



Carlo Altini

LEO STRAUSS, AL-FĀRĀBĪ
E LA SCRITTURA RETICENTE

1. *Strauss: la crisi della modernità e il ritorno alla filosofia
medievale*

Il primo incontro di Leo Strauss con al-Fārābī trova le proprie ragioni nel percorso intellettuale che il giovane filosofo ebreo tedesco elabora criticamente intorno al problema teologico-politico nella modernità e che giunge a 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. Consapevole della crisi irreversibile del moderno – rappresentata dalle diagnosi di Nietzsche e Spengler – e consapevole che è irrealizzabile un ritorno all'ortodossia religiosa (sia essa ebraica o cristiana), Strauss si chiede quale razionalismo sia possibile dopo Nietzsche, aprendo così la strada al recupero di un'altra forma di razionalismo, quello *premoderno*, rappresentato da Mošeh ben Maimon (Maimonide) e dai suoi maestri arabi (in particolare al-Fārābī) e greci (in particolare Platone). 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 al giovane 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, il razionalismo è necessario; ma non è autosufficiente, come dimostra la crisi della modernità. Il razionalismo non è però solo quello post-cartesiano: esistono altre forme di razionalismo, in particolare quello dei filosofi greci e quello dei filosofi ebrei 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 i *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 diventa il razionalismo premoderno di Mošeh ben Maimon, 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 strausiana, centrata in particolare sui ‘maestri’ Platone, Senofonte e Mošeh ben Maimon 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 fi-

¹ Cfr. L. STRAUSS, *Maimunis Lebre von der Prophetie und ihre Quellen*, in «Le Monde Oriental», 28 (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 Maimonide et de Farabi*, in «Revue des Etudes Juives», 100 (1936), pp. 1-37; trad. it. *Alcune osservazioni sulla scienza politica di Maimonide e di al-Farabi*, in L. STRAUSS, *Al-Farabi. La filosofia politica nell’Islam medievale*, a cura di C. ALTINI, ETS, Pisa 2019; *Eine vermissete Schrift Farabis*, in «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», 80/1 (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; trad. it. *Il Platone di al-Farabi*, in L. STRAUSS, *Al-Farabi. La filosofia politica nell’Islam medievale*, cit.; *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 Farabi 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; trad. it. *Come al-Farabi interpreta le «Leggi» di Platone*,

losofia politica² visto che 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 Mošeh ben Maimon). Le letture farabiane di Strauss mostrano una sostanziale 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

in L. STRAUSS, *Al-Farabi. La filosofia politica nell'Islam medievale*, cit. – Brevi citazioni e discussioni dell'opera di al-Fārābī sono presenti anche nei seguenti saggi straussiani: *Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimunis*, in «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», 81 (1937), pp. 93-105; *On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching*, in *Isaac Abravanel. Six Lectures*, ed. by J.B. TREND and H. LOEWE, Cambridge University Press, Cambridge 1937, pp. 93-129; *How to Study Medieval Philosophy*, [1944], ed. by D. BOLOTIN and CH. BRUELL, in «Interpretation», 23/3 (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.

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 and J. CROUSEY, Rand McNally, Chicago 1963; trad. it. *Storia della filosofia politica*, Il Melangolo, Genova 1993, vol. I, pp. 333-360.

³ Per i primi riferimenti storici e tematici sull'interpretazione straussiana di al-Fārābī cfr. R. BRAGUE, *Athènes, Jérusalem, La Mecque. L'interprétation 'musulmane' de la philosophie grecque chez Leo Strauss*, in «Revue de Metaphysique et de Morale», 94 (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», 86 (1992), pp. 966-976; 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 e 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. TANGUAY, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Grasset, Paris 2003 (2005²); C. PELLUCHON, *Leo Strauss: une autre raison, d'autres Lumières. Essai sur la*

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 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 Mošeh ben Maimon; (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 politico premoderno. Altri temi farabiani, invece, appartengono 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 (in-

crise de la rationalité contemporaine, Vrin, Paris 2005; 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 Pre-modern 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 and M. S. RUDERMAN (eds.), *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*, Palgrave MacMillan, New York 2014, pp. 13-32; 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; D. MONACO, *Religione e filosofia secondo Leo Strauss. Il percorso da Spinoza a Maimonide*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2018; C. ALTINI, *La filosofia, ovvero la felicità della vita teoretica. Leo Strauss lettore di al-Farabi*, in L. STRAUSS, *Al-Farabi. La filosofia politica nell'Islam medievale*, cit., pp. 5-36.

⁴ Cfr. L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, in «Social Research», 8 (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. L. STRAUSS, *On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching*, cit., pp. 93-129; *The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon*, in «Social Research», 6 (1939), pp. 502-536; trad. it. *Lo spirito di Sparta o il gusto di Senofonte*, in G. CHIVILÒ e 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», 14 (1986), pp. 51-59; trad. it. *L'insegnamento essoterico, in Gerusalemme e Atene*, cit., pp. 294-305.

tesa come Legge che regola l'intero ordine sociale – e non come un sistema di dogmi, come invece il cristianesimo medievale interpreta la rivelazione⁵), che Strauss individua soprattutto nelle opere *Il regime politico* (*Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*) e *Le opinioni degli abitanti della città virtuosa* (*Kitāb āra' abl al-madīna al-fādila*): in questa fase al-Fārābī – inteso soprattutto come maestro di Ibn Sīnā, Ibn Rušd e Mošeh ben Maimon – 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»⁶. Ora al-Fārābī – di cui Strauss legge soprattutto le opere *Compendium Legum Platonis* e *De Platonis philosophia* – viene interpretato come 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.

