

Elisa Coda (a cura di), *Scienza e opinione nella città perfetta. Letture del pensiero etico-politico di al-Fārābī*, Edizioni ETS, Pisa 2019, pp. 154, € 16, ISBN 9788846755575

Sara Abram, Università degli Studi di Padova

Il volume miscelaneo *Scienza e opinione nella città perfetta. Letture del pensiero etico-politico di al-Fārābī* è il risultato di una giornata di studi interdisciplinare promossa dal professor R. Cubeddu presso il Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere (Pisa, 2018) nell'ambito del PRA "Etica scienza democrazia" coordinato dal professor A. Fabris. Si tratta di un volume di ampio respiro che annovera i contributi di storici della filosofia medievale e di specialisti di filosofia politica relativi agli sviluppi e alla fortuna del pensiero politico farabiano. La premessa di C. D'Ancona e l'introduzione di E. Coda delineano da un lato il "quadro epistemologico entro il quale i filosofi musulmani post-farabiani concepirono la relazione tra filosofia e legge religiosa" (p.10) e, dall'altro, il contesto storico-culturale che fa da sfondo all'elaborazione filosofica di al-Fārābī, in cui la "cultura e la scienza vennero a costituire gli ornamenti e le espressioni dirette del potere buyide" (p.17).

Il volume si apre con la ancor oggi fondamentale *Nota sulla traduzione araba della Politica di Aristotele. Una volta per tutte: non c'è stata*, a cura di R. Brague. Il contributo, dal titolo tanto esplicativo quanto perentorio, ripercorre il sentiero battuto da autorevoli orientalisti sulle tracce di una traduzione araba della *Politica* di Aristotele, con l'aggiunta di alcune considerazioni significative. Nonostante i filosofi arabi fossero informati dell'esistenza di un'opera aristotelica intitolata *Politica* (*siyāsa*), di questa non ci è giunta né una traduzione in lingua araba né tantomeno dei commenti ad essa relativi. Non vi sono testimonianze che dimostrino la fruizione del testo da parte dei *falāsifa* medievali, ad eccezione di alcuni passi dell'opera *al-Sa'āda wa-l-is'ād* di al-'Āmirī (m. 992) in cui sono rintracciabili precisi *loci paralleli* al secondo e al quinto capitolo di *Politica* I. Brague si sofferma, poi, su un passo tratto dal *Kitāb al-ḥurūf* di al-Fārābī considerato da Sh. Pines come "decisivo" per pensare ad un riferimento ad una *Politica* in arabo. Se da un lato Brague sostiene che i passi di al-'Āmirī non provengano direttamente dalla *Politica* bensì da una fonte diversa, quale una parafrasi o un'epitome della dottrina politica dello Stagirita, dall'altro

dimostra l'inattendibilità dell'espressione letterale del testo farabiano nell'edizione di M. Mahdi e del conseguente richiamo alla *Politica* di Aristotele. Egli ne dà una lettura e un'interpretazione diverse, che sono tra l'altro state sottoscritte, *per litteram*, sia da Pines che da Mahdi. Confutando l'*onus probandi* di coloro che sostengono l'esistenza di una traduzione araba della *Politica*, questo contributo vuole chiarire, "una volta per tutte", che allo stato attuale delle ricerche, è possibile sostenere, con una certa sicurezza, che essa non solo non è giunta sino a noi, ma che non c'è proprio stata. Occorrerebbe capire il perché.

Sgombrato il campo dalla *Politica* di Aristotele, il secondo contributo del volume, scritto da E. Coda, *Il compito del filosofo nella città, Repubblica e Leggi nel medioevo arabo*, si volge alla ricezione araba di Platone. L'autrice, prima di proporre alcune elaborazioni originali del pensiero etico-politico dei *falāsifa* medievali originate anche dalla lettura – diretta o indiretta – della *Repubblica* e delle *Leggi*, offre una panoramica del complesso fenomeno di trasmissione del pensiero platonico nel mondo arabo. In primo luogo, chiarisce che i testi platonici effettivamente conosciuti in arabo non vanno al di là di brevi *excerpta* e di sommari dei dialoghi. Grazie alla traduzione di alcuni passi scelti dall'autrice, emerge il Platone delle opere dossografiche, gnomologiche ed etico-pedagogiche, il Platone delle epitomi, il Platone delle voci bio-bibliografiche e infine il Platone degli pseudoepigrafi aristotelici prodotti nel "circolo di al-Kindī". Si tratta di diverse forme e tradizioni di una complessa *translatio* che ha portato il filosofo ad avere non solo un ruolo secondario – quando distinguibile – rispetto al discepolo Aristotele, ma anche un riflesso distante rispetto al suo autentico insegnamento; si tratta, in altri termini, di un "platonismo senza Platone". Tuttavia, il suo nome e le sue dottrine furono ben noti e pienamente parte dell'universo concettuale nel quale si formò il pensiero politico dei *falāsifa*. Un esempio lampante è il *ra'īs* della *Città perfetta* di al-Fārābī. Costui è un uomo perfetto, filosofo per eccellenza, vero profeta: in lui si trovano riunite, in quelle "dodici qualità di cui egli è dotato dalla nascita" (p.61), caratteristiche chiaramente rintracciabili nella *Repubblica*. È filosofo e *muta' aqqil*: detiene il sapere teorico-dimostrativo, nonché l'intelligenza *pratica* di servirsene in vista del bene. Costui, infatti, è l'unico ugualmente capace di generare l'assenso (*tasdīq*) sulla verità di Dio e del cosmo – condizione imprescindibile per

