

Federico Stella

**L'illuminismo esoterico
religioso medievale.
Leo Strauss interprete di al-Farabi**

Qualunque sia il giudizio complessivo sull'opera di Leo Strauss è innegabile che l'apporto dato dal pensatore tedesco allo studio della filosofia islamica è importantissimo. A prescindere dalle singole conclusioni raggiunte da Strauss, il suo metodo ermeneutico ha fatto nascere numerosi dibattiti¹ e ha contribuito al sorgere dell'interesse in un ambito della storia della filosofia troppo spesso lasciato a margine. Per quanto riguarda al-Farabi, l'interpretazione straussiana ha posto due macro-temi: da un lato, la convinzione che il filosofo di Baghdad utilizzasse una tecnica di scrittura reticente, in modo tale da occultare le sue reali posizioni filosofiche su questioni delicate: dall'altro lato, l'amplificazione della dimensione politica del pensiero farabiano.

Il tema della scrittura reticente e della conseguente suddivisione in opere essoteriche ed esoteriche² è stato ripreso con lievi modifiche anche da altri studiosi quali Mahdi, Galston e Parens. Tutte le argomentazioni sulla reticenza e sulle presunte incoerenze di al-Farabi sono comunque state smentite in modo soddisfacente da Vallat che ha mostrato, nella sua monografia sul filosofo islamico, come il pensiero farabiano sia sostanzialmente coerente, privo di gravi contraddizioni e di silenzi eloquenti che permettano di individuare una forma di scrittura reticente, o tanto meno un doppio livello essoterico-esoterico di compilazione dei testi³. L'unico dubbio sollevato da Vallat riguarda l'*Armonia delle opinioni dei due sapienti, il divino Platone e Aristotele*, opera, secondo lo studioso, destinata ad un più ampio raggio di lettura⁴. È chiaro, però, che alcuni dubbi relativi a una singola opera dalla natura così dibattuta⁵ non permettono di sostenere un'interpretazione radicale come quella proposta da Strauss. Oltre a ciò, Vallat fa notare che la visione straussiana del neoplatonismo, inteso

come una corrente di pensiero dal carattere esclusivamente mistico e confuso, sia da ascrivere a una concezione storiografica, ormai ampiamente superata, che attribuiva al neoplatonismo uno scarso valore filosofico⁶. Va anche ricordato che, secondo un'ipotesi formulata da Druart, per altro non dimostrabile, gli scritti contenenti un'impostazione metafisica emanazionista andrebbero ricondotti all'ultima e alla più matura fase della speculazione farabiana⁷.

Da quanto detto è evidente come sia ormai insostenibile il tentativo straussiano di considerare di stampo essoterico/popolare le opere di al-Farabi più influenzate dal neoplatonismo. Vi sono vari passi dove, nonostante sia assente una chiara metafisica neoplatonica, al-Farabi sviluppa ragionamenti riconducibili ad una visione di carattere emanazionista. Per fare due esempi, a conclusione della *Filosofia di Aristotele*, al-Farabi con una breve frase sembra concepire il sapere filosofico come un flusso graduale che si trasmette in tutti gli uomini in base alle loro capacità intellettive e che può, di conseguenza, richiamare a mente un'analogia con la metafisica di stampo neoplatonico:

*Dunque è indispensabile che la filosofia sia conseguita in ogni uomo in base alle sue possibilità.*⁸

Sebbene il passo sembri entrare in contraddizione con la visione farabiana della trasmissione del sapere, radicalmente dicotomica e fondata sull'insanabile frattura tra élite (*khaṣṣa*) e masse (*'amma, jumhur*), la frase è tuttavia interpretabile come un'analogia con l'emanazionismo, presente nella *Città virtuosa*, degli esseri/cittadini che gradualmente si distaccano dalla Prima Causa/governante e, quindi, dalla fonte del potere e della conoscenza. Il secondo brano, tratto dal *Libro della religione*, è ancora più esplicito al riguardo:

