso, Socrate viene messo a morte dalla democrazia ateniese, cioè dal volgo. L'atteggiamento di Platone, agli occhi di al-Fārābī, è diverso: egli considera la filosofia una ricerca essenzialmente teoretica e pertanto il suo fervore morale e politico è mitigato dalle sue ricerche sulla natura degli esseri, in modo tale da poter esteriormente adeguarsi ai requisiti della vita politica e alle opinioni del volgo⁴⁵. Nonostante la subordinazione del tema del *Timeo* al tema della *Repubblica* e l'implicito rifiuto dell'interpretazione 'metafisica' del *Filebo*, del *Parmenide*, del *Fedone* e del *Fedro*, il Platone di al-Fārābī è ben lontano dal ridurre la filosofia allo studio delle cose politiche, tanto che definisce la filosofia come l'arte della dimostrazione, ovvero l'arte teoretica che fornisce la scienza delle essenze di tutti gli esseri. La dimensione 'politica' della filosofia platonica consiste pertanto nella forma pubblica che la filosofia deve assumere di fronte alla città attraverso la scrittura reticente, che permette di evitare il destino di Socrate, testimonianza massima del conflitto tra la filosofia e la città. Di fronte a questo conflitto, estremamente pericoloso per la filosofia – che potrebbe essere vietata nella città – e per il filosofo – che potrebbe subire persecuzioni –, Platone individua una strada intermedia che, grazie alla sua reticenza, permette di non tradire l'attività filosofica e, allo stesso tempo, di non entrare in aperto conflitto con la città: la *Repubblica* non è dunque il disegno di un'utopia ma, al contrario, rappresenta la consapevolezza dell'impossibilità – o dell'estrema difficoltà di realizzazione – della città giusta governata dai filosofi.

All'interno di questo contesto generale relativo ai rapporti tra la filosofia e la città, il Platone di al-Fārābī afferma l'armonia tra ciò che è nobile e ciò che è piacevole, secondo Strauss, solo in via provvisoria e preliminare, per motivi di cautela e come forma di assicurazione nei confronti delle opinioni dominanti. Infatti la virtù e la felicità riguardano essenzialmente l'anima, non il corpo: inoltre, la virtù morale è solo il primo, provvisorio, grado della completa perfezione umana, essendo quest'ultima identica alla vita contemplativa. La vita morale consiste invece in una volontaria sottomissione alle richieste del 'dovere', senza chiedersi se e perché questo dovere sia buono: nelle città 'attuali' l'unica forma di vita morale o virtuosa per la maggioranza dei cittadini è quella

⁴⁵ Cfr. *ivi*, *infra*, pp. 100-101.

che comporta l'adesione a ciò che è giusto e nobile proprio perché è giusto e nobile agli occhi della città. Esistono quindi due gradi di virtù, e di condotta virtuosa, affini ma non identici: la differenza tra la condotta virtuosa del cittadino e la condotta virtuosa del filosofo è fondata non su una differenza di intenzione morale, bensì su un diverso grado di conoscenza. Le virtù autentiche sono diverse dalle virtù che sono considerate essenziali nelle città: le virtù morali sono propedeutiche alla perfezione umana, ma non sono la perfezione⁴⁶. Solo la filosofia conduce alla felicità: nella sua ricerca puramente ed esclusivamente teoretica della verità, e proprio in questa, la filosofia è felicità.

