

L'EREDITÀ CLASSICA GRECA E IL MEDIOEVO ISLAMO-EBRAICO DI LEO STRAUSS

Leonardo Capezzone - Sapienza Università di Roma

Leo Strauss was probably the first one to define the hermeneutical frame in which, since decades, scholars (mostly American and Israeli) are reconstructing the cultural relationship between Judaism and Islam during the Middle Ages: a relationship that was kept alive in what historians have unanimously defined the Islamic context of medieval Jewish thought. In these pages, we try to focus on Strauss as an historian (although an unintentional one) of another Middle Ages, as he was concerned with a pivotal aspect of Judeo-Islamic convergence: the way they received and interpreted classical political philosophy. From this peculiar historical point of view the originality, as well as the otherness, of this medieval landscape stands out. Indeed, Strauss' Judeo-Islamic Middle Ages is an Aristotelian one, in which however the philosophical-political foundations lie in Plato's thought, which provides the hermeneutical key in order to rationalize a Law-giving prophecy. With the understanding of this crucial point, Strauss's intellectual adventure and his way to "begin the study of medieval philosophy" start. Strauss's intellectual adventure and his approach to the study of medieval philosophy begin.

Keywords: Leo Strauss; Judeo-Islamic Studies; Arabic Medieval Philosophy; al-Fārābī; Maimonides

L'interazione culturale fra ebraismo e islam è da diversi decenni (soprattutto negli Stati Uniti e in Israele) un campo di ricerca tra i più fecondi; bibliografie ormai imponenti documentano gli studi sulla presenza ebraica nelle società medievali arabo-islamiche¹, sulla specificità – e sulla radicale differenza – della storia dell'ebraismo medievale in terra d'islam rispetto a quella in terra cristiana², e sulle forme in cui, nelle categorie religiose semitiche comuni ai due monoteismi, la ricezione e l'elaborazione dell'eredità platonica e aristotelica (volta in arabo fra il IX e il X secolo entro il quadro del neoplatonismo) hanno dato vita ad un pensiero razionale intrinsecamente solidale e consonante (e al contempo, ad una critica di quel pensiero altrettanto solidale e consonante)³.

Questo particolare settore di studi, la cui storia inizia alla fine del XIX secolo nel solco dell'orientalismo, si è sviluppato nel corso del XX secolo identificando nella teologia dialettica del *kalām*, scaturita dall'impatto della logica aristotelica prima sulla cultura religiosa islamica e poi su quella ebraica e cristiana orientale, lo spazio intellettuale in cui maggiormente è visibile l'influenza esercitata dal razionalismo islamico su alcuni ambiti della cultura religiosa ebraica; gli studi pionieristici di Shlomo Pinès e di Georges Vajda (per non citare che due nomi) sulle origini del pensiero karaita sono certamente alla base di un successivo filone di ricerche⁴. L'apertura di nuovi fronti di indagine è stata favorita,

¹ Per esempio Franklin 2014.

² Oltre al classico Lewis 1989 e Cohen 1994, si vedano Cohen 1995, Gallego - Bleaney - Garcia Suárez 2010.

³ I termini volti a definire, al di là della generica e vaga nozione di influenza, l'interazione e la consonanza di cui qui si parla, nel tempo si moltiplicano; un esempio interessante, che parla di simbiosi creativa, è quello che viene da Wasserstrom 1995.

⁴ Polliack 2002; Adang - Schmidtke - Sklare 2007.

negli ultimi decenni del '900 fino ad oggi, anche dal crescente rinvenimento di testi inediti che chiariscono e rettificano molte delle nostre conoscenze sulla diffusione della teologia razionale islamica (soprattutto legata alla scuola mutazilita) e le sue ripercussioni sullo sviluppo della teologia ebraica, ma dimostrano anche una sostanziale condivisione delle categorie cognitive entro cui la comprensione della Legge rivelata – fondamento comune all'ebraismo e all'islam – veniva sondata attraverso i quadri dell'aristotelismo neoplatonico.

Accanto alla teologia, e spesso elaborando una radicale critica nei suoi confronti, la filosofia è il secondo ambito in cui questo pensiero, islamico ed ebraico, della razionalità medievale si è manifestato, unificato dalla lingua con cui si esprimeva, l'arabo. Mentre la teologia (e la conseguente fisica) del *kalām* in arabo non è mai penetrata nell'universo intellettuale del medioevo cristiano – restando, purtroppo, tuttora pressoché ignota alle storie della ricezione e dell'interpretazione premoderna dell'eredità greca – la filosofia araba, com'è noto, ha inciso profondamente l'orizzonte intellettuale dell'occidente medievale, costituendo un capitolo importantissimo nella storia (e nella geografia) della trasmissione e dell'interpretazione del sapere filosofico greco. Il flusso di pensiero aristotelico che dalla Baghdad del IX-X secolo si è esteso fino all'Andalusia del XIII secolo da molti fronti della ricerca storica viene visto come il veicolo di un conflitto e di una tensione altrimenti percepiti come segni distintivi di un'identità (e di una modernità) occidentale: il conflitto, o la tensione, fra una conoscenza della rivelazione secondo la fede o secondo la ragione. Così formulati, i termini del conflitto, o della tensione, rispecchiano in verità la versione recepita ed elaborata dall'Occidente cristiano di una bipolarità maturata nel contesto intellettuale dell'Oriente islamico – quel contesto in cui, dopo la fondazione di Baghdad nel 762, la comunità ebraica babilonese aveva acquisito un prestigio senza pari rispetto agli altri centri dispersi nella diaspora⁵, – fondata su un altro dilemma, centrale nella sintesi fra pensiero platonico e pensiero aristotelico che la razionalità medievale islamica ed ebraica andava operando: la comprensione della rivelazione secondo la Legge, e secondo gli strumenti retorici della fede, o secondo la ragione, e secondo gli argomenti dimostrativi della filosofia.

Ebbene, dietro quella che sembra essere la semplice formalizzazione di un conflitto in termini concettuali si staglia la complessità di un medioevo, un *altro* medioevo, la cui storia culturale si fonda su un'interpretazione *altra* dell'eredità classica greca: tale alterità, da noi moderni che guardiamo alla storia della filosofia dopo la filologia (come anche dopo l'Illuminismo, ma soprattutto dopo l'appropriazione di Aristotele da parte del cristianesimo – direbbe Leo Strauss⁶, perché è di lui che parleremo), viene percepita come storia di un errore, oscurando così la storicità di una riflessione medievale sull'antico e sul moderno, capace di generare e impostare un problema della modernità che taglia tutta la storia occidentale, fondata su una lettura semitica della sapienza greca. Testimone e studioso di questo oscuramento, che è poi un tassello significativo di un più complesso processo di de-semittizzazione da cui sono partite molte delle retoriche sull'identità europea⁷, e storico

⁵ Cfr. Gil 1992; Brody 1998.

⁶ Cfr. Merrill 2000.

⁷ Cfr. le riflessioni di Nirenberg 2014, specialmente 191-211.

(involontario) di questo medioevo *altro*, islamo-ebraico, è Leo Strauss (1899-1973), il filosofo ebreo tedesco che per molti versi è stato un precursore di quel filone di studi prima evocato. A lui, io credo, si devono i quadri ermeneutici generali entro cui, oggi, gli studi sul medioevo islamo-ebraico restituiscono un fondamento filologico agli esiti di una diversa lettura di Platone e di Aristotele, coltivata in quello che ormai abitualmente viene definito il contesto islamico del pensiero ebraico medievale⁸.