Quindi [la scienza politica] non cessa questa elevazione di conoscenza fino a che non si perviene alla divinità sublime – sia lode a Lui! [La scienza politica] chiarisce come scenda la rivelazione da presso Dio, grado a grado, fino al primo governante. Il primo governante dirige la città, la nazione o le nazioni alla luce della rivelazione che gli è stata data da Dio Altissimo. Poi la direzione passa dal primo governante a tutte

le parti componenti della città secondo una gerarchia che termina nella parte più inferiore. [La scienza politica] chiarisce perciò che è Dio Altissimo a dirigere la città virtuosa, esattamente come dirige il cosmo. L'ordinamento con cui l'Altissimo dirige il cosmo è diverso dall'ordinamento con cui dirige la città virtuosa, anche se [la scienza politica] chiarisce che i due ordinamenti sono collegati e che vi è corrispondenza tra le parti dell'universo e le parti della città o della comunità virtuosa.⁹

Il passo citato contribuisce a risolvere il problema della relazione tra neoplatonismo farabiano e presunti scritti essoterici; com'è evidente dal testo, anche in un'opera esente dall'impostazione metafisica neoplatonica, quale il *Libro della religione*, al-Farabi propone una visione gerarchica del rapporto tra ordinamento cosmico instaurato da Dio e ordinamento politico, nonché del modo in cui la rivelazione scende *di grado in grado* da Dio al primo governante, che ricalca la struttura emanazionista esplicitamente esposta nella *Città virtuosa*.

Partendo dalla scrittura reticente straussiana¹⁰, Galston ipotizza la presenza di un *multilevel writing* nelle opere di al-Farabi e, per rafforzare la sua tesi, mostra come, a partire dall'antichità classica, la filosofia sia stata sempre considerata come un sapere da preservare da coloro che non erano in grado di comprenderla adeguatamente¹¹. La filosofia concepita come un sapere esoterico riservato a una ristretta cerchia di persone è senza ombra di dubbio corrispondente alla visione che i filosofi antichi e islamici hanno tramandato della loro attività; tuttavia va sottolineato che un fatto sociale, quale appunto la concezione strettamente élitaria della speculazione filosofica non comporta per forza di cose l'attuazione di tecniche di scrittura particolari, volte a confondere la comprensione del testo. A sostegno di questa tesi, gli esempi riportati da Galston non sembrano sufficienti per provare la presenza di molteplici livelli di scrittura. Anche la sua lettura del ruolo della filosofia, vista come l'esoterismo della religione¹², non corrisponde alla complessa relazione che al-Farabi struttura tra scienze filosofiche e scienze religiose. In nessun luogo il filosofo islamico propone una relazione tra filosofia e Legge religiosa attraverso una dialettica esoterismo/essoterismo; il rapporto tra i due blocchi del sapere è elaborato da al-Farabi in tutt'altro modo, poiché le discipline filo-

sofiche corrispondono a una forma di conoscenza di carattere universale, mentre quelle religiose a una particolare.

Le affermazioni di Mahdi sono quelle che più di tutte hanno colto elementi assolutamente non trascurabili. In un saggio intitolato *Philosophical Literature*¹³, lo studioso riconduce le presunte incoerenze degli scritti farabiani al contesto sociale in cui esse furono scritte. Mahdi da un lato sottolinea come le opere filosofiche possano essere scritte in molteplici forme e, dall'altro come, per comprendere adeguatamente il contenuto di un testo, sia necessario tenere presente le esigenze reali della società in cui esso è composto e nella quale il filosofo opera. I due aspetti vanno sempre tenuti in considerazione, perché potrebbero influenzare il linguaggio e le strategie argomentative dell'autore. Pur partendo da premesse straussiane, è evidente che il problema metodologico delle *cause esterne* sollevato da Mahdi riveste un ruolo di primaria importanza nell'interpretazione di un testo e non può essere in alcun modo eluso, indipendentemente dal fatto che si accetti oppure no l'interpretazione di Strauss.