la fondazione metafisica del virtuoso agire umano – sia tramite la dimostrazione (*bi-ṭarīq burhān*) sia la persuasione (*bi-ṭarīq iqnāʿ*). Al-Fārābī lascia in eredità un modello concettuale platonico che, calato in modo originale nel contesto islamico, si rivelerà determinante per lo sviluppo della *falsafa* successiva. E. Coda traccia la fortuna delle dottrine etico-politiche farabiane, raccogliendo passi significativi delle opere di Miskawayh, Avicenna e Averroè.

Il terzo contributo, *Image and imitation in al-Fārābī's political philosophy* scritto da C. Jorgenson, arricchisce ulteriormente il quadro delle caratteristiche del re filosofo. Secondo l'autore, è filosoficamente interessante il modo in cui la descrizione farabiana della profezia (*nubuwwa*) e della religione (*milla*) – come presentate in maniera complementare nelle *Opinioni degli abitanti della città perfetta* e ne *Il regime politico* – scioglie due questioni irrisolte originate dalla filosofia politica di Platone. Quali sono le differenze tra il filosofo e il re filosofo della *Repubblica*? Qual è lo statuto delle immagini e dei simboli che costellano la sua attività? Nell'elaborazione politica di al-Fārābī ciò che rende il filosofo *raʿīs al-ʿawwal* non è solo l'inconsueta perfezione della sua anima razionale, ma anche di quella immaginativa, in particolare della sua funzione (*fi'l*) imitativa, in vista della missione pedagogica di cui è incaricato: egli deve, infatti, prendersi cura delle anime dei suoi abitanti e assicurarsi della loro felicità. Tale capacità è indispensabile al profeta-filosofo per trasmettere l'immutabile realtà intellegibile a tutti coloro che non riescono a concepirla (*tasawwur*) per quella che è, sotto forma di rappresentazioni imitative sensibili e contingenti. Questo gli è possibile grazie all'evocazione di una dimensione simbolica, familiare e accessibile – quella che al-Fārābī considera religione (*milla*) – al contesto dei destinatari. Le immagini e le rappresentazioni simboliche sono, infatti, l'unico mezzo possibile attraverso cui condurre i non filosofi alla perfezione e alla felicità, almeno a quella a cui possono ambire. Secondo la lettura straussiana esposta nel quarto contributo *Leo Strauss, al-Fārābī e la scrittura reticente* a cura di C. Altini, questo è ciò che al-Fārābī scrive, non ciò che al-Fārābī pensa. Per i cittadini non filosofi la felicità non è realmente raggiungibile né in questa vita né nell'altra. Oltre al fatto che la soluzione al tema tipicamente straussiano della “relazione complicata” tra filosofia e legge non è certamente quella ‘religiosa’ rivelata dal Corano (o quella ‘etica’ proposta da Socrate), bensì quella ‘politica’