Il titolo di quella che forse è la sua opera più famosa, pubblicata nel 1935 – *Filosofia e Legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori* – appare già di per sé come un vero e proprio progetto storiografico; visto da una prospettiva arabistica come quella di chi scrive, il valore concettuale che esso veicola esprime un intento che va al di là di uno sforzo di esegesi delle fonti. Se la bipolarità filosofia/Legge e il conflitto sottinteso esplicano immediatamente una chiave interpretativa con cui Leo Strauss legge una storia medievale del filosofare, nel sottotitolo egli segna la periodizzazione entro cui questa storia delle idee assume le forme drammatiche della storia di una tensione, in una continuità data per scontata (troppo per scontata, perché il lettore cristiano, o abituato ad una storia della filosofia medievale “cristiana”⁹, non ne coglie la risonanza storica) colta e sintetizzata in quei “predecessori” (*Vorläufer*): l’opera di Maimonide, filosofo ma soprattutto dottore della Legge, è comprensibile alla luce dei filosofi islamici – Avicenna, ma ancor di più al-Fārābī – che quasi due secoli prima di lui avevano impostato i termini di quella tensione fra la Legge come strumento di obbedienza alla rivelazione e la filosofia come metodo di conoscenza della rivelazione.

Nelle pagine che seguono, io vorrei soffermarmi su un aspetto fondamentale di questa convergenza medievale, islamica ed ebraica, nella ricezione e nell’interpretazione di un ambito particolare della filosofia greca, ovvero la filosofia politica, per mettere in luce l’alterità, ma anche l’originalità del medioevo prospettato da Leo Strauss: un medioevo aristotelico in cui, però, il fondamento filosofico-politico classico è rinvenuto nel pensiero di Platone, individuato come chiave ermeneutica per la razionalizzazione della profezia, portatrice di Legge¹⁰. Dalla comprensione di quell’aspetto, infatti, parte l’avventura intellettuale di Leo Strauss, e il suo modo di «avviare lo studio della filosofia medievale»¹¹.

*

⁸ Cfr. Kraemer 2003.

⁹ Cfr. la ricezione cattolica del pensiero straussiano in Brague 1998.

¹⁰ Strauss 1998, 267: «La religione viene concepita dai musulmani e dagli ebrei anzitutto come legge. Di conseguenza la religione entra nel campo di osservazione dei filosofi in primo luogo come un fatto politico. Dunque, la disciplina filosofica che tratta della religione non è filosofia della religione, bensì filosofia politica, o scienza politica. La scienza politica a cui ci riferiamo è una specifica scienza politica: è la scienza politica platonica, è la dottrina della *Repubblica* di Platone e delle sue *Leggi*. Tra la filosofia islamico-ebraica e la scolastica cristiana non v’è differenza più palpabile di questa: mentre il classico della scienza politica nel mondo occidentale era la *Politica* di Aristotele, i classici della scienza politica nel mondo islamico-ebraico erano la *Repubblica* e le *Leggi*».

¹¹ Le parole rimandano, ovviamente, al titolo di un importante scritto di Leo Strauss, *How to Begin to Study Medieval Philosophy*, (Strauss 1989) su cui torneremo.

Al-Fārābī (m. 950), nella tradizione filosofica medievale islamica ed ebraica, è il secondo maestro dopo Aristotele. Al-Fārābī propone una teoria filosofica della profezia strettamente dipendente dal problema generale dell'intelletto. La nozione farabiana di intelletto acquisito – inserita nella distinzione fra intelletto in atto e intelletto in potenza – viene utilizzata per indagare sull'origine dell'intuizione intellettuale alla base della sua teoria della profezia¹². In vista di una razionalizzazione della profezia e della divinazione, la facoltà dell'immaginazione viene analizzata non a caso da al-Fārābī nella sua visione di una città perfetta.

La città è resa necessaria dal bisogno di una divisione organizzata del lavoro; il tema proviene da Platone e dalla sua genesi ideale della città, stabilita appunto sulla base del bisogno. «Una città virtuosa (al-madīna al-fāḍila)», come la chiama al-Fārābī, riesce a trasformare lo stato di necessità in un ordine produttore di beneficio collettivo. Questa trasformazione avviene grazie al principio ordinatore della Legge. Da dove viene la Legge?

La risposta è tutta concepita entro una visione epistemologica neoplatonica. Le nove sfere celesti dell'astronomia del tempo corrispondono, in questa visione, ad altrettante intelligenze, ciascuna emanata da quella che la precede. La decima, che governa il mondo sublunare, è l'intelletto agente. Sulla ricezione in arabo di questa nozione aristotelica nell'interpretazione neoplatonica data da Alessandro di Afrodisia si fonda una teoria filosofica della profezia sviluppata entro le categorie del pensiero religioso islamico ed ebraico.

Dall'emanazione dell'intelletto agente all'anima umana si produce quel contatto che consente all'intelletto umano di accogliere le forme intelligibili. Da questo contatto scaturisce la profezia, intesa dunque come un fenomeno naturale: è immaginazione, che ingloba e trascende l'intelletto sensibile e razionale, ed è portata al massimo grado di perfezione¹³. In questo senso, il profeta legislatore è il modello ideale del capo della città perfetta ed è inoltre filosofo, perché raggiunge quella perfezione morale e intellettuale che gli consente di operare costantemente il bene e di proibire il male.

L'origine naturale della profezia passa così da un divenire storico a un divenire cosmologico. La profezia, rendendo possibile una comunicazione tra l'ambito del divino e quello dell'umano, rappresenta l'origine della Legge ed è dunque interpretata come un'emanazione; essa è sapere omogeneo con la sua origine, perché trasmette ciò che la costituisce. In questo modo il divino entra nella città: nella corrispondenza fra cosmo e città, l'ordine cosmologico si infonde nello spirito della Legge e permette a una comunità di svilupparsi armoniosamente secondo la sua essenza. Al-Fārābī è dunque il primo a immaginare una teoria filosofica del profetismo come fenomeno intrinseco del monoteismo, rendendolo comprensibile entro una visione gerarchica del mondo, scaturita dalla trasposizione cosmologica neoplatonica della dottrina aristotelica dell'intelletto.

Ma oltre a questo, è con al-Fārābī che affiora, in ambito filosofico, l'idea che l'immaginazione, sia come facoltà dell'anima sia come strumento ermeneutico, rappresenti una risorsa produttrice di senso, in grado di colmare la distanza fra la pura razionalità delle

¹² Rahman 1953; Jolivet 1977.

¹³ Al-Farabi 1996, 199 segg., 215 segg.; Walzer 1957; Macy 1986. Cfr. Maimonide 1979, 368-369.

idee e la conoscenza sensibile del mondo. Con lui, quindi, e con i filosofi della sua scuola inizia la storia di quella che oggi, in termini post-moderni, molti definiscono la critica della violenza della razionalità. Partendo dalle premesse farabiane, volte a superare i limiti della razionalità tanto nel senso idealista platonico quanto in quello naturalista aristotelico, i successori della filosofia di al-Fārābī accentuano il ruolo della facoltà dell'immaginazione, preparando il terreno per un ulteriore superamento del dualismo ragione-percezione sensoriale che sconfinerà nella mistica.

*

Per Leo Strauss, al-Fārābī è il punto d'arrivo di un percorso assai particolare, che parte da Spinoza e dalla sua critica alla religione e alla decifrazione di ciò che questi chiamava, scegliendolo come titolo del suo celebre trattato, il «problema teologico-giuridico». Nel pensiero spinoziano, Leo Strauss coglieva la coerenza di una teologia politica, intesa come un modello teorico in cui la giustificazione del potere politico procede su un fondamento teologico rivelato, su cui si basa l'autorità della Legge. In parallelo, nel problema teologico-politico impostato da Spinoza, Leo Strauss vedeva il tentativo di descrivere un modello teorico in cui la giustificazione del potere politico, pur assumendo una dimensione religiosa, procede nella realtà mondana, in cui è fondamentale il ruolo svolto dal conflitto fra teologia e politica, cioè fra due diversi miti fondativi della società politica. Da questa impostazione emergeva la concezione di una filosofia che comprende la rivelazione razionalizzandone la funzione politica, riposta nella Legge che la rivelazione consegna agli uomini¹⁴. Da Spinoza, lettore critico di Maimonide, Leo Strauss approdava a Maimonide stesso, alla ricerca non tanto delle radici quanto della soluzione di un conflitto, che per il filosofo era il cuore della storia intellettuale occidentale, una tensione tra due codici in opposizione: tra filosofia e religione, e tra vivere secondo filosofia o vivere secondo religione.