In altra sede è stata affrontata, da chi scrive queste pagine, l'interpretazione del rapporto instaurato da Strauss tra filosofia e Legge (intesa come ordinamento sociale e politico) nella filosofia islamica ed ebraica del Medioevo⁷ che è a fondamento della prima fase delle sue letture farabiane (soprattutto in chiave teologico-politica). Qui l'attenzione sarà dedicata a un tema – la reticenza della scrittura filosofica intesa come risposta al problema della persecuzione e alla dicotomia esoterico/essoterico – che è specifico della seconda fase delle letture straussiane di al-Fārābī e che riguarda la sua teoria ermeneutica, al centro di molte discussioni nella letteratura filosofica.

⁵ Sulla differenza tra cristianesimo, da un lato, ed ebraismo e islam, dall'altro, in merito alla concezione della rivelazione (e dei rapporti tra filosofia e teologia) cfr. L. STRAUSS, *Come avviare lo studio della filosofia medievale*, cit., pp. 265 ss.

⁶ Cfr. A. MOMIGLIANO, *Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss*, in «Rivista storica italiana», 79 (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.

⁷ Cfr. C. ALTINI, *Oltre il nichilismo. «Ritorno» all'ebraismo e crisi della modernità politica in Leo Strauss*, in L. STRAUSS, *Filosofia e Legge*, cit., pp. 7-125.

Ma, prima di presentare il modo in cui Strauss legge al-Fārābī, è meglio comprendere qual è la concezione ermeneutica straussiana.

2. Strauss e l'ermeneutica della reticenza

Strauss è stato un attento lettore dei testi classici: da Spinoza a Hobbes, da Tucidide a Locke, da Platone a Rousseau, i suoi studi non hanno analizzato solo i contenuti, ma anche la *forma* con la quale questi testi sono stati scritti. Non è dunque fuori luogo definire la sua opera come una personale storia della filosofia politica, anche se è doveroso ricordare che le sue ricerche storiche non si soffermano solo sui temi caratteristici della letteratura erudita, dato che investono ambiti teorici di riflessione relativi alle principali categorie della filosofia politica. La maggior parte della produzione straussiana è attraversata da una singolare compresenza di riflessione filosofica, indagine ermeneutica e ricostruzione storica, filtrata nella sua polemica antistoricistica fondata sulla distinzione tra storia e storicismo⁸: in molti casi Strauss sembra fare filosofia ricostruendo minuziosamente la struttura di alcuni testi del passato, disegnando linee di dialogo e alberi genealogici tra filosofi che provvedono a costruire nuovi percorsi storiografici; mentre, allo stesso tempo, il suo modo di fare storia della filosofia è chiaramente fondato su una specifica concezione dell'attività filosofica, intesa come ricerca della verità, considerata pericolosa dalla società politica. In ogni tempo esiste infatti un potere politico che orienta lo sguardo della maggioranza degli scrittori e limita la libertà dei pochi autori indipendenti: per i primi il potere svolge il ruolo di autorità vera e legittima, per i secondi il potere crea forme di controllo autoritativo allo scopo di ottenere, se non adesione (come avviene nel caso degli intellettuali organici, portavoce delle opinioni ufficiali), almeno rispetto pubblico delle verità ufficiali. La limitazione della libertà di discussione impone agli scrittori che non soccombono alle lusinghe o alle minacce dell'autorità di presentare i loro pensieri in modo indiretto: ciò accade nelle società totalitarie o tiranniche ma, nell'interpretazione straussiana, questo fenomeno è

⁸ Strauss affronta diffusamente la moderna 'confusione' tra storia e storicismo nella sua discussione del libro *The Idea of History* di Robin George Collingwood: cfr. *On Collingwood's Philosophy of History*, in «Review of Metaphysics», 5 (1952), pp. 559-586.

presente – a causa del suadente e rassicurante dominio del conformismo – anche nelle società che garantiscono la libertà di pensiero. L'accettazione delle opinioni ispirate dal potere politico non nasce, infatti, solo attraverso l'obbligo: la coazione può favorire la scomparsa di concezioni alternative ma non genera persuasione, che è favorita dalla ripetizione e dalla diffusione delle opinioni dominanti (una proposizione sempre ripetuta e mai contraddetta viene generalmente ritenuta vera). Secondo Strauss né la persecuzione né il conformismo sono però in grado di impedire l'esistenza e l'espressione pubblica di un pensiero indipendente, perché gli autori eterodossi giungono all'elaborazione di una particolare tecnica letteraria, che utilizza silenzi, ripetizioni e contraddizioni per comunicare la verità sulle questioni fondamentali esclusivamente *tra le righe*:

Questa letteratura è indirizzata non già al lettore qualunque, bensì esclusivamente al lettore fidato e intelligente. Ha tutti i vantaggi della comunicazione privata, senza subire il suo limite insuperabile (di raggiungere cioè soltanto i conoscenti dell'autore); gode dei vantaggi della comunicazione pubblica, senza sottostare al suo svantaggio più rimarchevole (cioè la pena capitale per l'autore). Ma come è possibile inverare, pubblicando i propri scritti, un tale miracolo: quello cioè di parlare a una minoranza restando però muti per la maggioranza dei lettori? Ciò che rende in effetti possibile una letteratura di questo tipo, lo si può esprimere con l'assioma secondo cui gli uomini privi di pensiero sono cattivi lettori, e solo gli uomini intelligenti sono anche buoni lettori. È perciò che un autore, ove desideri raggiungere esclusivamente lettori intelligenti, non deve far altro che scrivere in modo tale da rendere possibile la comprensione del suo libro a nessun altro che non sia un lettore estremamente attento. Tuttavia, si obietterà, possono darsi lettori, magari intelligenti, ma non anche fidati, i quali una volta stanato l'autore lo denuncerebbero alle autorità. In effetti, questa letteratura sarebbe impossibile ove il detto socratico secondo cui la virtù è conoscenza, e dunque gli uomini sapienti sono in quanto tali buoni e fidati, fosse del tutto falso. Un altro assioma, valido soltanto se la persecuzione resti entro i limiti di una procedura legale, dice che uno scrittore cauto e di normale intelligenza è più intelligente del più perspicace tra i censori. L'onere della prova infatti ricade sul censore. È lui, o il pubblico accusatore, che è tenuto a dimostrare come l'autore nutra o abbia espresso opinioni eterodosse. A tal fine, egli deve provare che talune deficienze letterarie dell'opera non sono dovute al caso, ma invece al deliberato proposito dell'autore, che impiega determinate espressioni ambigue o formula un certo pensiero in modo ar-

tatamente scorretto. Ciò significa che il censore deve provare non solo che l'autore è intelligente e un valente scrittore in generale, visto che chi deforma intenzionalmente la propria scrittura ha da essere uno scrittore capace, ma soprattutto che egli era nel pieno possesso delle sue capacità mentre scriveva le parole incriminate⁹.