elaborata da Platone. Strauss nota, innanzitutto, che nell'intero scritto farabiano *De Platonis philosophia* non vi è alcuna menzione dell'immortalità dell'anima: questo silenzio è da intendersi inequivocabilmente non solo come un'esplicita affermazione della possibilità di una sola felicità "in questo mondo", ma anche che le affermazioni in favore dell'immortalità dell'anima che ricorrono in altri scritti farabiani devono essere giudicate come squisitamente essoteriche. La città perfetta – unico luogo in cui la felicità è raggiungibile ai non filosofi – sostituisce, dunque, l'"altro mondo": tuttavia, questa esiste solo "a parole". Mentre nelle città imperfette, quelle realmente esistenti, la felicità può essere raggiunta solo dai filosofi, dal momento che l'esercizio della filosofia non richiede l'istituzione di una comunità politica perfetta. Si tratta di posizioni radicali instancabilmente suffragate da Strauss attraverso la formulazione della teoria ermeneutica della scrittura reticente volta, da un lato, a nascondere – attraverso artifici letterari e vari espedienti linguistici – l'insegnamento autentico, eterodosso e non convenzionale; dall'altro, a rispondere all'esigenza pedagogica del "filosofo adulto" di educare alla scrittura "i cuccioli della sua razza" (p.105), al fine di salvare se stessi dal conformismo e dalla persecuzione socio-politica e religiosa. L'incarico di Strauss consistette, infatti, nell'elaborazione di strumenti interpretativi stilistici e contenutistici, sapientemente sintetizzati da Altini, che permettano alla sensibilità "istruita" dell'interprete di sgrovigliare i numerosi schermi esoterici di quella letteratura reticente volutamente oscura e prudentemente dissimulata.

L'ultimo contributo del volume, a cura di M. Menon, riprende nel titolo «Il fondatore della filosofia», *Leo Strauss e il problema di al-Fārābī* un passo di una lettera scritta da Strauss, nel 1935, a G. Krüger. In questa emerge nitidamente la sua folgorazione derivata dalla lettura del filosofo arabo: "Al-Fārābī è assolutamente sorprendente, ὁ ἀρχηγὸς τῆς τοιαύτης φιλοσοφίας", sottolineata dall'utilizzo delle stesse parole impiegate da Aristotele per descrivere Talete in *Metafisica* I 3. L'articolo vuole spiegare quale fu il percorso, e l'approdo, del pensiero di Strauss a proposito di al-Fārābī relativamente al suo essere un rinnovatore, o un *fondatore*, della "filosofia in quanto tale" e alla sua particolare prestazione intellettuale. Al-Fārābī, infatti, porta alla luce un *problema* filosofico "*coeval with man*" – per dirla con le parole di Strauss –, che rese *veramente* critica

la sua filosofia, al di là dell'opposizione "fra radicalismo religioso e radicalismo ateo" (p.131).

Per contribuire a una più solida cognizione della cosiddetta "mappatura per problemi" o "questioni perenni" che costellano l'universo concettuale di Strauss, e che confluiscono nella "domanda riguardante la possibilità e la necessità della vita filosofica, la sua natura, la sua giustificazione, i suoi limiti, le sue alternative" (pp.122-123), diverrà essenziale identificare quel "problema" più profondo o la domanda più urgente sollevata da al-Fārābī. La tesi di Menon è che questa si ripresenta, seguendo le tracce del "Platone di al-Fārābī", nello scritto straussiano *Fārābī's Plato*. Secondo Strauss, infatti, lo studio dello scritto farabiano *La filosofia di Platone* permette di "cogliere il carattere fondamentale del platonismo di al-Fārābī e in tal modo della sua filosofia" (p.135). Secondo la lettura di Strauss, il punto focale della presentazione farabiana della filosofia di Platone è costituito dalla ricerca della felicità umana. Ma di quale scienza è oggetto la felicità umana? Secondo il Platone di al-Fārābī essa equivale a una certa scienza (*ἐπιστήμη*) e al modo in cui si conduce la propria vita (*βίος*): essa, pertanto, viene fornita dalla filosofia e dall'arte politica insieme. Ma in quale ordine di priorità si trovano la "via di Timeo" e la "via di Socrate"? E ancora, in che rapporto stanno con la filosofia (*σοφία*) e la conoscenza di sé (*σωφροσύνη*)?

Scienza e opinione, filosofia e religione, verità e simbolo: dicotomie che contraddistinguono il pensiero dei *falāsifa* medievali e di cui sono irrimediabilmente inconsapevoli la maggioranza degli uomini. Due livelli differenti di pensare Dio, la realtà, il retto agire e la felicità. Sicuramente una giornata proficua, quella pisana, nel presentare questo quadro concettuale: contributi coesi, dotati di metodo e prospettive plurali – anche opposte – che consentono un orizzonte più ampio sulle interpretazioni che di questo pensiero sono state proposte lungo i secoli. Si rivela infatti un'occasione per riconsiderare e rivalutare il "Fārābī di Strauss" e il dibattito – sempre stimolante – che porta con sé il tema della scrittura reticente.