Il conflitto che ne nasce caratterizza l'Occidente, come tutto il Mediterraneo¹⁵, e Leo Strauss intuiva, in Maimonide e nella profetologia esposta nella *Guida dei perplessi*, la soluzione medievale, senza peraltro riuscire, per sua stessa ammissione, a metterla a fuoco¹⁶. Nella fattispecie, gli riusciva difficile capire l'idea della profezia in Maimonide, intesa come fusione e attualizzazione di due elementi diametralmente opposti: l'intelletto e l'immaginazione. Questa concezione non trovava spiegazione nello stesso Maimonide. Leo Strauss allora si rivolse alle sue fonti: Avicenna prima, e poi al-Fārābī.

Una frase di Avicenna, che ricorre nella *Divisione delle scienze razionali*, fu rivelatrice per Leo Strauss, che così scrive:

«From the beginning, Maimonides was wholly unintelligible to me. I got the first glimmer of light when I concentrated on his prophetology and, therefore, the prophetology

¹⁴ Strauss 2003a. Si veda anche Meier 2006; Batnitsky 2009, 41-62.

¹⁵ Per la peregrinazione del tema nel Medioevo latino, si veda Rothschild 1997. Si veda anche Holzman 2006.

¹⁶ Una ricostruzione della biografia intellettuale di Leo Strauss è reperibile in Altini 2009. Molto più problematica, perché più attenta ad analizzare la componente della filosofia islamica medievale nella visione unitaria del problema per Strauss, è la ricostruzione del percorso data dall'importante contributo critico di G. Tamer (2001, 39-57).

of the Islamic philosophers who preceded him. One day, when reading in a Latin translation Avicenna's treatise "On the Division of Sciences", I came across this sentence (I quote from memory): the standard work on prophecy and revelation is Plato's *Law*. Then I began to begin [*sic*] to understand Maimonides' prophetology and eventually, as I believe, the whole *Guide of the Perplexed*¹⁷.

Comincia così la storia di un'intuizione: il collegamento, da parte di Avicenna, tra la visione religiosa medievale islamica e la filosofia di Platone (che nel passo avicenniano è rappresentata in massimo grado dalle *Leggi* e dalla *Repubblica*) era per Leo Strauss un indizio, un presentimento che la concezione filosofica della religione concepita nel moderno fosse stata già presentata e intrapresa in una simile forma dai filosofi medievali musulmani ed ebrei: pensare filosoficamente la religione. Per comprendere il passo successivo del percorso straussiano, è chiarificatore il brano seguente, tratto dal suo primo importante studio su al-Fārābī lettore e interprete islamico delle *Leggi* di Platone:

«It is generally admitted that one cannot understand the teaching of Maimonides' *Guide for the Perplexed* before one has understood the teaching of "the philosophers": for the former presents itself as a Jewish correction of the latter. To begin with one can identify "the philosophers" with the Islamic Aristotelians, and one may describe their teaching as a blend of genuine Aristotelianism with Neo-platonism and, of course, Islamic tenets. If, however, one wants to grasp the principle transforming that mixture of heterogeneous elements into a consistent, or intelligible, whole, one does well to follow the signpost erected by Maimonides himself.

In his letter to Samuel ibn Tibbon, he makes it abundantly clear that he considered the greatest authority in philosophy, apart from Aristotle himself, not Avicenna or Averroes, nor even Avempace, but Farabi. Of Farabi's works, he mentions in that context only one by its title, and he recommends it to ibn Tibbon in the strongest terms. Thus we may assume to begin with that he considered it Farabi's most important book. He calls that book *The principles of the beings*. Its original title is *The political governments*.

There can then be no doubt as to the proper beginning i.e. the only beginning which is not arbitrary, of the understanding of Maimonides' philosophic background: one has to start from an analysis of Farabi's *Political Government*. It would be unwise to attempt such an analysis now. In the first place, we lack a satisfactory edition. Above all, the full understanding of the book presupposes the study of two parallel works of Farabi's, *The principles of the opinions of the people of the virtuous city* and *The virtuous religious community*, the second of which has not yet been edited at all. Maimonides presumably preferred *The political government* to these parallel presentations. To discover the reason for that preference, or, at any rate, to understand *The political government* fully, one has to

¹⁷ Strauss 1997, 462-463. Cfr. Strauss 1957; 2003b, 261. Si veda anche Tamer 2001, 131-132. Rimane aperta la discussione, dal carattere strettamente filologico, su quale versione delle *Leggi* – una traduzione dell'originale o un'epitome? – avessero a disposizione Avicenna e prima di lui al-Fārābī. Sulla questione, si veda la sintesi del dibattito, a cui partecipano studiosi prestigiosi di al-Fārābī come Muhsin Mahdi, Dimitri Gutas e Thérèse-Anne Druart, in Harvey 2003. Argomenti filologici ulteriori contro il postulato straussiano di una lettura farabiana delle autentiche *Leggi* vengono anche da Tamer 2001, 67-86. Non interessa qui entrare nel merito, ma è evidente che la questione è centrale per la critica alla concezione di una chiave di scrittura esoterica farabiana fortemente sostenuta da Strauss (esoterica nel senso che vedremo in seguito).

compare the doctrines contained in that book with the doctrines contained in the parallel works, and thus to lay bare the teaching characteristic of *The political government*. For that teaching consists, to some extent, of the silent rejection of certain tenets which are adhered to in the two other works»¹⁸.

Negli anni che separano la stesura dei due brani citati, Leo Strauss porta a compimento il primo livello di quel percorso che da Maimonide lo conduce ai suoi “predecessori”, o, come avrebbe detto Maimonide, al suo maestro al-Fārābī¹⁹, e lo consegna alle pagine di *Philosophie und Gesetz*; il secondo livello, di cui il secondo brano è testimone, è costituito dalla riflessione straussiana sulla dicotomia fra essoterico ed esoterico, quest'ultimo inteso come chiave di scrittura della filosofia che si confronta con la Legge, che sfocerà in *Persecution and the Art of Writing*²⁰. In entrambi i casi, dietro Maimonide Leo Strauss indica sempre l'ombra lunga di al-Fārābī.

*

Capire i filosofi del passato così come essi comprendevano sé stessi: la risposta, che ribalta il dubbio kantiano se sia possibile capire un pensiero antico meglio di quanto lo capissero gli antichi, è il principio ermeneutico di cui Leo Strauss era convinto di poter disporre. È anche, però, il fondamento metodologico su cui egli fonda la propria attribuzione di senso storico alla filosofia e al suo ruolo nel medioevo islamo-ebraico, e alla sua alterità rispetto a quello cristiano: fondamento esplicito in un saggio – *How to Begin to Study Medieval Philosophy* –²¹, secondo me cruciale per cogliere l'approccio straussiano alla storia del medioevo mediterraneo, ed essenziale al fine di superare l'*empasse* interpretativa, ideologicamente orientata, che legge (o banalizza) la critica straussiana della modernità cogliendo risonanze reazionarie²².

In quelle pagine, l'antistoricista Leo Strauss illustra più chiaramente che altrove, io credo, il suo metodo di comprensione storica del passato: di una storia globale del viaggio della filosofia classica greca, egli isola il periodo medievale vedendolo come uno spazio epocale di sperimentazione in cui il destino dell'eredità greca intraprende due itinerari: mentre nel medioevo islamo-ebraico la tensione fra filosofia e rivelazione (fra Atene e Gerusalemme) generata dall'attualizzazione farabiana del pensiero filosofico-politico platonico volge a una sintesi, rappresentata da Averroè e Maimonide, nel medioevo cristiano quella stessa, identica tensione non si è mai del tutto disciolta²³; per l'“anti-moderno” Leo Strauss, la tensione è stata drammaticamente accentuata dall'appropriazione cristiana di Aristotele, in cui egli rinviene il primo passo verso il rifiuto della filosofia

¹⁸ Strauss 1945, 357-358.