Il secondo macro-tema prodotto dall'ermeneutica straussiana è l'amplificazione della dimensione politica nella filosofia islamica classica. Gutas ha dedicato due articoli a questo problema, uno concentrato sulla storiografia filosofica occidentale¹⁴, l'altro concentrato sull'analisi filologica del termine *madani* in al-Farabi¹⁵. Nel primo articolo menzionato, lo studioso individua tre approcci che hanno caratterizzato lo studio della filosofia islamica: l'*orientalista*, l'*illuminazionista* e il *politico*. Nella sezione dedicata a quest'ultimo, di cui Strauss può essere considerato il fondatore¹⁶, Gutas sostiene che prima di Ibn Khaldun (XIV sec.) non è possibile parlare di filosofia politica in contesto islamico, poiché non vi sarebbe un campo di studi autonomo incentrato nello studio dei fenomeni politici. Le argomentazioni di Gutas si concentrano, tuttavia, solo su una parte della cosiddetta speculazione filosofico-politica farabiana, ossia quella riguardante il rapporto dell'intelletto del governante della città con la Prima Causa e tutta la questione gnoseologica correlata¹⁷, tralasciando, invece, sia la tematica del *malik al-sunna/faqih* (trattata da al-Farabi nella *Città virtuosa* e nel *Libro della religione*), sia quella della formazione storica della comunità umana e della nascita al suo interno della filosofia e della religione, trattate nel secondo libro del *Libro delle lettere*.

Come si è sinteticamente mostrato, l'ermeneutica di Strauss ha prodotto questioni molto complesse e, se nel caso del macro-tema della scrittura reticente si è giunti a soluzioni più che soddisfacenti, per quanto riguarda la questione dell'amplificazione data dalla scuola straussiana al ruolo svolto dalla filosofia politica nel pensiero islamico (di cui Gutas nega addirittura l'esistenza) non sembra ancora che si sia giunti a soluzioni definitive.

Questa premessa sul dibattito nato a partire da Strauss serve per indicare le principali linee di discussione sviluppatesi fino ad ora. Vi è, tuttavia, un altro aspetto dell'interpretazione straussiana che non sembra avere attirato troppo l'attenzione degli studiosi, ma che andrebbe approfondito. Nell'opera *Filosofia e Legge* Strauss utilizza il termine *esoterismo* con due accezioni differenti: da un lato, da un punto di vista testuale (scrittura reticente, opere esoteriche/essoteriche), dall'altro con una valenza sociale, che conduce a ricadute teoretiche e filosofico-politiche. Proprio su quest'ultima accezione ci si soffermerà di seguito.

Il *carattere esoterico dell'illuminismo religioso nel Medioevo* di cui parla Strauss sarebbe stato un tratto caratteristico dei pensatori medievali, i quali preferivano celare la conoscenza filosofica, invece di diffonderla come gli illuministi veri e propri fecero secoli dopo¹⁸. Introdotta come una questione riguardante Maimonide e le fonti della sua profetologia, la definizione di Strauss si estende ai pensatori medievali – forse in modo un po' troppo generico e affrettato – con le seguenti parole:

Ma non si può lasciar durare più di un solo istante il dubbio sul fatto che questi filosofi medievali non fossero 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 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.¹⁹

Come accennato, il discorso è sviluppato a partire dalla concezione maimonidea della ragione, di cui Strauss dà la seguente interpretazione:

Maimonide dimostra che la ragione ha un limite e dunque che è necessario ammettere gli insegnamenti soprarazionali della Rivelazione, senza poterli comprendere o dimostrare. La critica razionale della ragione in Maimonide mostra che la filosofia conosce, propriamente parlando, solo il mondo inferiore e che la filosofia, ascendendo da questo, può dimostrare l'esistenza, l'unità e l'incorporeità di Dio. La conoscenza intuitiva del mondo superiore è possibile solo ai profeti, e dunque è negata ai filosofi.²⁰

Al-Farabi sembra ancora più sicuro di Maimonide riguardo alle potenzialità del pensiero razionale: come il passo tratto dal *Kitab al-milla* citato precedentemente ha messo in evidenza, la speculazione filosofica in generale e la scienza politica in particolare sono in grado di indagare le modalità con le quali la rivelazione discende da Dio, nonché come l'ordinamento cosmico e quello politico siano interrelati tra di loro.