Il rapporto tra indagine teoretica sull'essere e reticenza dei testi filosofici è al centro del saggio *How Fārābī Read Plato's «Laws»* (1957) in cui Strauss sviluppa una minuta acribia ermeneutica, centrata sulle ripetizioni e sulle contraddizioni interne al *Compendium Legum Platonis*, e più in generale sulle ambiguità del testo farabiano, che attribuisce a Platone molte opinioni non presenti nelle *Leggi* mentre, apparentemente, sembra fornire un mero resoconto dei contenuti del testo platonico. I problemi sono immediatamente evidenti: qual è lo scopo di al-Fārābī? Cosa guida la selezione degli argomenti presentati? Perché il *Compendium* riassume solo i primi nove libri delle *Leggi*? Davvero al-Fārābī non aveva a disposizione gli altri libri? Cosa pensa il filosofo arabo delle affermazioni platoniche alle quali non acconsente esplicitamente e degli argomenti platonici che non classifica o presenta esplicitamente? In breve, per Strauss esiste una chiara divergenza tra ciò che Platone afferma nelle *Leggi* e ciò che al-Fārābī afferma nel *Compendium* e spesso è impossibile dire con certezza dove terminano le affermazioni platoniche e iniziano le affermazioni farabiane. Il problema risiede nella differenza ineliminabile tra la filosofia e la città (che è il prodotto di un'instabile miscela tra politica, religione e pratiche sociali), cioè nella necessità della reticenza in un contesto di pericolo e di persecuzione che impone la stesura di testi volutamente oscuri, decifrabili solo attraverso un attento studio dei dettagli stilistici e contenutistici: «[al-Fārābī] non è reticente solo perché non dice assolutamente nulla su alcuni argomenti, ma anche perché, allo stesso modo, di altri argomenti non dice nulla solo in determinati luoghi. Abbiamo già sottolineato che nel *De Platonis philosophia* al-Fārābī non dice nulla su Dio e gli dèi, mentre nel *Compendium* menziona frequentemente Dio e gli dèi»⁴⁷. Agli occhi di Strauss, al-Fārābī ha 'riscritto' le *Leggi* di Platone tenendo conto della diversa situazione politica e del diverso contesto religioso che si sono venuti creando con l'affermazione della religione

⁴⁶ Cfr. *ivi*, *infra*, pp. 98 ss.

⁴⁷ Come al-Fārābī interpreta le «*Leggi*» di Platone, *infra*, p. 117.

rivelata intesa come Legge: il filosofo arabo rappresenta il modello di una ricerca filosofica *scettica*, allo stesso tempo radicale (sul piano della «demitizzazione» privata delle opinioni e delle credenze condivise dalla comunità politica e religiosa) e moderata (sul piano della prudenza pubblica intorno all'agire 'politico' del filosofo che deve muoversi con cautela), in grado di difendere la natura specifica della filosofia, cioè il suo essere «saggezza straniera» o, meglio, il suo carattere *critico* rispetto a ogni autorità costituita, a ogni costume normativo, a ogni mito politico e a ogni tradizione socio-religiosa. Il filosofo appartiene e, allo stesso tempo, non appartiene alla città perché – al contrario dell'uomo politico – il suo *eros* non è diretto verso il *demos*, ma verso la ricerca della sapienza, che è un fattore di disgregazione delle opinioni condivise su cui si fonda la città: non a caso, il *Compendium* parla frequentemente di Dio, degli dèi, della legge divina rivelata e dell'altra vita, mentre non cita i termini «filosofia», «filosofi» ed «esseri»⁴⁸. Strauss nota pertanto che al-Fārābī è sincero proprio mentre dissimula le proprie idee, per esempio presentando le verità sulle scienze con parole allusive e ambigue che rendono difficile individuare queste stesse verità:

Lo scopo esplicito della dichiarazione generale e della storia [che caratterizzano l'inizio del *Compendium*] è quello di rendere intelligibile la condotta di un particolare uomo di giudizio, Platone. Per al-Fārābī, Platone ha agito rettamente non concedendosi l'apparente generosità di rivelare le scienze a tutti gli uomini, ma presentandole per mezzo di un discorso allusivo, ambiguo, fuorviante e oscuro, per timore che potessero essere snaturate o mal utilizzate. Sebbene sia comunemente, o meglio universalmente, noto che Platone era famoso perché, nel parlare e nello scrivere, adottava un contegno del genere, quando a volte ha espresso un pensiero senza nascondimenti, i suoi lettori e i suoi ascoltatori hanno dato per scontato che anche in questi casi il suo discorso fosse