¹⁹ Daiber 2005.

²⁰ Strauss 1952; 2003b.

²¹ Strauss 1998 (da cui qui si cita). La prima stesura del saggio risale al 1944. Le versioni originali sono in Strauss 1989 e in Strauss 1996.

²² Non è certo questa la sede per discutere delle implicazioni conservatrici, se non addirittura reazionarie, di tale piega, o deriva, interpretativa, del pensiero straussiano. Si vedano, ad esempio, le osservazioni critiche di Esposito 1998, XXXV; più in generale M. Zuckert 2009.

²³ E in questa tensione permanente e insoluta, Leo Strauss vede la forza specifica dell'Occidente, e dietro di essa il dipanarsi della crisi della modernità: cfr. le osservazioni di C. Zuckert 2009.

classica operato dall'Illuminismo. Un esempio della visione straussiana esposta in questo saggio sull'avviamento allo studio della filosofia medievale ci viene da questo passo:

«A questo punto passeremo ad esaminare la filosofia ebraica in particolare. La filosofia ebraica medievale consiste, a grandi linee, di due tipi di indirizzi: uno, precedente in ordine di tempo, che fiorì in ambiente islamico, e uno più recente che emerse in ambito cristiano. Mi limiterò al tipo più antico, che presenta maggior interesse dal punto di vista della nostra questione metodologica, per tacere di altre considerazioni. Vi sono delle specifiche difficoltà che ostacolano la nostra comprensione della filosofia arabo-ebraica, nonché della filosofia islamica da cui quella dipende. La storia della filosofia, in quanto distinta dalla dossografia, costituisce un prodotto del mondo moderno. Il programma di questa disciplina venne stabilito per la prima volta da Francis Bacon. In origine era considerata qualcosa di estraneo alla filosofia propriamente intesa, un oggetto di indagine più conveniente agli studiosi di antichità che ai filosofi: divenne parte integrante della filosofia solamente nel XIX secolo, soprattutto per opera di G.W.F. Hegel. La storia della filosofia, in quanto prodotto dell'Europa cristiana, presenta una congenita inclinazione a fare riferimento, per quanto riguarda lo studio della filosofia medievale, ai modelli canonici della scolastica cristiana o latina. Lo studioso di filosofia medievale, in quanto uomo moderno, rischia di vedersi preclusa la comprensione della filosofia medievale, a causa dell'influenza della filosofia moderna sul suo pensiero, se non riflette in maniera coerente sulla diversità tra filosofia moderna e filosofia medievale. Analogamente, lo studioso di filosofia islamica ed ebraica, che in quanto storico della filosofia partecipa di una tradizione d'origine occidentale, rischia di vedersi preclusa, da quella stessa tradizione, la comprensione della filosofia islamica ed ebraica, se non riflette sulla diversità tra la scolastica cristiana e la filosofia islamico-ebraica.

Si dovrà prendere avvio dalla diversità tra l'ebraismo e l'islam, da una parte, e la cristianità dall'altra. Per l'ebreo o il musulmano la religione non è anzitutto, come per il cristiano, una religione articolata in dogmi, bensì una legge, un codice di origine divina. Di conseguenza la scienza religiosa, la *sacra doctrina*, non è teologia dogmatica, *theologia revelata*, bensì la scienza della legge, *halakah* o *fiqh*. La scienza della legge così intesa ha molto meno in comune con la filosofia di quanto non ne abbia la teologia dogmatica. Di conseguenza lo *status* della filosofia è, in linea di principio, molto più precario nel mondo islamo-ebraico di quanto non lo sia nel mondo cristiano. [...] Ciò spiega come mai, ancora nel 1765, l'ebreo aškenazita Mendelssohn sentisse l'obbligo di presentare una vera e propria autodifesa per aver raccomandato lo studio della logica, e di dimostrare per quali motivi la proibizione di leggere libri estranei o profani non si applicasse allo studio delle opere di logica»²⁴.

Come acutamente nota Catherine Zuckert, l'approccio straussiano al medioevo non è da storico delle idee, ma vuole essere filologico²⁵. Una filologia pre-illuminista, o addirittura pre-umanistica, che trascende il testo ma guarda piuttosto al transito dei testi; una filologia delle idee e della loro ricezione, che sicuramente risulta vicina, e consona, all'itinerario

²⁴ Strauss 1998, 264-265.

²⁵ C. Zuckert 2009, 116.

tardo-antico, premoderno “di testi e maestri” che al-Fārābī disegnò (o inventò) per il viaggio della filosofia – Alessandria, Antiochia, Harran, Baghdad –²⁶, molto più che alla linea diretta che collega Atene all'Europa cristiana, tracciata dalla cultura “filologica” romantica post-illuminista. Questo per dire che davvero Leo Strauss è una forza del passato, nel senso pasoliniano, impegnato in uno sforzo di simpatia intellettuale che fa di lui un medievale, e del suo sguardo sul medioevo uno sguardo medievale. Grazie a quello sforzo, a quello sguardo medievale, egli guarda alla ricezione medievale (islamo-ebraica) della filosofia classica con gli occhi di un contemporaneo, il quale pensa che il suo tempo sia la modernità.

Se proviamo però a leggere questo sforzo ermeneutico in termini post-moderni²⁷, che pongono il soggetto al centro di una rete di problemi antichi sul conoscere e sul come conoscere, potremmo ipotizzare che questa pretesa indimostrabile, e difficilmente formalizzabile in quanto metodo, di comprendere un pensiero antico come gli antichi lo comprendevano derivi anche, se non soprattutto, dall'essere ebreo, cioè portatore di una diversità storica radicata in Occidente, e perseguitata. L'operazione compiuta da Leo Strauss, lettore di Platone e lettore di al-Fārābī che legge Platone, e lettore di Maimonide che legge Platone come al-Fārābī lo ha compreso, è carica di una straordinaria soggettività che proietta sulla storia un'esperienza umana e la trasforma in storia di un'esperienza intellettuale.

Essa consiste in un'identificazione: essendo partecipe storico (che fosse ateo poco conta) di quella categoria del pensiero – in sede storico-religiosa definita “semitica” – che concepisce il sacro e i suoi rapporti con l'umanità secondo un Dio che affida una Legge a un profeta affinché si fondi una comunità giusta, egli scopre nell'opera di Spinoza e Maimonide, e nel loro tentativo di razionalizzare in termini politici la rivelazione, la presenza di una componente basilare che ne innerva il pensiero, e che al tempo stesso è vanto e orgoglio, e giustificazione e difesa: la fondazione filosofica della Legge da un lato, e la fondazione giuridica della filosofia: entrambe sancite dalla riflessione filosofica-giuridica di Averroè, che nel *Faṣl al-maqāl*, o *Trattato decisivo*, dichiara il carattere obbligatorio (in termini giuridico-religiosi), per coloro che possiedono gli strumenti intellettuali, della comprensione filosofica della rivelazione²⁸. Questa presenza costituisce per lui la sofferta soluzione che il pensiero filosofico-politico ebraico, in Occidente, aveva concepito per rispondere al conflitto epocale tra ragione e rivelazione; e nel protrarsi di quel conflitto, sfociato in un esilio della filosofia dalla politica, e nella riduzione della prima a

²⁶ L'itinerario è descritto in un breve trattato attribuito ad al-Fārābī da Ibn Abi Usaybi'a 1884, II, 135. Per una discussione sulla sua autenticità si veda Stroumsa 1991; cfr. Lameer 1997.