Il discorso elaborato da Strauss a partire da Maimonide sembra ancora più valido nel caso di al-Farabi, che, oltre a ritenere inopportuna la diffusione del sapere filosofico al popolo, assegna al sapere filosofico-razionale delle facoltà pressoché totali nella comprensione del *mondo inferiore*, così come di quello *superiore*. La visione esoterica, o élitaria della conoscenza filosofica, che dir si voglia, è formulata nel modo più radicale nel *Regime politico*, dove all'élite di sapienti è contrapposta la massa di credenti:

Avendo le masse (jumhur) difficoltà a comprendere queste cose [i principi degli esseri] in se stesse per come sono, è necessario insegnarle loro in un'altra via, la quale è la via dell'imitazione. Ognuna di queste cose è imitata per ogni gruppo o per ogni nazione attraverso il modo che è più conosciuto a loro, e può capitare che quello che è conosciuto da uno, non lo è dagli altri. La maggioranza degli uomini che si sforza per la felicità, si sforza per un'immagine, non per un'essenza (sura). Allo stesso modo la maggior parte degli uomini accetta questi principi così come sono accettati e seguiti e li considerano magnifici e grandiosi, tramite immagini e non tramite forme. Coloro che seguono la felicità nella sua essenza e accettano i principi nella sua essenza, costoro sono

*i sapienti (hukama'). Coloro che seguono costoro trovano queste cose nelle loro anime come immagini e le accettano e le seguono; costoro sono i credenti (mu'minun).*²¹

Come ricordano Galston e Vallat²² le fonti di questo atteggiamento vanno ricercate già nella filosofia peripatetica e nella tarda antichità, anche se è importante sottolineare che nella filosofia islamica esso assume tratti propri e decisamente marcati. Un esempio su tutti è Avicenna che, al termine della *Metafisica* del *Libro della guarigione*, sostiene che alle masse va comunicata esclusivamente la dottrina dell'unità di Dio, evitando di dilungarsi su questioni teologiche che non farebbero altro che confondere le menti semplici. La ritualità religiosa diventa così un elemento essenziale per la coesione sociale e per la fedeltà al sovrano²³.

La chiamata in causa di Avicenna conduce all'interpretazione data da Gutas alla concezione avicenniana della diffusione della conoscenza che, a ben vedere, non differisce poi molto dalla volontà di non *espandere la luce* di cui parla Strauss. Nella sua importante monografia sul filosofo persiano, Gutas dedica un intero capitolo ai metodi di trasmissione della conoscenza elaborati da Avicenna²⁴ e riconduce alla tradizione peripatetica la volontà di nascondere il sapere filosofico agli occhi di chi non fosse in grado di comprenderne il significato. In modo del tutto condivisibile, Gutas sottolinea che il problema del rapporto tra l'esposizione predimostrativa e quella dimostrativa è di natura sociale e non dottrinale. In poche parole, il pensiero di Avicenna non sarebbe portatore di alcuna *verità esoterica* contrastante con una *vulgata essoterica*. La verità è invece la medesima, argomentata, da una parte filosoficamente e dimostrativamente, dall'altra tramite immagini, allegorie e simboli²⁵.

Come Gutas mostra nel caso di Avicenna, lo stesso discorso può essere fatto riguardo ad al-Farabi, poiché il pensiero farabiano non prevede alcuna dimensione esoterica sovrarazionale e sembra essere assente, come Gutas sostiene per Avicenna, qualsiasi forma di misticismo²⁶. La filosofia permette di ottenere una conoscenza veritativa di carattere universale, mentre la religione e le scienze da essa dipendenti permettono di raggiungere una conoscenza altrettanto veritativa, ma di carattere particolare.

L'espedito sociale di cui parla Gutas riferendosi ad Avicenna e la mancata volontà di *espandere la luce* che Strauss attribuisce in modo troppo generico ai pensatori medievali e a quello che lui definisce *illumi-*

*nismo esoterico religioso medievale*²⁷ sono due concetti analoghi, che colgono il medesimo fenomeno storico, culturale e sociale; un atteggiamento già radicato nella filosofia classica e tardo antica, ma che nel periodo islamico assume connotati ben più evidenti, dietro ai quali si nasconde una precisa visione antropologica.

L'interpretazione di Strauss, spogliata di una serie di elementi ai quali si è fatto cenno in precedenza, diventa imprescindibile per comprendere come la conoscenza filosofica fosse percepita dai filosofi stessi e come questa specifica forma di sapienza, quale era appunto la filosofia, dovesse interagire e dialogare con le altre branche del sapere, nonché con la cultura delle masse.