⁴⁸ Strauss nota che nel *Compendium* accade l'esatto contrario di ciò che si verifica nel *De Platonis philosophia*, in cui al-Fārābī generalmente tace sui soggetti divini, mentre parla a lungo dell'attività filosofica: «Secondo il *De Platonis philosophia*, la condizione necessaria e sufficiente della felicità, o della perfezione ultima dell'uomo, è la filosofia. Al contrario, il *Compendium* non si pronuncia sulla filosofia; anzi, in quest'opera i termini "filosofia" e "filosofo" e i loro derivati sono completamente assenti. Poiché, secondo il *De Platonis philosophia*, la filosofia è la scienza delle essenze di tutti gli esseri, il *Compendium*, caratterizzato dal silenzio sulla filosofia, evita del tutto il termine "esseri" e impiega una sola volta la parola "sostanza" (32, 22). Poiché "filosofo" è necessariamente inteso in contrapposizione a *ḡumbūr* (il volgo), il *Compendium*, che è caratterizzato dal silenzio sulla filosofia, evita la parola *ḡumbūr*. Per comprendere il silenzio del *Compendium* sulla filosofia occorre prendere in considerazione il corrispondente silenzio del *De Platonis philosophia* su altri argomenti. Se infatti per il *De Platonis philosophia* la filosofia è la condizione necessaria e sufficiente della felicità, per il *Compendium* sembrerebbe piuttosto che la felicità sia il prodotto dell'obbedienza alla legge divina o agli dèi. In ogni caso, il *Compendium* parla frequentemente di Dio, degli dèi, dell'altra vita, della legge rivelata (*Šarī'a*) e delle leggi divine, mentre il *De Platonis philosophia* tace del tutto su questi temi. In breve, la relazione tra il *De Platonis philosophia* e il *Compendium* riflette la relazione tra la filosofia e la legge divina come se si trattasse di due mondi completamente diversi» (*Ivi*, *infra*, p. 109).

allusivo ed esprimesse qualcosa di diverso o addirittura di opposto rispetto a ciò che era stato detto esplicitamente e senza ambiguità: «Questo è uno dei segreti dei suoi libri», afferma al-Fārābī (*Compendium*, 4, 10-16). Platone, quale uomo di giudizio, ha agito appropriatamente mirando a ciò che è utile, sebbene abbia pensato più a quanto fosse utile per le scienze o per la loro esistenza nelle città e nelle nazioni, che a quanto fosse utile per se stesso. Egli ha costruito il suo carattere come quello di un uomo che non dice mai esplicitamente e inequivocabilmente quello che pensa a proposito dei temi più importanti. Per questo talvolta si è concesso di sostenere, esplicitamente e inequivocabilmente, ciò che pensava a proposito dei temi più nobili, anche se le sue affermazioni esplicite e inequivocabili non sono state prese sul serio [...]. Platone non dice quasi mai esplicitamente e senza ambiguità ciò che pensa [...]: a volte [è] costretto ad affermare verità pericolose per se stessi e per gli altri. In questi casi [...] afferma una verità pericolosa contestualizzandola in modo appropriato, con il risultato che quello che dice non viene creduto. È questo il modo in cui Platone ha scritto sulle leggi. Al-Fārābī decide dunque di far emergere, o per così dire di estrarre, alcuni dei pensieri ai quali Platone allude nelle *Leggi* o, come pure afferma, di far emergere o di estrarre alcuni dei pensieri che Platone intende spiegare nelle *Leggi*. Dal momento che alludere a un pensiero non significa spiegarlo, ma avere l'intenzione di spiegarlo, il fatto che tale intenzione venga realizzata o meno non dipende in modo decisivo dall'autore, ma dal lettore. La decisione di al-Fārābī deve essere letta alla luce della sua incondizionata adesione al principio di reticenza di Platone. Proprio come Platone aveva fatto prima di lui, al-Fārābī non si concede l'apparente generosità di cercare di aiutare tutti gli esseri umani a raggiungere la conoscenza, ma si serve di una sorta di reticenza che viene mitigata o rafforzata dal ricorso a una franchezza inaspettata e incredibile⁴⁹.

Questa interpretazione di al-Fārābī si realizza all'interno del più ampio quadro teorico sui rapporti tra filosofia e politica sviluppato da Strauss negli anni Cinquanta e Sessanta⁵⁰. Contro ogni tradizione conciliativa, Strauss tende a sottolineare lo scarto che esiste tra la filosofia e la città, ricordando – sulla scia dell'insegnamento platonico contenuto nell'*Eutidemo* – che il più grande nemico della filosofia, «il più grande sofista», è la moltitudine riunita in assemblea cittadina. La filosofia è attività *transpolitica* che partecipa alle vicende della vita associata senza possederne la stessa logica argomentativa. Con il richiamo alla logica dell'appartenenza, l'autorità politica tende a fingersi *natura*, attraverso la creazione di un mito politico che si presenta come *la* verità autoritativa, mentre la filosofia, grazie al suo carattere *antitradizionale*, risulta essere critica radicale di ogni ideologia e di ogni mito politico, così da indicare nell'attività politica il

⁴⁹ *Ivi*, *infra*, pp. 107-108.