²⁷ Applicare alla comprensione “antimoderna” del ruolo della filosofia nel medioevo islamo-ebraico di Leo Strauss una chiave di lettura post-moderna incentrata sul soggetto (cfr. *infra*, n. 41) potrebbe sembrare un paradosso. Tuttavia, non tanto la mia lunga frequentazione della scrittura straussiana, quanto soprattutto le feconde discussioni con studiosi del pensiero straussiano di ben altra caratura che la mia, scaturite nel corso di un *workshop*, dal titolo “Leo Strauss, Islamic philosophy, and the end of pre-modernity”, organizzato da David Nirenberg e da me presso la University of Chicago nel maggio 2013, mi confortano nel pensare che Leo Straus avrebbe in fondo gradito questa minuscola zampa di locusta qui offerta in omaggio.

²⁸ Secondo Stroumsa (2009, 214) Maimonide non poteva non conoscere quest'opera di Averroè. Sull'influenza del pensiero averroista in Spinoza, si veda Fraenkel 2011.

una forma di dissidenza innocua e incapace di incidere sulla seconda, lo Strauss allievo di M. Heidegger vedeva i tragici effetti della crisi della modernità. Quella soluzione, Leo Strauss la racchiude in una cornice storica di senso che definisce, provocatoriamente, “illuminismo medievale”²⁹; una definizione che sintetizza la distanza straussiana dalla critica illuminista della filosofia classica.

Ma nel momento in cui, nello studio di Maimonide, Leo Strauss si interroga sulle fonti di quell’illuminismo, fonti che il filosofo ebreo medievale dichiarava in maniera esplicita, egli si trova di fronte alla sostanziale compattezza, omogeneità e continuità di un pensiero – sulla Legge e sulla filosofia –, le cui direttive sono impostate per la prima volta entro i confini della filosofia aristotelica e neoplatonica islamica. In secondo grado Avicenna, ma soprattutto al-Fārābī sono gli artefici di quella riflessione fondativa sulla Legge religiosa che è innegabilmente alla fonte della secolarizzazione del sapere e di una comprensione “scientifica” del ruolo della religione nella società.

In altre parole, il filosofo ebreo rinviene nella cultura filosofica dell’islam medievale, suscitata dall’incontro tra rivelazione coranica e pensiero greco, e nella sua incidenza sulla cultura filosofica ebraica³⁰, il luogo e il periodo in cui un problema della modernità ha visto la luce ed è stato impostato e poi tradotto nella storia della filosofia occidentale. Questa visione storica è elaborata da Leo Strauss in gran parte della sua produzione, e verrà formalizzata proprio come un’impostazione e un avviamento dello studio della filosofia medievale; un’impostazione che non si è mai mutata in paradigma scientifico³¹.

*

La soggettività – quel provare a vivere in prima persona un’esperienza storica la cui partecipazione è data dall’identità –, che a mio avviso innerva questa impostazione storiografica e costituisce la grandezza dell’ermeneutica storica straussiana³², è data intrinsecamente dalla liminarità dell’esperienza umana dell’ebraismo in Occidente: liminarità derivata dal sentirsi partecipe di due mondi, di due realtà legate da un principio labile di partecipazione alla sfera dell’umano, sempre esposto al rischio di essere messo in discussione. È, in breve, l’esperienza dell’alterità: un’esperienza liminare che quando si elabora in esperienza intellettuale, siccome si nutre di una costante esposizione alla dualità, diventa esperienza cognitiva, una forma di *Erlebnis* che regala il dono sofferto di una specie di pre-scienza, un vedere di più, una disposizione all’ermeneutica (in questo, il filosofo è una figura dell’alterità). Essendo liminare, ovviamente tale esperienza esperisce e manifesta un limite, che spesso chi non è portatore di alcun principio di alterità liquida secondo l’ambigua, pernicioso concezione della paranoia del perseguitato; è un’esperienza che

²⁹ La definizione appare per la prima volta in Strauss 2003b, 272-273. Cfr. Kraemer 2009, e, per questa definizione allargata all’ambito teologico islamico ed ebraico medievale, Griffel 2009.

³⁰ In questo senso, come si era detto sopra, Leo Strauss sembra essere il precursore di una nuova lettura, unitaria, della storia del pensiero islamico-ebraico medievale: cfr. ancora Kraemer 2003, e Pessin 2014.

³¹ Strauss 1998. Si veda Berns 1991. Fra le poche eccezioni che sviluppano una riflessione propriamente storiografica su tale impostazione, ricordo quella di de Libera 1993. Sullo stesso tema, si veda anche Kraemer 2003.

³² Per Gebhardt 1995, 97, la visione straussiana della filosofia classica era «intrinsically bound up with the medieval Jewish and Islamic interpretation of classical philosophy».

comunque non può sottrarsi al confronto con le condizioni storiche che determinano o dissolvono la persecuzione.

La filosofia, per Leo Strauss, è simbolo storico di una persecuzione, che risale alla Grecia classica: «The precarious position of philosophy in the Islamic-Jewish world guaranteed its private character and therewith its inner-freedom from supervision. The status of philosophy in the Islamic-Jewish world resembled in this respect its status in classical Greece»³³. Attraverso la persistenza del conflitto tra filosofia e Legge, e dell'esclusione storica della filosofia dalla politica si manifesta il paradosso dell'alterità della filosofia come parte integrante, costitutiva della totalità che la esclude.

*

All'interno di questa sostanziale unità storica, in questa compattezza, omogeneità e continuità del pensiero religioso e filosofico islamico ed ebraico medievale, Leo Strauss vede la *torāh* e la *sharī'a*, il *talmūd* e il *fiqh* come varianti linguistiche (ebraica e araba, entrambe lingue semitiche) di una stessa concezione dei rapporti tra rivelazione e giurisprudenza³⁴, che si riverbera su una condivisa percezione del problema teologico-giuridico e del conflitto tra Legge e filosofia. In questo contesto condiviso, dunque, Leo Strauss individua in al-Fārābī – che come lui osserva, all'interno di categorie storico-religiose semitiche, l'impatto e la dimensione politica della filosofia greca in un orizzonte storico segnato dalla modernità della funzione politica della profezia – il primo filosofo a intellettualizzare e a ideologizzare la frizione e l'accoglimento dell'antico nel moderno³⁵. Egli coglie l'originalità, in ogni senso, del presupposto non platonico (la Legge rivelata) da cui i filosofi medievali dell'islam e dell'ebraismo guardano alla politica platonica. Nella profetologia, e nella funzione eminentemente politica della Legge, essi vedono la realizzazione politica della rivelazione attraverso la coincidenza tra filosofia e potere politico, attuata dal profeta: il profeta è la figura storica del filosofo-re. L'interpretazione della filosofia politica alla luce della modernità della rivelazione modifica ovviamente, e radicalmente, il contesto in cui era stata concepita; ma anche la comprensione della profezia alla luce della politica platonica trasforma il contesto in cui la rivelazione poteva essere accolta:

«Secondo l'insegnamento degli aristotelici islamici, che è stato trapiantato nell'ebraismo soprattutto da Maimonide, il profeta, in quanto filosofo e legislatore in una sola persona, è colui che annuncia una Legge che mira alla perfezione propria dell'uomo. Ma ogni legge mira a rendere possibile la vita collettiva. Di conseguenza, il profeta è il fondatore di una società che mira alla perfezione propria dell'uomo, e dunque è il fondatore dello Stato ideale. Il progetto classico dello Stato ideale è lo Stato platonico. Di fatto, allo stesso tempo in modo esplicito e programmatico, gli aristotelici islamici comprendono lo Stato ideale fondato dal profeta in modo conforme alle indicazioni platoniche: essi

³³ Strauss 1952, 21.

³⁴ Sul termine *torāh* come traduzione ebraica medievale di *sharī'a*, e viceversa, si veda Kraemer 2001, 50-52.