L'esoterismo della filosofia come fenomeno culturale e sociale – e non come fenomeno testuale legato a particolari tecniche di scrittura – non è, tuttavia, una lettura esente da ulteriori rischi interpretativi che portano a forzature eccessive, prive di evidenze negli scritti. Ne è esempio Strauss stesso che, nella corrispondenza con Scholem, ha espresso un giudizio che va ben oltre quanto è possibile ricavare dagli scritti dei filosofi islamici. Pur trattandosi di una lettera privata e non di una pubblicazione ufficiale, essa lascia trasparire quali presentimenti abbiano portato Strauss a formulare certe ipotesi. In un passo della lettera si trova così scritto:

*La fede nella rivelazione dei falsi non è assolutamente credibile perché, come Lei [Scholem] sostiene, la confessione della rivelazione è da loro fondata su considerazioni convenzionali. Diversamente da Lei, tuttavia, ritengo che questa fede abbia proprio un notevole significato sistematico, nonostante il suo carattere non sincero.*²⁸

È evidente che, pur non citandolo direttamente, in testa alla lista dei *falsi* di cui parla Strauss vi è sicuramente al-Farabi. Se l'approccio filosofico-politico dei *falsi* alla rivelazione può avere di sicuro una dimensione di carattere convenzionale²⁹, non è altresì possibile sostenere che la fede nella rivelazione non sia sincera. La lettera a Scholem è posteriore alla pubblicazione di *Filosofia e Legge*, quindi non è possibile dimostrare se già ai tempi della stesura dell'opera fosse giunto a queste conclusioni, preferendo tenerle per sé senza metterle per iscritto, o se siano considerazioni elaborate successivamente e comunicate solo per via

privata al suo amico e collega. A prescindere dal fatto che queste conclusioni siano state originariamente formulate prima o dopo la stesura di *Filosofia e Legge*, la loro assenza nelle pubblicazioni ufficiali è molto probabilmente dovuta alla consapevolezza che egli aveva dell'impossibilità di dimostrare un'affermazione che travalica i testi e cerca di scrutare dentro la coscienza degli autori.

Di recente, le stesse conclusioni epistolari di Strauss sono state formulate in modo più completo da John Walbridge; lo studioso ha letto nei seguenti termini la subordinazione della religione alla filosofia operata da al-Farabi:

*[Religion] it was only a Platonic likely story, a beneficial lie told for the benefit of those incapable of doing metaphysics on their own.*³⁰

L'approccio farabiano al rapporto tra filosofia e religione sarebbe una delle cause che successivamente, secondo Walbridge, avrebbero portato all'eclissi dell'impostazione filosofica di al-Farabi. Secondo lo studioso le altre cause sono le seguenti: la scarsa spiritualità del dio filosofico, entità astratta e priva di personalità; la concezione del profeta come filosofo; la concezione del *Corano* come testo simbolico da interpretare alla luce della dimostrazione filosofica³¹.

Senza entrare nel merito delle altre tre cause individuate da Walbridge, va subito detto che il concetto di *menzogna benefica* va ben oltre quanto è possibile ricavare dai testi. Come l'affermazione di Strauss nella lettera a Scholem, esso si basa su un assunto inverificabile, che cerca di scavalcare il testo per giungere alla coscienza dell'autore.

Al contrario, del tutto lecito è l'utilizzo della categoria di *illuminismo esoterico religioso medievale* proposta da Strauss in *Filosofia e Legge*, poiché indica un atteggiamento senza dubbio riscontrabile in al-Farabi e in altri filosofi islamici del periodo classico. L'impossibilità di sapere cosa pensasse in cuor suo al-Farabi, non impedisce di giungere a delle conclusioni sul modo in cui la conoscenza filosofica era percepita in relazione al suo contesto sociale. Riguardo a questo problema le tesi di Strauss e quelle di Gutas riguardo ad Avicenna, sostanzialmente, concordano. I dibattiti teoretici nelle menti non allenate possono creare confusione e incertezze che a loro volta possono avere ripercussioni sulla coesione socia-

le e comunitaria. Il problema, quindi, è di natura politica: pur non contraddicendo la religione, ma, al contrario, dimostrando quanto in essa è detto tramite immagini, racconti e simboli, la speculazione teoretica e i suoi risultati possono creare problemi se messi nelle mani sbagliate. Di conseguenza è raccomandabile che le scienze filosofiche siano studiate solo da una ristretta cerchia di specialisti che ne sappiano utilizzare in modo adeguato gli strumenti.