La tecnica letteraria che fornisce la risposta pratica ai problemi posti dalla persecuzione e dal conformismo, trasformando la comunicazione *pubblica* in *privata* e viceversa, è una necessaria forma di difesa della filosofia. Naturalmente il caso della scrittura reticente si applica con una certa facilità a tutti gli autori che si sono trovati in situazioni di persecuzione politica o religiosa, ma l'ambito di riferimento del pensiero straussiano va ben al di là dell'analisi delle contingenze storiche, 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. Il problema della reticenza non è identificabile *tout court* con il problema della persecuzione: il ruolo fondamentale giocato dalla scrittura reticente in favore del pensiero filosofico non viene perso neppure in presenza di società liberali, nelle quali la letteratura reticente svolge il compito di rispondere al problema dell'educazione¹⁰.

Nonostante Strauss insista sulla reticenza dei testi filosofici, che conduce inevitabilmente a distinguere tra i «pochi» capaci di comprendere gli argomenti filosofici e i «molti» che ne sono esclusi, la sua ermeneutica non è una teoria dell'esperienza mistica o ermetica, così come non è una teoria universale dell'esperienza ermeneutica, bensì un metodo razionale di ricerca, concreto e flessibile, attraverso cui diventa possibile leggere i testi del passato¹¹. La reticenza di tali testi è legata a una concezione razionale, antitradizionale e anticonformista dell'attività filosofica che permette di interpretare l'attività

⁹ L. STRAUSS, *Scrittura e persecuzione*, cit., pp. 23-24.

¹⁰ Sul rapporto tra educazione e scrittura reticente Strauss nota un abissale cambiamento di orizzonte tra gli antichi e i moderni che determina due distinte concezioni del rapporto tra filosofia e società politica (di opposizione per gli antichi, di composizione per i moderni): cfr. *ivi*, pp. 31-32.

¹¹ Cfr. la lettera di Leo Strauss a Hans-Georg Gadamer del 26.2.1961 pubblicata in L. STRAUSS and H.-G. GADAMER, *Correspondence Concerning «Wahrheit und Methode»*, in «The Independent Journal of Philosophy», 2 (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.

filosofica anche come *educazione alla filosofia*. 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 pertanto 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 dissimulazione delle opinioni non convenzionali. Un libro reticente contiene 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 percorrere un cammino attraverso cui ha la possibilità di ascendere dalle opinioni comuni ai concetti e alle verità teoretiche, ma può anche restare indissolubilmente legato al mondo dell'immaginazione. La filosofia è infatti un discorso di genere *particolare* che richiede la messa a punto di un procedimento di graduale *introduzione* alla filosofia:

Destinatari di tali opere [...] non sono né la maggioranza non-filosofica né il filosofo perfetto, bensì quei giovani che potrebbero divenire filosofi: i potenziali filosofi devono essere guidati, mano a mano, dalle opinioni popolari, indispensabili per gli aspetti pratici e politici della vita, alla verità meramente e puramente teoretica [...]. Tutti i libri di questo genere devono l'esistenza all'amore del filosofo adulto per i cuccioli della sua razza, dai quali egli desidera essere amato a sua volta: tutti i libri essoterici sono 'discorsi scritti generati dall'amore' [...]. Nel *Simposio* di Platone, Alcibiade [...] paragona Socrate e i suoi discorsi a certe sculture che sono molto brutte di fuori, ma custodiscono al loro interno le più belle immagini delle cose divine. Le opere dei grandi scrittori del passato sono molto belle anche esternamente. Eppure, la loro bellezza visibile è una immonda bruttezza se paragonata con lo splendore di quei tesori nascosti che si dischiudono alla vista soltanto dopo un lunghissimo, mai facile, ma sempre appassionante lavoro di scavo. Credo che i filosofi avessero in mente questo genere di lavoro, quando raccomandavano di coltivare l'educazione. Perché essi sentivano che l'educazione è l'unica risposta alla domanda sempre così pressante, al quesito politico *par excellence*: come conciliare un ordine che non sia oppressione con una libertà che non sia licenza?¹²

¹² L. STRAUSS, *Scrittura e persecuzione*, cit., pp. 33-34.