³⁵ L'operazione storiografica di Leo Strauss come tentativo di periodizzare questo incontro in termini di nascita della modernità si può leggere in parallelo con il quadro storico più antico, segnato da un'ostilità dell'ebraismo nei confronti della cultura ellenistica, offerto da Momigliano 1980.

comprendono il profeta come il fondatore dello Stato platonico, come il filosofo-re platonico. Il legislatore profetico ha dunque realizzato ciò che il filosofo Platone aveva richiesto [...]. Attraverso la richiesta di Platone, secondo cui devono coincidere filosofia e conduzione politica, attraverso l'idea di Platone del filosofo-re, è stato così determinato lo sfondo all'interno del quale, in considerazione della rivelazione effettivamente e realmente compiuta, gli aristotelici islamici e i loro "discepoli" ebraici hanno elaborato il concetto di profeta»³⁶.

Le forme in cui il filosofo esprime tale ripensamento della Legge in termini filosofici – essenzialmente, la forma letteraria che riflette una pratica della comunicazione del sapere filosofico – lasciano trasparire, per Leo Strauss, un altro elemento nodale della sua ermeneutica: la risorsa espressiva della scrittura reticente³⁷.

Dopo l'esperienza classica di Platone³⁸, al-Fārābī attualizza nella modernità di cui è testimone la profonda discrepanza fra filosofia e società: la filosofia politica deve convincere la città della legittimità della sua esistenza; deve altresì convincere la città che i filosofi sono buoni cittadini. I filosofi musulmani ed ebrei, il cui pensiero è posto sotto il segno di questa impostazione, affrontano i rapporti tra filosofia, politica e Legge in un'ottica radicale, ma allo stesso tempo moderata. Radicale, perché, demitizzando alla luce della ragione la portata religiosa della Legge, essi lasciano intendere il primato della filosofia sulla religione; moderato, perché le modalità con cui essi comunicano le proprie opinioni sono fondate su una strategia della prudenza. I termini sociali entro cui si attua questa strategia della comunicazione – studiata da Leo Strauss sempre secondo un principio ermeneutico di comprensione di un pensiero del passato, come i medievali comprendevano sé stessi e il loro tempo – sono ben rappresentati in un passo di al-Fārābī tratto dal *Kitab al-Hurūf* (*Libro delle lettere*), saggio dedicato all'ermeneutica del linguaggio tecnico della *Metafisica* di Aristotele; un passo in cui, dopo aver tratteggiato l'idea di una religione come simbolo e parabola di una verità dimostrata dalla filosofia, il filosofo illustra la precarietà del filosofare nella città della Legge:

«Pur comprendendo che questa religione è una versione allegorica del messaggio della filosofia, il filosofo non si opporrà alla religione; eppure, i seguaci della religione si opporranno ai filosofi. La filosofia e i filosofi, invece di rivestire (come dovrebbero) un ruolo decisivo nell'amministrare la Legge, verranno esclusi. Se la religione non riceverà il

³⁶ Strauss 2003b, 195-196. Va tuttavia precisato che Averroè e Maimonide, pur sviluppando temi di evidente origine platonica – il ruolo del profeta fondatore di una comunità con una Legge che ne consente il perpetuarsi; il ruolo del filosofo nello spazio pubblico, e le condizioni di possibilità per la pratica filosofica; l'interpretazione della verità del testo sacro e la comunicazione di questa verità alle masse –, dimostrano di poggiarsi anche su una vera e propria tradizione di insegnamento filosofico-politico di impianto aristotelico. Cfr. Harvey 2005.

³⁷ La teoria straussiana della scrittura reticente viene portata a compimento in *Persecution and the Art of Writing* (Strauss 1952), dove ormai i rimandi costanti da Maimonide ad al-Fārābī, che hanno costituito la rete su cui, nel tempo, l'autore ha elaborato la sua celebre teoria, non hanno nemmeno più bisogno di essere puntualmente esplicitati. La scrittura reticente così studiata diventa, per Strauss, la cifra della sua stessa scrittura (come del suo insegnamento e della risonanza politica di quest'ultimo, così soggetto a controverse interpretazioni, da cui chi scrive sente di dover prendere le distanze: cfr. M. Zuckert 2009).

³⁸ Si veda ad esempio Dorter 2001.

supporto della filosofia, ciò arrecherà un grave danno alla filosofia e ai filosofi, che giungerà proprio dalla religione e dai suoi sostenitori. Posti di fronte a questa minaccia, i filosofi dovranno ribattere ai religiosi, e difendersi avendo cura di non opporsi alla religione in sé; ciò a cui essi si oppongono è l'idea, dei religiosi, che la religione sia contraria alla filosofia. I filosofi allora dovranno operarsi per estirpare questa idea, provando a dimostrare al religioso che il messaggio della loro religione è una rappresentazione allegorica di ciò che professa la filosofia»³⁹.

Questa strategia, che Leo Strauss porta alla luce nel carattere enigmatico della scrittura di al-Fārābī (per poi verificarla in Maimonide)⁴⁰, sarebbe l'unica in grado di difendere la natura specifica della filosofia, il suo essere permanentemente straniera in patria: cioè la sua natura critica rispetto all'autorità, alla norma, al mito politico. In questa concezione della filosofia come portatrice di un'alterità irriducibile è racchiuso il carattere utopico della filosofia politica classica, attualizzata da al-Fārābī: è l'alterità della filosofia rispetto alla città. Per Leo Strauss, il modo in cui questo problema è stato impostato contiene in sé il germe di quella dissidenza che la sua successiva evoluzione ha continuato a esprimere; attribuendo un carattere di modernità alla lettura farabiana di Platone – il quale, attualizzandone la natura politica, ne attualizza anche la portata dissidente – egli attribuisce ad al-Fārābī anche la capacità di stabilire una giustificazione teorica della ribellione affidata a quel pensiero⁴¹. Quella giustificazione, su cui il Maimonide letto da Leo Strauss si interroga, verrà portata a compimento, nella riflessione straussiana di *Filosofia e Legge*, da Averroè e dalle basi che questi pone alla fondazione giuridica della filosofia da un lato, e alla fondazione filosofica della Legge dall'altro.

Per conservare la propria specificità, la propria condizione di straniero, la propria differenza, nello scarto fra politica e religione, la filosofia adotta una chiave di scrittura esoterica, in cui la reticenza, il silenzio, la contraddizione, la dispersione delle proprie opinioni in opere di volta in volta diverse, rivolte a interlocutori diversi, e in contesti diversi e a volte apparentemente incoerenti, è un'educazione che reagisce alla persecuzione.

Nelle dissimulazioni che sembrano innervare l'articolazione degli scritti di al-Fārābī, Leo Strauss vede la risorsa peculiare che permette di dichiarare la filosofia politica come essoterica; più precisamente, la filosofia politica è il lato essoterico dell'aspetto più interiore del filosofare, il cui scopo "dichiarato" è il raggiungimento della felicità teoretica⁴². Con al-Fārābī, in effetti, a proposito della felicità come obiettivo dell'attività filosofica, si è di fronte a un continuo cambiamento di idea, disseminato nei suoi vari scritti politici e nelle opere di commento alla filosofia di Platone e Aristotele, che oscillano tra posizioni ortodosse e posizioni eterodosse, tra l'idea di una sicura felicità, cui comunque l'uomo è destinato in una vita futura, e l'ambigua unicità di una felicità di tipo sociale,

³⁹ Al-Farabi 1970, 82.

⁴⁰ Strauss 1952, 20 segg., 35 segg.

⁴¹ Cfr. il punto di vista "conservatore" dello straussiano Berns 1975-1976 con la diversa valenza di senso storico attribuita ad una giustificazione filosofica del dissenso in Capezzone 2010.