⁵⁰ Cfr. *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago 1953; trad. it. *Diritto naturale e storia*, Neri Pozza, Venezia 1957 (poi: Il Melangolo, Genova 1990).

regno della credenza. In questo senso, la sottomissione della filosofia a un'autorità significa la sua trasformazione in *ideologia*, cioè in un'apologia dell'ordinamento sociale in questione. Filosofia e società dialogano solo parzialmente, perché i loro confini non coincidono. La filosofia è essenzialmente ricerca dei *principi* di tutte le cose, cioè tanto delle loro origini quanto dei loro criteri: la filosofia nasce come spiegazione *alternativa* alle narrazioni tradizionali sulle origini e sulle cause dei fenomeni. La nascita della filosofia equivale dunque alla nascita di un principio *critico* nei confronti della tradizione di appartenenza. Allo stesso modo, la filosofia politica nasce come analisi critica del principio in base al quale il bene è la tradizione: l'autorità viene posta in dubbio non appena la filosofia politica abbandona ciò che è ancestrale per ciò che è «buono in sé», distinguendo ciò che è «primo per noi» da ciò che è «primo per natura». Prima della filosofia politica, e successivamente *accanto* alla filosofia politica, esiste la vita politica, all'interno della quale gioca un ruolo di primo piano il *costume*. Dal punto di vista del costume, la risposta ai problemi relativi ai principi delle cose politiche è data dall'autorità morale della tradizione e della comunità di appartenenza: l'identificazione del bene con il *proprio* tende infatti a fingersi di origine divina e quindi al di là di ogni possibile indagine critica. Secondo Strauss, la filosofia politica deve invece il proprio carattere all'intransigente indifferenza verso tale autorità: il filosofo deve poter contemplare la possibilità che tali vincolanti punti di vista non siano che *opinioni*. Allo stesso modo, la filosofia costituisce un punto di vista critico rispetto alle leggi di una comunità, visto che queste ultime non sono buone in linea di principio: solo l'identificazione (sostituita) tra legge e giustizia – cioè la tacita eliminazione di ogni forma di diritto naturale – permetterebbe, infatti, di considerare le leggi come buone in linea di principio. Sappiamo però che l'obbedienza alla legge non è di per sé buona, visto che la legge può essere cattiva. La legge è in sé contraddittoria: da una parte pretende di essere buona per sua natura, dall'altra si presenta come decisione vincolante della città, e quindi non buona in linea di principio, in quanto effetto di una decisione politica del legislatore. Tuttavia, nonostante questi dubbi sulla giustizia delle leggi, nello spazio pubblico il rispetto della legge è sostanzialmente necessario, pena il crollo del consorzio civile. Il problema consiste nel rapporto tra il carattere politico delle leggi, intese come decisione vincolante della città, e il loro rapporto con la retta ragione: nella città perfetta (nell'«altra città») tale rapporto implica una coincidenza, nelle città realmente esistenti (in «questa città») tale rapporto implica una differenza, più o meno grande a seconda dell'imperfezione o della corruzione della città.

Le cose politiche sono caratterizzate da principi di *prudenza* nei confronti della tradizione, degli dèi della città, degli interessi pubblici e privati, di fronte