Nell'interpretazione straussiana, la graduale, ma necessaria, introduzione alla filosofia viene definita, a partire dall'esempio dei classici greci, come un'educazione a leggere e a scrivere di genere particolare, resa possibile dalla scrittura reticente: la filosofia è *educazione liberale* nel senso più elevato, è educazione alla perfezione, proprio perché la filosofia, nel suo essere ricerca della saggezza, è contemporaneamente virtù e felicità. La filosofia è, infatti, l'ascesa da ciò che è «primo per noi» a ciò che è «primo per natura», è il tentativo di sostituire le opinioni sulle cose con la conoscenza delle cose. L'educazione liberale consiste nello studio attento dei libri che ci hanno lasciato i grandi filosofi: questo significa acquistare profonda consapevolezza del fatto che i grandi pensatori non dicono le stesse cose sugli argomenti più importanti. Anche senza essere filosofi, è possibile amare la filosofia, cioè ascoltare il dialogo tra i grandi filosofi attraverso lo studio dei loro libri. Tuttavia, questo dialogo non ha luogo senza studio: infatti tutti i grandi filosofi si esprimono attraverso monologhi, anche quando scrivono dialoghi. Il compito dello studioso consiste nel tentativo di trasformare questi monologhi in dialoghi: i grandi libri rivelano il loro pieno significato, quale è stato inteso dai loro autori, solo se si medita su di essi «giorno e notte». Le parole richiedono un'interpretazione: la lettera del testo spesso non è che una facciata destinata a nascondere la verità. Il vero significato di alcuni termini non è sempre il significato letterale, anche perché non è possibile stabilire il significato di un termine senza considerare il contesto in cui esso ricorre: tutte le volte che troviamo, in testi di massima perizia, una svolta inattesa, un errore elementare, una contraddizione palese, un silenzio manifesto, dobbiamo trovare, attraverso un'analisi congetturale, le ragioni di questa apparente irregolarità, senza tuttavia dimenticare che esiste, accanto a un uso *legittimo*, anche un uso *illegittimo* della lettura tra le righe:

Lo storico [...] si limiterà a rivendicare, e non a torto, che la tradizione della puntualità e dell'accuratezza storiografica sia continuata, a dispetto di qualsivoglia mutamento sia occorso o possa intervenire in futuro nel clima intellettuale. Di conseguenza, lo storico non accetterà una metodologia arbitraria, tale da escludere a priori i fatti più importanti del passato dall'orizzonte della conoscenza umana, ma adatterà i criteri di accertamento che guidano la sua ricerca alla natura del tema di cui si occupa. Si comporterà allora nel modo seguente. È severamente vietato leggere tra

le righe tutte le volte in cui, ricorrendo a tale metodo, si determini un grado di esattezza analitico minore di quello desumibile da una lettura meramente testuale. È legittima soltanto quella lettura interlineare che parta da una considerazione puntuale del pensiero esplicitamente manifestato dall'autore. Occorre comprendere alla perfezione, prima che un'interpretazione testuale possa ragionevolmente dirsi adeguata e corretta, il contesto in cui il pensiero dell'autore ha preso forma, nonché il carattere letterario dell'intera opera e il suo disegno generale. Non si è autorizzati a cancellare un brano, né a emendarne il testo, senza aver prima ben considerato ogni ragionevole possibilità di comprenderlo per come esso effettivamente si presenta (una delle ipotesi da avanzare è che il passo possa essere ironico). Se un maestro dell'arte dello scrivere commette errori di cui arrossirebbe uno studente liceale intelligente, si può ritenere, non senza qualche ragione, che siano errori intenzionali, soprattutto quando l'autore abbia sottolineato, sia pure occasionalmente, la possibilità di commettere intenzionali errori di scrittura. Le opinioni dell'autore di un dramma o di un dialogo non devono essere identificate, senza che se ne offra prima la prova, con quelle espresse da uno o più dei suoi personaggi, o con quelle su cui concordano tutti i suoi personaggi, o quelli tra loro che figurano come caratteri 'positivi'. Il vero pensiero di un autore non è necessariamente quello che viene ripetuto più spesso¹³.

Una tale concezione ermeneutica si confronta necessariamente con le questioni metodologiche poste dalla storia della filosofia. Ma *storia della filosofia* non equivale a *storicismo*. Strauss distingue radicalmente tra una forma di sapere scientifico-narrativo relativo ai fatti e alle idee del passato (la ricerca storico-filosofica) e una particolare interpretazione filosofica della conoscenza storica (lo storicismo): su questo punto diventa evidente la sua polemica contro la filosofia moderna¹⁴, colpevole di aver fatto dimenticare le fondamentali

¹³ *Ivi*, pp. 27-28.

¹⁴ A proposito del rapporto tra filosofia e politica – con dirette ricadute sull'ermeneutica e sulla scrittura reticente – Strauss nota 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 alcunché di accidentale, un risultato dell'imperfezione del corpo politico, e pensavano che il regno delle tenebre sarebbe stato sostituito

differenze tra la filosofia e la storia, un'antinomia classica (di origine aristotelica) che ha il merito di rendere visibile la distinzione tra l'individuale e l'universale, tra ciò che è essenziale e ciò che è secondario, tra ciò che è permanente e ciò che è transitorio. La moderna 'confusione' tra storia e filosofia è legata alla riformulazione del carattere radicalmente *storico* della filosofia moderna, nel quale è implicita l'idea che tutto il pensiero è storicamente condizionato. Per lo storicismo il punto di vista del filosofo è privo di validità universale e oggettiva: dato che il pensiero filosofico di tutte le epoche, essendo in sostanza espressione dello spirito del proprio tempo, è egualmente vero, ogni forma di conoscenza è relativa solo al presente e ogni verità è valida solo nel proprio periodo storico. Questo argomento non può fondarsi, nell'interpretazione straussiana, su un'esperienza storica che si limiti a mostrare l'esistenza di una legittima pluralità di piani di riferimento culturale, ma su un'analisi filosofica che dimostri l'essenziale mutevolezza delle categorie del pensiero. Tuttavia, è proprio in questa mancata dimostrazione che le varie forme dello storicismo moderno e contemporaneo – da Ranke a Meinecke, da Troeltsch a Heidegger – manifestano, in modo autocontraddittorio, il proprio carattere metastorico e dogmatico: nell'affermare l'essenziale storicità del pensiero, lo storicismo afferma la propria storicità e quindi il carattere provvisorio della propria validità. Nello stesso

dalla repubblica della luce universale. Guardavano avanti verso un'età in cui, a seguito dei progressi nell'istruzione e nell'educazione del popolo, sarebbe divenuta 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).

momento in cui lo storicismo sostiene la verità metastorica delle proprie tesi ammette, contraddicendo il contenuto di quelle stesse tesi, che il pensiero può giungere a una verità valida universalmente¹⁵.