⁴² Strauss 2003b, 63: «Il carattere esoterico dell'«illuminismo religioso del Medioevo» trova il suo fondamento nel primato dell'ideale della vita teoretica, proprio come il carattere essoterico dell'illuminismo moderno trova il suo fondamento nella convinzione del primato della ragione pratica».

realizzabile nella dimensione politica della città virtuosa⁴³. Anche nel dilemma tra una felicità contemplativa e una felicità politica (dove in quest'ultima il filosofo si sente chiamato per provare il suo ruolo nella società), al-Fārābī e i suoi successori musulmani ed ebrei guardano a Platone:

«Platone insegna, in modo non meno decisivo di Aristotele, che la felicità (*Glückseligkeit*) e la perfezione propria dell'uomo consiste nella pura contemplazione e nella pura comprensione. La differenza fondamentale tra Platone e Aristotele si mostra solo nel modo in cui essi si comportano nei confronti della teoria intesa come più alta perfezione dell'uomo. Aristotele la rende completamente libera; o, piuttosto, egli la lascia nella sua libertà naturale. Platone al contrario non permette ai filosofi «ciò che a loro viene ora permesso, cioè la vita nell'attività filosofica intesa come persistenza nella contemplazione della verità. Egli li costringe a preoccuparsi degli altri e a vegliare su di loro. [...] Ciò che Platone ha richiesto – che la filosofia sussista sotto una più alta istanza, sotto lo stato, sotto la legge – viene realizzato nell'epoca che crede nella Rivelazione. In completa libertà nella ricerca della conoscenza, i filosofi di quest'epoca sono consapevoli in ogni momento del loro essere responsabili (*Verantwortlichkeit*) nei confronti della Legge. [...] Poiché per Maimonide e i *falasifa* la legge è data, essa non rappresenta il primo e decisivo tema della loro filosofia. Per questo motivo, i temi metafisici nei loro scritti acquistano uno spazio molto più ampio di quelli morali e politici. Ma essi devono, in quanto filosofi, cercare di comprendere la legge data: questa comprensione viene loro resa possibile da Platone, solo da Platone⁴⁴.»

Per concludere: questo orizzonte di pensiero medievale, in cui filosofi musulmani ed ebrei condividono i quadri epistemologici di una lettura politica di Platone, e i cui riverberi sui rapporti fra filosofia e religione raggiungono – come aveva intuito Leo Strauss e come molti studi oggi stanno dimostrando – una figura della modernità come Spinoza, è il confine che racchiude il paesaggio medievale descritto da Leo Strauss nel modo in cui egli ha immaginato “l'avviamento allo studio della filosofia medievale”. Da questo orizzonte di pensiero, così diverso nel modo in cui ha stabilito le proprie fonti e i propri rapporti con una classicità ritenuta abitualmente retaggio e appannaggio dell'occidente cristiano⁴⁵, affiora paradossalmente (paradossalmente perché meditato da un filosofo comunemente considerato un antimoderno, se non un reazionario⁴⁶ un elemento anticipatore di modernità: l'emersione del soggetto, la formazione di un'attitudine critica centrata sul soggetto che, in quanto tale, sfida la Legge. In questo venire alla luce, molto medievale, di una coscienza soggettiva che Leo Strauss rintraccia in un itinerario a ritroso che finisce con Spinoza, passando per Maimonide, e inizia con l'al-Fārābī lettore delle *Leggi* di Platone, possiamo osservare la nascita di una concezione del filosofo come portatore di un pensiero di

⁴³ Al-Fārābī dedica alla felicità come tema politico della filosofia tutto il *Tahṣīl al-sa'āda* [Il raggiungimento della felicità], tradotto in al-Farabi 1969, e un secondo trattato, il *Kitāb al-tanbīh 'ala sabīl al-sa'āda* [Sull'esortazione alla via della felicità], ed. J. Al Yasin, Dar al-Manahil, Beirut 1407 H./1987. Si vedano Strauss 1945, 379; Strauss 1957, passim; Galston 1992.

⁴⁴ Strauss 2003b, 272-273.

⁴⁵ Cfr. Nirenberg 2014.

⁴⁶ Cfr. l'analisi critica di Ryn 2005.

minoranza. L'antimoderno Leo Strauss, di fatto, col suo sforzo di comprensione medievale, si è identificato in un processo storico segnato da un pensiero minoritario che, da al-Fārābī fino a Maimonide, e Averroè, ha provato a costruire il proprio diritto di cittadinanza dentro la Legge, secondo un modo "moderno" di concepire il dissenso e le sue legittime rivendicazioni: dando, cioè, ad una ribellione della coscienza un fondamento legale. Questa, io credo, è la principale lezione che Leo Strauss ci ha lasciato, col suo tentativo "medievale", "antimoderno" di comprendere come l'ultimo dei premoderni (al-Fārābī) tradusse un filosofo antico (Platone) in termini che alle coscienze intellettuali del medioevo arabo, ebraico e islamico, risultassero moderni.

BIBLIOGRAFIA

- ADANG, C. - SCHMIDTKE, D. - SKLARE, D.
2007 *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, Würzburg 2007.
- ALTINI, C.
2009 *Introduzione a Leo Strauss*, Bari - Roma 2009.
- BATNITSKY, L.
2009 Leo Strauss and the Theological-Political Predicament: S.B. SMITH (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge 2009, pp. 41-62.
- BERNS, L.V.
1975-1976 Political Philosophy and the Right to Rebellion: *Interpretation* 5 (1975-1976), pp. 309-315.
1991 The Relation between Philosophy and Religion: Reflections on Leo Strauss's Suggestion Concerning the Source and the Sources of Modern Philosophy: *Interpretation* 19 (1991), pp. 43-60.
- BRAGUE, R.
1998 Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss's 'Muslim' Understanding of Greek Philosophy: *Poetics Today* 19, No. 2 (1998), pp. 235-259.
- BRODY, R.
1998 *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven 1998.
- CAPEZZONE, L.
2010 *Fuori dalla città iniqua. Legge e ribellione nella filosofia politica dell'Islam medievale*, Roma 2010.
- COHEN, M.R.
1994 *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*, Princeton 1994.
1995 The Jews under Islam: From the Rise of Islam to Sabbatai Zevi. A Bibliographical Essay: J.S. GERBER (ed.), *Sephardic Studies in the University*, Cranbury - London 1995, pp. 43-119.
- DAIBER, H.
2005 Das Farabi-Bild des Maimonides. Ideentransfer als hermeneutischer Weg zu Maimonides' Philosophie: G. TAMER (ed.), *The Trias of Maimonide - Die Trias des Maimonides: Jewish, Arabic and Ancient Culture of Knowledge*, New York - Berlin 2005, pp. 199-209.
- DORTER, K.
2001 Philosopher-Ruler: How Contemplation Becomes Action: *Ancient Philosophy* 21 (2001), pp. 335-356.