Un passo di al-Farabi tratto dalla *Filosofia di Platone* sintetizza in modo chiarissimo il problema:

Si racconta che il metodo di Socrate non è adatto presso coloro che sono impediti dall'ignoranza nell'indagine scientifica. [Platone] spiega che il metodo di Trasimaco conosce ciò che è più adatto per l'educazione dei giovani e la conoscenza delle masse, rispetto a quello di Socrate. Certamente quello di Socrate serve per l'indagine scientifica sulla giustizia e la virtù, rispetto a ciò che serve per l'educazione dei giovani e delle masse. È necessario che il filosofo, il re e il legislatore conoscano entrambi i metodi, tanto quello di Socrate [da usare] con l'élite, quanto il metodo di Trasimaco da usare con i giovani e le masse.³²

Il metodo socratico, spiega al-Farabi, è inutile per l'educazione delle masse. Con esse bisogna servirsi di altri metodi che, tuttavia, non hanno un contenuto differente, bensì espongono la stessa verità in modo non dimostrativo. Un altro passo tratto dal *Conseguimento della felicità* espone molto bene la differenza tra la conoscenza dimostrativa e quella immaginativa:

Ora quando si è acquisita la conoscenza degli esseri o si è stati educati in essa, si sono ricevute le idee stesse con il proprio intelletto e l'assenso ad essi è dato tramite la dimostrazione certa, dunque la scienza che comprende queste cognizioni è la filosofia. Ma quando essi [gli esseri] sono conosciuti per via immaginativa o tramite similitudini che li imitano, e l'assenso a quanto si immagina di essi è dato tramite i metodi persuasivi, tutto ciò che comprende queste cognizioni è ciò che gli antichi chiamano religione.³³

Come è stato anche sottolineato da Gutas nel caso di Avicenna, non si tratta di due verità, ma della medesima, da un lato, conosciuta e trasmessa dimostrativamente (la filosofia), dall'altro per via immaginativa (la religione).

I passi riportati mostrano la preoccupazione da parte di al-Farabi circa le sorti della filosofia e di come essa si debba porre nei confronti della popolazione. Utilizzando quello che Loraux avrebbe definito un *uso controllato dell'anacronismo*³⁴, può essere proposta con Strauss la definizione di *illuminismo esoterico religioso medievale*, facendo attenzione, però, che le motivazioni principali di questo atteggiamento da parte di autori quali al-Farabi e Avicenna non erano tanto la paura di imminenti persecuzioni nei loro confronti, quanto piuttosto il timore dei danni sociali che un cattivo uso della filosofia avrebbe causato. Per scongiurare questo problema, è elaborata una visione strettamente élitaria della prassi filosofica che prevede la diffusione del sapere filosofico alle masse tramite la religione e le scienze ad essa afferenti.

Note

- 1 Per uno *status quaestionis* sul dibattito sviluppatosi nel corso degli anni intorno al pensiero di al-Farabi rimando a P. Vallat, *Farabi et l'École d'Alexandrie*, Vrin, Paris 2004, pp. 85-128; per quanto riguarda invece una critica generale al metodo straussiano e alla sua *mitologia della coerenza* cfr. Q. Skinner, *Significato e comprensione nella storia delle idee*, in Id., *Dell'interpretazione*, Il Mulino, Milano 2001, pp. 11-57, in particolare pp. 29-33. (ed. orig. *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, in "History and Theory" 8 (1969), pp. 3-53).
- 2 Strauss discute il problema della scrittura reticente e delle opere esoteriche ed essoteriche principalmente in: L. Strauss, *Scrittura e persecuzione*, trad. it. di G. Ferrara e F. Profili, Marsilio, Venezia 1990, pp. 20-34 (ed. orig. *Persecution and the Art of Writing*, The Free Press, New York 1952); il problema riguardo ad al-Farabi è affrontato anche in Id., *How Farabi Read Plato's Laws*, in *Mélanges Louis Massignon*, Institute Francaise de Damas,

Damas 1957, pp. 319-344; Id., *Farabi's Plato*, in *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, New York 1945, pp. 357-393.