L'accusa straussiana al metodo storico dello storicismo riguarda sostanzialmente la *mancaanza di oggettività*. Il pensiero del passato viene studiato e compreso a partire da un presupposto, relativo al carattere storicamente condizionato del pensiero, che è completamente estraneo al pensiero del passato: il passato viene inteso solo come preparazione del presente. In questo modo ogni interpretazione è sempre e comunque una forma di critica: marcato da un pregiudizio nettamente antistorico, lo storicismo tende a comprendere gli autori e i testi del passato in modo diverso, cioè 'migliore', rispetto a come essi stessi si comprendevano perché la storia del pensiero costituisce un percorso ascendente e progressivo. Tuttavia lo storico della filosofia, al contrario, non deve sostituire le proprie idee a quelle degli autori che interpreta e non deve pretendere di giudicarle prima di averle comprese: fare storia della filosofia, per Strauss, significa tentare di recuperare forme perdute di conoscenza che permettono di comprendere il pensiero degli autori passati nel modo in cui essi lo comprendevano, perché esiste la possibilità di recuperare spazi di oggettività nella ricerca storica, evitando di confondere arbitrariamente *critica* e *interpretazione*. Naturalmente Strauss è consapevole

¹⁵ Agli occhi di Strauss, l'apparente relativismo presente nel presupposto storicista intorno al carattere storicamente condizionato di ogni pensiero risulta essere, al contrario, una forma di dogmatismo che impedisce una corretta comprensione delle idee del passato, proprio perché queste vengono studiate a partire da un presupposto che è completamente estraneo a esse: cfr. L. STRAUSS, *On Collingwood's Philosophy of History*, cit., pp. 574-575. Per lo storico moderno, il metodo e il contenuto della comprensione storica resa possibile nel presente sono senza dubbio superiori a quelli della comprensione storica resa possibile nel passato, così che Strauss non parla tanto di *comprensione*, quanto di *critica* del pensiero del passato. Il risultato di questa impostazione risiede nella creazione di un modello prospettico di storia, legato solo a una specifica tradizione culturale – la propria, *qui e ora* – che è incapace di comprendere nella loro specificità le idee del passato. Lo storico moderno mira all'accumulazione dei saperi che tendono a formare, almeno idealmente, una storia filosofica progressiva e universale in cui i materiali forniti dal passato siano compresi e valutati a partire dal punto di vista privilegiato del presente. La differenza tra la filosofia classica (non storica) e la filosofia moderna (storica) rende visibile l'attuale rovesciamento del rapporto tra storia e filosofia, caratterizzato dall'abbandono della distinzione tra problemi filosofici e problemi storici: con la riformulazione del carattere storico della filosofia moderna, i problemi filosofici sono stati trasformati in problemi 'storici' relativi al futuro.

del fatto che, in un certo senso, ogni interpretazione è una qualche forma di critica; tuttavia questo non significa che siano la stessa cosa. Al contrario, interpretazione e critica non solo sono distinguibili, ma anche 'cronologicamente' separabili, poiché l'interpretazione precede necessariamente la critica:

La storia in quanto storia, cioè come problema intorno alla comprensione del passato, presuppone necessariamente che la nostra comprensione del passato sia incompleta. La critica che è inseparabile dall'interpretazione è fondamentalmente diversa dalla critica che coincide con la comprensione perfetta. Se noi chiamiamo *interpretazione* quella comprensione o critica che rimane all'interno dei limiti, per esempio, dell'orizzonte platonico, e se noi chiamiamo *critica* quella comprensione o critica che non si prende cura dell'orizzonte platonico, allora possiamo dire che l'interpretazione precede necessariamente la critica, perché il problema della comprensione precede necessariamente la comprensione perfetta e dunque anche il giudizio che coincide con la comprensione perfetta¹⁶.

Per evitare di rimanere prigionieri di una soggettività antistorica e 'idealizzante', non giustificata da un punto di vista filosofico, è necessario abbandonare il tentativo di comprendere il passato alla luce del presente: la comprensione storica è una ricostruzione interpretativa attraverso la quale siamo in grado di comprendere la forma con la quale un autore del passato interpretava i propri contributi¹⁷. Lo storico della filosofia non deve assumersi solo la responsabilità della correttezza e dell'oggettività della propria ricerca storica, ma anche la responsabilità di riportare alla luce la *permanenza* dei problemi filosofici, cioè la questione della *verità*. Lo storico della filosofia non può prescindere da un iniziale atto di lealtà nei confronti dell'oggetto che studia, proprio perché deve considerare

¹⁶ *Ivi*, pp. 583-584.

¹⁷ Nessuno storico può essere seriamente interessato al passato se considera in linea di principio il presente superiore al passato: prima di poter pronunciare critiche sulle considerazioni di un autore, egli deve aver compreso quelle stesse considerazioni, cioè deve averle comprese nel modo in cui le comprendeva il suo autore. Infatti, la molteplice varietà dei modi in cui può essere interpretato un testo non significa che il suo autore non lo comprendesse in un unico modo (cfr. L. STRAUSS, *Come avviare lo studio della filosofia medievale*, cit., pp. 250 ss., 260 ss.). Se non vuole arbitrariamente confondere *critica* e *interpretazione*, lo storico del pensiero deve subordinare le proprie questioni alle questioni alle quali hanno cercato di rispondere le sue fonti.

la possibilità concreta di imparare qualcosa di rilevante importanza filosofica dallo studio dei pensatori del passato, piuttosto che dallo studio dei pensatori del presente. Possiamo comprendere la filosofia del passato solo se siamo disponibili a imparare la verità non solo *sui* filosofi del passato, ma *da* essi. La comprensione storica non può fare a meno di confrontarsi con la questione filosofica: il problema più importante rimane sempre la verità filosofica, tanto che lo storico della filosofia deve in qualche modo «convertirsi» alla filosofia.