ai quali la filosofia è, e deve essere, indifferente⁵¹: tutto ciò equivale a riconoscere e a giustificare il carattere moderato, non radicale, delle richieste che possiamo rivolgere alla vita politica. Da questo punto di vista, nel pensiero Straussiano, il conservatorismo politico sembra essere semplicemente l'altra faccia della medaglia del radicalismo filosofico. La filosofia politica non può essere conservatrice, dato che è fondata sulla consapevolezza della superiorità del bene e del nobile sul tradizionale e sull'antico; d'altro canto, essa è consapevole che ogni società politica è una società particolare, chiusa nei confronti dell'esterno, fondata su un mito che è credenza, non conoscenza. Il filosofo è consapevole delle necessità della vita materiale, che non possono essere semplicemente eliminate in quanto opinioni ma, al contrario, devono essere tenute in massima considerazione in quanto costituiscono il primo (in senso 'cronologico', non 'logico') e necessario fondamento della società politica. Il filosofo platonico – e al-Fārābī *in primis* – riesce pertanto a tenere insieme, senza contraddizione, saggezza e moderazione, utopia e conservatorismo, proprio perché la politica non è il regno nel quale poter incondizionatamente realizzare le verità della filosofia. La moderazione non è una virtù del pensiero, che deve essere spregiudicato, ma della sua espressione pubblica, in virtù dei problemi posti dalla persecuzione, dalla responsabilità sociale e dalle necessità della vita materiale. In questo senso, in Strauss *moderazione* viene ad assumere un duplice significato, di temperanza da un lato e di prudenza dall'altro: nel primo caso, la moderazione risulta essere la condizione di possibilità della vita teoretica, nel secondo la condizione di possibilità della vita politica. L'insegnamento filosofico, nel suo essere *educazione liberale*, l'esatto contrario dell'ideologia e dell'indottrinamento, è possibile solo se la saggezza non viene separata dalla moderazione: la filosofia deve stare in guardia contro il desiderio di essere edificante, perché essa può essere edificante solo *intrinsecamente*, in quanto esiste una differenza ineliminabile tra la filosofia e la città, tra i filosofi e i non filosofi, come risulta evidente dalla storia del pio asceta narrata da al-Fārābī e che rappresenta il modo 'contestualizzato', cioè da decifrare, con il quale Platone e i filosofi premoderni presentano, agli occhi di Strauss, le verità della filosofia⁵²:

⁵¹ Sull'essenziale differenza tra filosofia e politica Strauss non esita a esprimersi esplicitamente: «Vi è una sproporzione fondamentale tra filosofia e città. Nelle cose politiche è saggia regola non disturbare i cani che dormono, preferire ciò che è consolidato a ciò che non lo è, riconoscere il diritto del primo occupante. La filosofia si regge o cade per la sua intransigente noncuranza di questa regola e qualunque cosa la ricordi. Essa può quindi vivere solo fianco a fianco con la città» (*Liberalismo antico e moderno*, cit., p. 22).

⁵² In questo lavoro di recupero storico-filosofico e filosofico-politico della lezione degli antichi – nella chiave di una critica radicale della modernità – Strauss seguirà la lezione di al-Fārābī fino ai suoi ultimi giorni

C'era una volta un pio asceta – un uomo che praticava la rinuncia e l'astinenza per amore della mortificazione e dell'umiliazione, e che abitualmente e consapevolmente preferiva il dolore al piacere. Egli era conosciuto per essere un uomo di probità, di integrità, di astinenza e di assoluta devozione al culto divino. Malgrado ciò, o forse proprio per questo, egli attirò su di sé l'ostilità del tiranno della città. Colto dalla paura del tiranno, egli decise di fuggire, ma il tiranno ordinò il suo arresto e, per evitare la sua fuga, ordinò che le guardie sorvegliassero attentamente tutte le porte della città. Il pio asceta riuscì a procurarsi degli abiti che fossero appropriati per il suo intento e li indossò, anche se la storia non racconta il modo in cui egli riuscì a procurarseli. Così travestito, imbracciando un cembalo, fingendo di essere ubriaco e intonando una strana melodia, al crepuscolo egli si avvicinò a una delle porte della città. Quando la guardia gli chiese «chi va là?», egli rispose in tono beffardo: «Io sono quel pio asceta che state cercando». La guardia pensò che quell'uomo si stesse prendendo gioco di lui e lo lasciò passare. Il pio asceta riuscì dunque a mettersi in salvo senza aver mentito in nessuna delle sue parole⁵³.

di vita, utilizzando il *Compendium Legum Platonis* come modello per la sua rilettura dell'opera platonica. Infatti, proprio come al-Fārābī, Strauss 'riscrive' le *Leggi* di Platone in un'opera pubblicata postuma, ma che riesce sostanzialmente a terminare appena prima di morire. Cfr. *The Argument and the Action of Plato's «Laws»*, ed. by J. CROSEY, University of Chicago Press, Chicago 1975; trad. it. *Le «Leggi» di Platone. Trama e argomentazione*, a cura di C. ALTINI, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.