- 3 P. Vallat, *Farabi et l'École d'Alexandrie ... cit.*, pp. 94-102.
- 4 Ivi, p. 102.
- 5 Secondo Rashed è impossibile attribuire ad al-Farabi la paternità dell'*Armonia*, perché le incongruenze con le altre opere sarebbero troppe e impossibili da risolvere. Le argomentazioni portate da Rashed, tuttavia, sono state considerate troppo deboli da O. Lizzini: M. Rashed, *On the Authorship of the Treatise On the Harmonization of the Opinions of the Two Sages Attributed to al-Farabi*, in "Arabic Sciences and Philosophy" 19 (2009), pp. 43-82; O. Lizzini, *L'angelologia di al-Farabi: il cosmo, l'anima, l'uomo*, in G. Agamben, E. Coccia (a cura), *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, Neri Pozza, Vicenza 2009, pp. 1779-1794.
- 6 P. Vallat, *Farabi et l'École d'Alexandrie ... cit.*, pp. 87-88.
- 7 T.A. Druart divide gli scritti di al-Farabi in tre gruppi: 1) aristotelici; 2) programmatici; 3) emanazionisti. Secondo la studiosa, nella terza categoria al-Farabi espone la sua personale metafisica di stampo emanazionista per cercare di dare risposte ai problemi lasciati irrisolti da Aristotele. T.A. Druart, *Al-Farabi and emanationism*, in J.F. Wippel (a cura), *Studies in Medieval Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington 1987, pp. 23-43.
- 8 Al-Farabi, *Falsafat Aristutalis*, ed. M. Mahdi, Dar majallat Sh'ir, Beirut 1961, p.133, §§ 2-3; trad. ing., di M. Mahdi, *Philosophy of Aristotle*, in *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, Cornell University Press, Ithaca/New York 2001, p. 130.
- 9 Al-Farabi, *Kitab al-milla*, ed. M. Mahdi, in *Alfarabi's Book of Religion and Related textes*, Dar al-Mashriq, Beirut 1968, p. 64, §27.14-19, p. 65, §27.1-3; trad. ing. di C.E. Butterworth, *Book of Religion*, in *The Political Writings*, Cornell University Press, Ithaca/London 2001, pp. 111-112, § 27; trad. it., di M. Campanini, *Il libro della religione*, in *Scritti politici*, Utet, Torino 2007, p.388, § 27.

- 10 Un dibattito, partito anch'esso da un celebre articolo di Strauss, è quello sulla conoscenza farabiana del testo delle *Leggi* platoniche. Sulle orme di Strauss, J. Parens ha cercato di mostrare che al-Farabi fosse stato a conoscenza del testo integrale del dialogo platonico e che l'omissione degli ultimi libri dal suo *Compendio alle Leggi di Platone* sia stata una scelta voluta. Queste conclusioni sono state radicalmente controbattute da D. Gutas: L. Strauss, *How Farabi Read Plato's Laws ...* cit.; D. Gutas, *Galen's Synopsis of Plato's Laws and Fārābī's Talhisa*, in R. Kruk, G. Endress (a cura), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Research School CNWS, Leiden 1997, pp. 101-119; J. Parens, *Metaphysics as Rhetoric: Alfarabi's Summary of Plato's Law*, State University of New York Press, Albany 1995, pp. 31-34; D. Gutas, *Farabi Knowledge of Plato's Law*, in "International Journal of the Classical Tradition" 4 (1998), pp. 405-411.
- 11 M. Galston, *Political and Excellence. The Political Philosophy of Alfarabi*, Princeton University Press, Princeton 1990, pp. 22-53.
- 12 Ivi, pp. 43-47.
- 13 M. Mahdi, *Philosophical Literature*, in M.J.L. Young, J.D. Latham. R.B. Serjeant (a cura), *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 76-105.
- 14 D. Gutas, *The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century*, in "British Journal of Middle Eastern Studies" 29 (2002), pp. 5-25.
- 15 D. Gutas, *The Meaning of madani in al-Farabi's Political Philosophy*, in "Mélanges de l'Université Saint-Joseph" 57 (2004), pp. 259-282.
- 16 Ivi, pp. 19-25.
- 17 Ivi, pp. 23-24.
- 18 L. Strauss, *Philosophie und Gesetz: Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Schocken Verlag, Berlin 1935, p. 89; trad. it. di C. Altini, *Filosofia e Legge*, Giuntina, Firenze 2003, p. 231.
- 19 Ivi, pp. 88-89; trad. it., p. 231. Corsivi dell'autore.
- 20 Ivi, p. 55; trad. it., p. 186. Corsivo dell'autore.