A partire da questa metodologia della ricerca storico-filosofica, l'ermeneutica straussiana mira a cogliere quello che può essere definito l'insegnamento 'orale', cioè privato, che si trova celato all'interno dell'insegnamento scritto, pubblicamente visibile. Nelle sue letture classiche, da Platone a Machiavelli, Strauss sviluppa una serie di analisi letterarie di grande complessità, curando le sfumature in tutti i dettagli: nessuna parola è superflua o casuale nelle opere dei classici, caratterizzate da perfezione letteraria e concettuale anche quando appaiono essere irregolari e oscure. Le irregolarità e le oscurità intenzionali del testo hanno come scopo quello di nascondere e insieme di rivelare un ordine recondito, accessibile solo a coloro che sono in grado di trovare razionalmente le ragioni di queste apparenti oscurità e irregolarità. Proprio per penetrare attraverso gli schermi esoterici dietro i quali sono nascosti gli autentici insegnamenti dei filosofi dell'antichità, Strauss mette a punto una concreta strumentazione di indagine testuale attraverso una serie di precisazioni metodologiche e concettuali, soffermandosi a circoscrivere le caratteristiche e le funzioni dei vari strumenti analitici e delle diverse figure retoriche¹⁸. In primo luogo, Strauss presenta il concetto di *ripetizione*, facendo chiarezza di eventuali ambiguità terminologiche: ripetizione può significare una ripetizione che riproduce il testo secondo le sue caratteristiche esterne, oppure una ripetizione che lo riproduce in base ai suoi caratteri più propriamente intenzionali. Si tratta di due modalità di ripetizione diverse nello scopo e nella forma. Inoltre, l'uso di sottili variazioni dovute al parziale silenzio dell'autore su un dato argomento, cioè l'omissione di qualcosa di cui solo un attento lettore può sentire la mancanza, è un espediente caratteristico del metodo della ripetizione, il cui scopo, accanto a quello

¹⁸ Sui temi qui a seguire cfr. *Scrittura e persecuzione*, cit., pp. 56 ss.

di divulgare pubblicamente l'opinione convenzionale 'ripetendola' più volte, consiste nel comunicare tra le righe, cioè attraverso sottili aggiunte o omissioni, gli argomenti cardinali della verità teoretica: lo scopo della ripetizione di un argomento convenzionale è quello di nascondere la divulgazione di un argomento non convenzionale. Nella letteratura reticente le opinioni convenzionali vengono ripetute spesso, al contrario delle opposte opinioni non convenzionali: in questo senso, la ripetizione non è una semplice ripetizione letterale, ma è *simulazione* e *dissimulazione*. In secondo luogo, Strauss dedica attenzione alla complessità dell'espressione *parola ambigua*: essa solitamente indica una parola che designa contemporaneamente due oggetti simili tra loro in qualcosa di contingente, ma allo stesso tempo indica, agli occhi di Strauss, una parola detta *appropriatamente*, cioè una parola che presenta due facce, una interna (segreta) e una esterna (manifesta). Un segreto è per sua essenza qualcosa di raro e pertanto è nascosto in modo più sicuro all'interno di un'unica *parola* ambigua di quanto non lo sia all'interno di una *frase* ambigua.

In terzo luogo, una particolare attenzione viene dedicata al problema dei *silenzi* della scrittura filosofica, che spesso, dopo una breve proposizione rivelatrice, si 'arresta', deviando su tesi convenzionali comunemente accettate, in attesa di giungere nuovamente al momento più opportuno per la ricerca della verità. Nello specifico caso dei silenzi intenzionali sembra dunque essere determinante la sensibilità e l'attenzione dell'interprete intorno al piano e al disegno generale dell'opera in esame: la discussione di un preciso argomento non può a priori essere ritenuta confinata solo all'interno del capitolo a esso esplicitamente dedicato, nel quale possiamo probabilmente trovare dichiarazioni chiare, ma non definitive. In un testo reticente il cui carattere comunicativo è essenzialmente 'orale', le allusioni sono più importanti di ciò che è enunciato esplicitamente: di qui la necessità di valutare attentamente le decisioni in merito all'argomento in esame prese dall'autore nel corso dell'intero testo. Generalmente gli argomenti cardinali non sono collocati secondo il loro ordine 'naturale', oppure secondo un qualsiasi altro ordine, ma sono sparsi in varie sezioni e intervallati da altri temi. Del resto, nella deformazione di un testo, le difficoltà per l'autore non risiedono nel portare a termine l'esecuzione di un 'disordine' intenzionale, ma nell'occultamento delle tracce di quest'opera. Solo con questa at-

tenzione trasversale, il cui fine è quello di scomporre e ricomporre il disegno complessivo del testo attraverso la ricostruzione tematica e formale degli argomenti cardinali, è possibile verificare il ruolo concreto svolto dai silenzi intenzionali nella letteratura reticente.