⁵³ Come al-Fārābī interpreta le «Leggi» di Platone, *infra*, p. 106. Durante la correzione delle bozze apprendo che è in corso di stampa il volume *Scienza e opinione nella città perfetta. Letture del pensiero etico-politico di al-Fārābī*, a cura di E. CODA (Edizioni ETS, Pisa 2019). Il volume contiene, tra gli altri, i seguenti saggi dedicati a Leo Strauss: C. ALTINI, *Leo Strauss, al-Fārābī e la scrittura reticente*; M. MENON, *Il fondatore della filosofia. Leo Strauss e il problema di al-Fārābī*.

AVVERTENZA

In questo volume vengono presentati per la prima volta in traduzione italiana i seguenti saggi di Leo Strauss:

Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Fārābī, in «Revue des Études Juives», C (1936), pp. 1-37; poi in L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften. II: Philosophie und Gesetz*, hrsg. von H. MEIER, Metzler, Stuttgart 1997, pp. 125-158;

Farabi's Plato, in *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, edited by S.W. BARON, American Academy for Jewish Research, New York 1945, pp. 357-393;

How Fārābī Read Plato's «Laws», in *Mélanges Louis Massignon*, Institut Français de Damas, Damas 1957, vol. III, pp. 319-344; poi in L. STRAUSS, *What is Political Philosophy?*, Free Press, Glencoe 1959, pp. 134-154.

Nella traduzione dei passi classici (di al-Fārābī, Ibn Sīnā, Maimonide ecc.) si è deciso di privilegiare la lettera del testo di Strauss, anziché le più recenti edizioni o traduzioni di riferimento delle opere classiche. Il motivo non risiede solo nel rispetto del testo di Strauss, che non ha un interesse esclusivamente storico-filosofico, bensì soprattutto filosofico-politico, e che pertanto è dotato di un valore interpretativo che oltrepassa la dimensione filologica: a ciò si aggiunge che le traduzioni italiane oggi disponibili – per non parlare delle recenti edizioni critiche in lingua originale – seguono criteri spesso difformi da quelli presenti nei testi utilizzati da Strauss, che non aveva a disposizione questa letteratura. È tuttavia evidente che sono state consultate le più importanti traduzioni italiane dei testi classici, oltre alle principali edizioni critiche recentemente pubblicate. Per queste ragioni abbiamo preferito tradurre direttamente dal testo di Strauss, aggiungendo tuttavia in nota il riferimento alla traduzione italiana (omettendo però, perché quasi sempre necessaria, l'indicazione “traduzione modificata”). Gli incisi tra parentesi tonda all'interno delle citazioni sono di Strauss; tra parentesi quadra sono indicate le note del traduttore [*n.d.t.*].

Di seguito forniamo le abbreviazioni delle opere di al-Fārābī e Maimonide maggiormente ricorrenti in questo volume, con i riferimenti alle eventuali traduzioni italiane.

Compendium Legum Platonis

Alfarabius, *Compendium Legum Platonis*, edidit et latine vertit F. GABRIELI, Warburg Institute, London 1952; ristampa anastatica Kraus Reprint, Nedeln-Lichtenstein 1973; trad. it. *Compendio delle «Leggi» di Platone*, in PLATONE, *Dialoghi politici. Lettere. Volume secondo*, a cura di F. ADORNO, UTET, Torino 1988, pp. 741-786.

De Platonis philosophia

Plato Arabus. Vol. II: *Alfarabius, De Platonis philosophia*, ediderunt F. ROSENTHAL et R. WALZER, Warburg Institute, London 1943.

Iḥṣā' al-'ulūm

Kitāb Iḥṣā' al-'ulūm, Il Cairo 1931; trad. it. AL-FĀRĀBĪ, *La classificazione delle scienze*, traduzione e note a cura di A. POZZOBON, Il Poligrafo, Padova 2013. È stata inoltre utilizzata *La classificazione delle scienze di Al-Fārābī nella tradizione ebraica*, edizione critica e traduzione annotata della versione ebraica di QALONYMOS BEN QALONYMOS BEN ME'IR a cura di M. ZONTA, Zamorani, Torino 1992.

K. al-tanbīh

Kitāb al-tanbīh 'alā ṣabīl al-sa'āda [Avvertimento riguardante il cammino verso la felicità], Hyderabad 1346 H. [1927].

K. al-siyāsa

Kitāb al-siyāsa al-madaniyya, Hyderabad 1346 H. [1927]; trad. it. *Il libro dell'ordinamento politico*, in AL-FĀRĀBĪ, *Scritti politici*, a cura di M. CAMPANINI, UTET, Torino 2007, pp. 287-362.