- 21 Al-Farabi, *The Political Regime*, (*Al-siyasa al-madaniyya* also known as *The Treatise on the Principles of Beings*), ed. F.M. Najjar, Imprimerie Catholique, Beyrouth 1964, p. 76.2-10; trad. ing. di R. Lerner, M. Mahdi, *The Political Regime*, in *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, The Free Press of Glencoe, Collier-Macmillan, Toronto 1963, p. 41.
- 22 M. Galston, *Politics and Excellence ... cit.*, pp. 27-35.
- 23 Avicenna, *Metafisica*, testo arabo e latino a fronte a cura di O. Lizzini e P. Porro, Bompiani, Milano 2002, pp. 1012 [441]-1047 [455], X, §§2-5.
- 24 D. Gutas, *Avicenna e la tradizione aristotelica. Introduzione alla lettura delle opere filosofiche di Avicenna*, Edizioni di Pagina, Bari 2007, pp. 399-428.
- 25 Ivi, p. 410.
- 26 D. Gutas, *L'intelletto non ha limiti: l'assenza di misticismo in Avicenna*, in Id., *Avicenna e la tradizione aristotelica ... cit.*, pp. 471-496, (ed. orig. *Intellect without limits: the Absence of Mysticism in Avicenna*, in M.C. Pacheco, J. Meirinhos (a cura), *Intellect et imagination dans la philosophie medievale*, Actes du 11 Congrès international de philosophie médiévale de la S.I.E.P.M, Brepols, Turnhout 2006, pp. 351-372.
- 27 Nel medioevo islamico il dibattito epistemologico sulla natura e sulla funzione della conoscenza era florido, basti pensare a come il termine *'ilm* fosse riconducibile a una vasta gamma di significati, di correnti ideologiche, religiose e culturali, tra le quali, appunto, la filosofia aristotelica. Cfr. F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Brill, Leiden 1970, (in particolare pp. 194-239).
- 28 G. Scholem, L. Strauss, *Lettere dall'esilio. Carteggio (1933-1973)*, a cura di C. Altini, Giuntina, Firenze 2008, p. 135.
- 29 Si pensi alla sua opera di maggior spessore teoretico: L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, Il Melangolo, Genova 2009 (ed. orig. *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago 1953).
- 30 J. Walbridge, *God and Logic in Islam: the Caliphate of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, p. 94.

- 31 Ivi, pp. 93-94.
- 32 Al-Farabi, *De Platonis philosophia*, ed. F. Rosenthal et R. Walzer, Warburg Institute, London 1943, (Kraus Reprint, Nendeln/Liechtenstein 1973), p. 22,1-8; trad. ing., di M. Mahdi, *Philosophy of Plato, Philosophy of Plato and Aristotle ... cit.*, pp. 66-67, § 36.
- 33 Al-Farabi, *Tahsil al-sa'ada*, Dar wa maktaba al-hilal, Beyrut 1995, pp. 88 (16)-89 (5); trad. ing., di M. Mahdi, *The Attainment of Happiness, Philosophy of Plato and Aristotle ... cit.*, p. 44, § 55; trad. it., di M. Campanini, *Il conseguimento della felicità, Scritti politici ... cit.*, p. 110, § 56.
- 34 N. Loraux, *Eloge de l'anachronisme en histoire*, in "Le genre humain" 27 (1993), pp. 23-39. Va fatto presente che, come sottolinea L. Capezzone, l'espressione *illuminismo medievale*, potrebbe essere soggetta a un utilizzo di carattere reazionario. Questo è vero, poiché in Strauss il rischio è effettivamente presente, tuttavia non è da escludere un uso più neutro dell'espressione, se disgiunto da parte della restante impostazione ermeneutica straussiana. L. Capezzone, *Fuori dalla città iniqua*, Carocci, Roma 2010, p. 65.