Accanto a quelle della ripetizione, della parola ambigua e del silenzio, la strategia letteraria implicata nel fenomeno della reticenza sulla quale Strauss insiste con maggior vigore, descrivendone un'accurata fenomenologia, è quella della *contraddizione*. Attraverso un uso sapiente, cioè non palesemente 'scoperto', delle contraddizioni sulle questioni importanti che ricorrono all'interno del discorso filosofico, la verità teoretica può essere allo stesso tempo indicata e nascosta al lettore. Il compito dell'interprete risiede essenzialmente nello stabilire quale delle proposizioni alternative sia considerata vera, e quale invece retorica, dall'autore che consapevolmente e deliberatamente utilizza questa strategia per proteggere se stesso e il proprio insegnamento di fronte alle pretese autoritative della società politica. Esistono varie forme del procedimento contraddittorio, e del suo nascondimento, nella letteratura reticente: (a) due proposizioni *direttamente* contraddittorie sullo stesso tema risultano essere distanziate da un buon numero di pagine; (b) la contraddizione tra due proposizioni può essere effettuata 'di passaggio', cioè formulando incidentalmente, o non direttamente, una delle due proposizioni; (c) una proposizione può essere contraddetta 'limitandosi' a contraddire le sue implicazioni; (d) la contraddizione di una proposizione può essere effettuata attraverso la sua apparente ripetizione, omettendo o aggiungendo un argomento nella sostanza determinante; (e) due proposizioni contraddittorie vengono 'separate' da una proposizione intermedia, in sé non contraddittoria con una delle altre due proposizioni, ma che lo diventa con una sottile aggiunta o omissione; (f) la contraddizione può realizzarsi attraverso l'uso di parole ambigue. Valutando queste diverse possibilità alla luce della corrispondenza tra segretezza e rarità, diventa chiaro, agli occhi di Strauss, che, tra due proposizioni contraddittorie, la proposizione considerata vera e autentica dall'autore in esame è quella più segreta, cioè quella meno apertamente pronunciata e meno frequentemente ricorrente. Nella letteratura reticente la verità di una proposizione non è dovuta al suo insistito ricorrere.

Oltre al prudente uso di questi artifici letterari in grado di far

convivere nello stesso testo segretezza e comunicazione, la letteratura reticente non risparmia di utilizzare varie forme di linguaggio, dal metaforico al parabolico all'allegorico, che permettono di rivelare la verità nel momento stesso in cui la nascondono. Inoltre, tutto ciò non esclude che alcuni scrittori del passato abbiano espresso *apertamente* le loro verità, spostandole *altrove*, cioè mettendole in bocca a qualche personaggio screditato: in questo caso, si può parlare di *dissimulazione dell'identità*, laddove nel caso dell'utilizzo dei precedenti artifici letterari si deve parlare di *dissimulazione del discorso*. Un discorso, infatti, non ha lo stesso valore se è attribuito a una persona, piuttosto che a un'altra: «Questa sarebbe una buona ragione per spiegarsi la presenza, nella massima letteratura del passato, di tanti interessanti diavoli, matti, mendicanti, sofisti, ubriaconi, epicurei e buffoni»¹⁹.

3. Come Strauss legge al-Fārābī

Intorno alla teoria ermeneutica straussiana si sono accumulate nel corso dei decenni numerosi interventi critici, spesso radicalmente oppositivi, che possono essere tematicamente raggruppati in alcune categorie omogenee, a partire dalle accuse di misticismo e di 'aristocraticismo', per finire con le accuse di 'stravagante' soggettività interpretativa e di metodo 'poliziesco' nel procedimento di indagine testuale. Per alcuni critici, infatti, il metodo straussiano renderebbe difficili i testi facili e praticamente incomprensibili i testi difficili, tanto da rappresentare in modo compiuto il carattere elitario del conservatorismo politico di Strauss, accusato di esercitare una negativa influenza sui giovani studenti, che vengono messi a confronto con un metodo di indagine testuale soggettivo che non risulta controllabile, in quanto assume il pretesto della persecuzione per far dire a un autore qualunque cosa sia più conveniente²⁰.

¹⁹ *Ivi*, p. 32.

²⁰ Cfr. S.B. DRURY, *The Esoteric Philosophy of Leo Strauss*, in «Political Theory», 13 (1985), pp. 315-337; M.F. BURNYEAT, *Sphinx Without a Secret*, in «The New York Review of Books», 30.5.1985, pp. 30-36; S.B. DRURY, *The Political Ideas of Leo Strauss*, St. Martin's Press, New York 1987 (2005²); S. HOLMES, *Truths for Philosophers Alone?*, in «The Times Literary Supplement», 1-7.12.1989, pp. 1319-1324; C.G. RYN, *Leo Strauss and History. The Philosopher as Conspirator*, in «Humanitas. Journal of the National Humanities Institute», XVIII (2005), n. 1-2, pp. 31-58.

Questa impostazione radicalmente critica caratterizza anche alcune interpretazioni della lettura straussiana di al-Fārābī²¹, di cui vengono contestati almeno due specifici assunti ermeneutici²²: da un lato, la dicotomia esoterico/essoterico e il carattere reticente della scrittura di al-Fārābī²³; dall'altro, l'assunto secondo cui il pensiero farabiano è

²¹ Le principali posizioni critiche nei confronti dell'interpretazione straussiana di al-Fārābī sono espresse da O. LEAMAN, *Does the Interpretation of Islamic Philosophy rest on a Mistake?*, in «International Journal of Middle East Studies», XII (1980), pp. 525-538; D. GUTAS, *Galen's Synopsis of Plato's «Laws» and Farabi's «Talbits»*, in G. ENDRESS and R. KRUK (eds.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Research School CNSW, Leiden 1997, pp. 101-119; D. GUTAS, *Farabi's Knowledge of Plato's «Laws»*, in «International Journal of Classical Tradition», 3 (1998), pp. 405-411; D. GUTAS, *The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century*, in «British Journal of Middle Eastern Studies», 29 (2002), pp. 5-25; S. HARVEY, *Can a Tenth-Century Islamic Aristotelian help us Understand Plato's «Laws»?*, in S. SCOLNICOV and 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», 28 (2003), pp. 51-68; PH. VALLAT, *Farabi et l'Ecole d'Alexandrie: des premisses de la connaissance à la philosophie politique*, Vrin, Paris 2004; M. CAMPANINI, *Introduzione*, in AL-FARĀBĪ, *Scritti politici*, UTET, Torino 2007, pp. 22-24; M. ABBES, *Leo Strauss et la philosophie arabe. Les Lumières médiévales contre les Lumières modernes*, in «Diogenes», 2009, n. 226/2, pp. 117-141.