Musterstaat

Alfarabi's Abhandlung der Musterstaat, hrsg. von F. DIETERICI, Brill, Leiden 1895; trad. it. *Le idee degli abitanti della città virtuosa*, in AL-FĀRĀBĪ, *Scritti politici*, a cura di M. CAMPANINI, UTET, Torino 2007, pp. 189-285 [il titolo originale dell'opera è *Kitāb ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*].

Philosophische Abhandlungen

Al-Fārābī's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften, hrsg. von F. DIETERICI, Brill, Leiden 1890; trad. it. *L'armonia delle opinioni dei due sapienti, il divino Platone e Aristotele*, introduzione, testo arabo, traduzione e commento di C. MARTINI BONADEO, PLUS, Pisa 2008.

Tahṣīl

Kitāb tahṣīl al-sa'āda, Hyderabad, 1345 H. (1926); trad. it. *Il conseguimento della felicità*, in AL-FĀRĀBĪ, *Scritti politici*, a cura di M. CAMPANINI, UTET, Torino 2007, pp. 71-116.

Guida (Munk)

MAĪMONIDE, *Le guide des égarés. Traité de théologie et de philosophie par Moïse ben Maimoun dit Maïmonide*, 3 voll., con edizione del testo arabo in caratteri ebraici e traduzione francese, a cura di S. MUNK, A. Franck, Paris 1856-1866. Secondo le indicazioni di Strauss, con “*Guida*” si rimanda all’edizione araba, con “Munk” alla traduzione francese. Trad. it. *La guida dei perplessi*, a cura di M. ZONTA, UTET, Torino 2003. La traduzione di Zonta è stata condotta sull’edizione araba di Munk rivista da Issachar Joel (Yerushalayim 5691/1931) e riporta l’indicazione delle pagine e delle linee di tale edizione.

Il curatore e il traduttore ringraziano la dott.ssa Elisa Coda (Università di Pisa) per la revisione dei termini in arabo, la dott.ssa Chiara Benini (Fondazione Collegio San Carlo di Modena / École Pratique des Hautes Études, Paris) per la revisione dei termini in ebraico e il dott. Giovanni Cerro (Fondazione Collegio San Carlo di Modena) per la collaborazione alla revisione complessiva del volume. Il curatore ringrazia la prof.ssa Cristina D’Ancona (Università di Pisa) per l’invito al seminario *Scienza e opinione nella città perfetta. Giornata di studi sul pensiero etico e politico di al-Fārābī* (Dipartimento di civiltà e forme del sapere, Università di Pisa, 22 novembre 2018), in occasione del quale ha potuto discutere le linee fondamentali della lettura farabiana di Strauss che sono alla base del testo introduttivo qui presentato. Il curatore ringrazia infine il dott. Marco Menon (Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München / Università di Pisa) per il suo prezioso aiuto nella definizione delle pratiche sui diritti d’autore.

La casa editrice e il curatore rivolgono un ringraziamento particolare al dott. Peter Nahon, segretario della redazione della rivista *Revue des Études Juives* (per aver concesso gratuitamente l’autorizzazione a tradurre il saggio *Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Fārābī*), al prof. Derek Penslar, Presidente dell’*American Academy for Jewish Research* (per aver concesso gratuitamente l’autorizzazione a tradurre il saggio *Farabi’s Plato*) e ai dott. Frédéric Imbert, Jean-Christophe Peyssard e Nadine Méouchy dell’*Institut Français du Proche-Orient* (per aver concesso gratuitamente l’autorizzazione a tradurre il saggio *How Fārābī Read Plato’s «Laws»*).

INDICE

Introduzione

La filosofia, ovvero la felicità della vita teoretica.

Leo Strauss lettore di al-Fārābī

[di *Carlo Altini*]

5

Avvertenza

37

Alcune osservazioni sulla scienza politica di Maimonide e di al-Fārābī 43

I 47

II 54

III 67

Note supplementari 71

Il Platone di al-Fārābī 75

I. Prime impressioni 77

II. Filosofia e politica 79

III. Filosofia e morale 98

IV. Il soggetto della filosofia 101

Come al-Fārābī interpreta le «Leggi» di Platone 105

Indice dei nomi 125