²² Esistono 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 Farabi's «Compendium Legum Platonis»*, in «Journal of Near Eastern Studies», 20 (1961), pp. 1-24; D. GUTAS, *Galen's Synopsis of Plato's «Laws» and Farabi's «Talbits»*, cit., pp. 103 ss.; T.-A. DRUART, *Le sommaire du livre des «Lois» de Platon*, in «Bulletin d'Études Orientales», 50 (1998), pp. 109-122; S. HARVEY, *Did Alfarabi read Plato's «Laws»?*, cit., pp. 61 ss. Un problema simile concerne la necessaria 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.).

²³ 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.

specificamente politico²⁴. Ma qual è l'interpretazione della scrittura e della filosofia politica di al-Fārābī elaborata da Strauss a partire dagli anni Quaranta?

L'impostazione ermeneutica precedentemente descritta è alla base dell'interpretazione straussiana di al-Fārābī elaborata negli anni Quaranta e Cinquanta (mentre le letture straussiane degli anni Trenta sono caratterizzate soprattutto dal problema teologico-politico e dal rapporto tra filosofia e Legge nell'epoca della religione rivelata). Strauss indirizza infatti 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 approccio ermeneutico, insieme alla compiuta formulazione della metodologia di ricerca storica di taglio *antistoricistico*, solleva il problema della reticenza *in linea di principio*: nei saggi dedicati al filosofo arabo a partire dagli anni Quaranta, 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 (che diventa anche il modello ermeneutico attraverso cui leggere Platone). 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 di al-Fārābī, che 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*,

²⁴ Per la discussione sullo statuto della filosofia politica in al-Fārābī cfr. 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; 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; D. GUTAS, *The Meaning of madant in al-Farabi's Political Philosophy*, in «Mélanges de l'Université Saint-Joseph», 57 (2004), pp. 259-282; C. COLMO, *Breaking with Athens. Alfarabi as Founder*, Lexington Books, Lanham 2005; F. STELLA, *Politica e conoscenza nella filosofia di al-Farabi*, Aracne, Roma 2016.

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.

Agli occhi di Strauss, al-Fārābī è un pensatore eterodosso che rappresenta esemplarmente il rapporto conflittuale tra la filosofia e la città (che, nel caso del filosofo arabo, è notevolmente modellata dalla Legge religiosa). Filosofo scettico, al-Fārābī non può far mostra del suo scetticismo, dissimulato per ragioni di prudenza, a causa della persecuzione. 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 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 esoterici²⁵ – 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. Proprio in quanto commentatore di Platone, al-Fārābī è quasi costretto ad abbracciare una dottrina relativamente ortodossa sulla vita dopo la morte, ma il suo rifiuto di soccombere al fascino della dottrina platonica, che si concretizza

²⁵ Confrontati con il *De Platonis philosophia*, agli occhi di Strauss, tutti gli altri scritti di al-Fārābī sono essoterici. Il *De Platonis philosophia* non è pertanto un'opera storica: l'atteggiamento di al-Fārābī verso il Platone storico è simile all'atteggiamento adottato da Platone verso il Socrate storico.

in un'evidente deviazione dalla lettera dell'insegnamento platonico sull'anima, prova inequivocabilmente 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 che presenta la filosofia platonica mostra, 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 alle credenze comunemente accettate.

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 autori)²⁶, 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. Attraverso la figura di Platone, nel *De Platonis philosophia* al-Fārābī afferma dunque che la religione rivelata – sia il *fiqh*, sia il *kalām* – non fornisce la vera scienza dell'essere, terreno specifico della filosofia. 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: 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

²⁶ 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.

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 imperfette – è impossibile al di fuori dell'«altra città», della città perfetta. L'«altra città» sostituisce l'«altro mondo», anzi l'«altra città» si trova 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 possibile²⁷.

Platone, agli occhi di al-Fārābī, 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 volgo. 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 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.

Il rapporto tra indagine teoretica sull'essere e reticenza dei testi filosofici è al centro anche del saggio *How Fārābī Read Plato's «Laws»* (1957) in cui Strauss sviluppa una minuta acribia ermeneu-

²⁷ L. STRAUSS, *Scrittura e persecuzione*, cit., pp. 14-15, traduzione modificata, corsivo mio.

tica, centrata sulle ripetizioni e sulle contraddizioni interne al *Compendium Legum Platonis*, nel quale al-Fārābī afferma di fornire un mero resoconto dei contenuti del testo platonico mentre, in realtà, attribuisce a Platone molte opinioni non presenti nelle *Leggi*. I problemi sono presentati subito: 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*. Il problema risiede nella differenza ineliminabile tra la filosofia e la città, 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 nulla su alcuni argomenti, ma anche perché di altri argomenti non dice nulla solo in determinati luoghi: per esempio, nel *De Platonis philosophia* non dice nulla su Dio e gli dèi, mentre nel *Compendium* menziona frequentemente Dio e gli dèi. 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 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. In questo modo al-Fārābī non dice mai esplicitamente e inequivocabilmente quello che pensa a proposito

dei temi più importanti, anche se in alcuni casi afferma una verità pericolosa contestualizzandola in modo appropriato, con il risultato che quello che dice non viene creduto. Più spesso, al-Fārābī solamente allude a una verità importante. Ma, dal momento che alludere a un pensiero non significa spiegarlo, bensì avere l'intenzione di spiegarlo, il fatto che tale intenzione venga realizzata o meno non dipende tanto dall'autore, quanto dal lettore. Dire la verità nascondendola è pertanto l'imperativo di al-Fārābī che, mentre protegge la filosofia dal conformismo, protegge anche i filosofi dalla persecuzione socio-politica e religiosa:

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 parole²⁸.

²⁸ L. Strauss, *Come al-Farabī interpreta le «Leggi» di Platone*, cit. p.106.