- ESPOSITO, R.
1998 Introduzione: L. STRAUSS, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Torino 1998, pp. VII-LXII.
- [AL-]FARABI
1969 *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, Ithaca 1969.
1970 *Kitāb al-ḥurūf*, Beirut 1970.
1996 *La città virtuosa*, a cura di M. Campanini, Milano 1996.
- FRAENKEL, C.
2011 Spinoza on Philosophy and Religion. The Averroistic Sources: C. FRAENKEL - D. PERINETTI - E.H.J. SMITH (eds.), *The Rationalists: Between Tradition and Innovation*, Springer Science+Business Media B.V. 2011, pp. 27-43.
- FRANKLIN, A.
2014 Jews Under Medieval Islam; *Oxford Bibliographies*, <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199840731/obo-9780199840731-0076.xml> (luglio 2015).
- GALLEGO, M.A. - BLEANEY, H. - GARCIA SUÁREZ, P.
2010 *Bibliography of Jews in the Islamic World*, Leiden 2010.
- GALSTON, M.
1992 The Theoretical and Practical Dimensions of Happiness as Portrayed in the Political Treatise of al-Farabi: C. BUTTERWORTH (ed.), *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, Cambridge 1992, pp. 95-149.
- GEBHARDT, J.
1995 Leo Strauss: The Quest for Truth in Time of Perplexity: P. G. KIELMANSEGG - H. MEWES - E.G. SCHMIDT (eds.), *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Emigrés and American Political Thought after World War II*, Cambridge 1995, pp. 81-104.
- GIL, M.
1992 The Exilarchate: D. FRANK (ed.), *The Jews of Medieval Islam. Community, Society, and Identity*, London 1992, pp. 33-65.
- GRIFFEL, F.
2009 The Project of Enlightenment in Islamic-Arabic Culture: J.T. ROBINSON (ed.), *The Cultures of Maimonideanis. New Approaches to the History of Jewish Thought*, Leiden 2009, pp. 1-20.
- HARVEY, S.
2003 Did Alfarabi read Plato's *Laws*?: *Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia Medievale* 23 (2003), pp. 51-68.
2005 Islamic Philosophy and Jewish Philosophy: P. ADAMSON - R. TAYLOR (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge 2005, pp. 355-361.
- HOLZMAN, G.
2006 Truth, Tradition and Religion: the Association between Judaism and Islam and the Relation between Religion and Philosophy in Medieval Jewish Thought: *Al-Masāq* 18 (2006), pp. 191-200.
- IBN ABI USAYBI'A
1884 *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, Cairo - Königsberg 1884.
- JOLIVET, J.
1977 L'intellect selon al-Farabi: quelques remarques: *Bulletin des Études Orientales* 29 (1977), pp. 251-259.
- KRAEMER, J.L.
2001 Naturalism and Universalism in Maimonides' Political and Religious Thought: E. FLEISCHER - G. BLIDSTEIN - C. HOROWITZ - B. SEPTIMUS (eds.), *Me'ah She'arim: Studies*

- in Medieval Jewish Spiritual Life in Memory of Isadore Twersky*, Jerusalem 2001, pp. 47-81.
- 2003 The Islamic Context of Medieval Jewish Philosophy: D.H. FRANK - O. LEAMAN (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge 2003, pp. 38-68.
- 2009 The Medieval Arabic Enlightenment: S.B. SMITH (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge 2009, pp. 137-170.
- LAMEER, J.
1997 From Alexandria to Baghdad. Reflections on the Genesis of a Problematic Tradition: G. ENDRESS - R. KRUK (eds), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Leiden 1997, pp. 181-191.
- LEWIS, B.
1989 *The Jews of Islam*, New Jersey 1987.
- DE LIBERA, A.
1993 *La philosophie médiévale*, Paris 1993.
- MACY, J.
1986 Prophecy in Alfarabi and Maimonides: The Imaginative and Rational Faculties: S. PINES - Y. YOVEL (eds.), *Maimonides and Philosophy*, Dordrecht 1986, pp. 185-201.
- MAIMONIDE, M.
1979 *Le Guide des égarés*, traduit de l'arabe par Salomon Munk, Lagrasse 1979.
- MEIER, H.
2006 *Leo Strauss. Le problème théologique-politique*, Paris 2006.
- MERRILL, C.A.
2000 Leo Strauss's Indictment of Christian Philosophy: *The Review of Politics* 62 (2000), pp. 77-105.
- MOMIGLIANO, A.
1980 *Saggezza straniera*, Torino 1980.
- NIRENBERG, D.
2014 *Neighboring Faiths. Christianity, Islam and Judaism in the Middle Ages and Today*, Chicago 2014.
- PESSIN, S.
2014 The Influence of Islamic Thought on Maimonides: E.N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, Stanford University 2014, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/maimonides-islamic> (luglio 2015).
- POLLIACK, M.
2002 Medieval Karaism: M. GOODMAN (ed.), *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, Oxford 2002, pp. 295-326.
- RAHMAN, F.
1953 L'intellectus acquisitus in al-Farabi: *Giornale Critico della Filosofia Italiana* VII (1953), pp. 49-61.
- ROTHSCHILD, J.P.
1997 Philosophie (gréco-arabe), 'philosophie' de la Loi, d'après les sources juives médiévales, dans la littérature latine: un bilan provisoire: *Medioevo, Rivista di Storia della Filosofia Medievale* 23 (1997), pp. 473-513.
- RYN, C.G.
2005 Leo Strauss and History: the Philosopher as Conspirator: *Humanitas* 1 (2005), pp. 31-58.
- STILLMAN, N.A.
2010 *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Leiden 2010.

STRAUSS, L.

- 1945 Farabi's Plato: S.W. BARON (ed.), *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, New York 1945, pp. 357-393.
- 1952 *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe 1952.
- 1957 How Farabi read Plato's *Laws*: *Mélanges Louis Massignon* III, Damas 1957, pp. 320-331.
- 1989 How to Begin to Study Medieval Philosophy: T. PANGLE (ed.), *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Cambridge 1989, pp. 207-226.
- 1996 How to Study Medieval Philosophy: *Interpretation* 23 (1996), pp. 319-338.
- 1997 A Giving of Accounts: Jacob Klein and Leo Strauss: K.H. GREEN (ed.), *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish thought*, Albany 1997.
- 1998 Come avviare lo studio della filosofia medievale: *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Torino 1998, pp. 249-270.
- 2003a *La critica della religione in Spinoza. I presupposti della sua esegesi biblica (sondaggi sul "Trattato teologico-politico")* (Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat, Berlin 1930), Roma - Bari 2003.
- 2003b *Filosofia e Legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori* (Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer, Berlin 1935), Firenze 2003.

STROUMSA, S.

- 1991 Al-Fārābī and Maimonides on the Christian philosophical Tradition: a re-evaluation: *Der Islam* 68 (1991), pp. 265-287.
- 2009 *Maimonides in His World. Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton 2009.

TAMER, G.

- 2001 *Islamische Philosophie und die Krise der Moderne. Das Verhältnis von Leo Strauss zu Alfarabi, Avicenna und Averroes*, Leiden - Boston - Köln 2001.

WALZER, R.

- 1957 al-Farabi's Theory of Prophecy and Divination: *Journal of Hellenic Studies* 77 (1957), pp. 142-148.

WASSERSTROM, S.

- 1995 *Between Muslim and Jew. The Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton 1995.

ZUCKERT, C.

- 2009 Strauss's Return to Premodern Thought: S.B. SMITH (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge 2009, pp. 93-118.

ZUCKERT, M.

- 2009 Straussians: S.B. SMITH (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge 2009, pp. 263-285.

QUADERNI DI VICINO ORIENTE

SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA

QUADERNI
DI VICINO ORIENTE
X - 2015

ATTI DEL CONVEGNO
“LA PERCEZIONE DELL’EBRAISMO
IN ALTRE CULTURE E NELLE ARTI”
(III - 2014)

20-22 ottobre 2014, Odeion - Facoltà di Lettere
Sapienza Università di Roma

a cura di Alessandro Catastini

ROMA 2015

QUADERNI DI VICINO ORIENTE

SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA

Direttore Scientifico: Lorenzo Nigro

Redazione: Daria Montanari, Chiara Fiaccavento

Tipografia: SK7 - Roma

ISSN 0393-0300

QUADERNI DI VICINO ORIENTE

SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA

SOMMARIO

R. Nicolai - <i>La Giudea di Strabone e la percezione del giudaismo all'epoca di Augusto</i>	1
S. Zincone - Non insultando sed exsultando: <i>l'Adversus Iudaeos di Agostino tra polemica e dilectio</i>	17
L. Capezzone - <i>L'eredità classica greca e il medioevo islamo-ebraico di Leo Strauss</i>	25
P. Botta - A. Garribba - <i>Judío e derivati negli antichi dizionari spagnoli</i>	43
D. Vaccari - <i>Il personaggio del judío nel teatro spagnolo del XVII secolo</i>	59
M. Sonnino - <i>La classicità rifiutata. Filologi classici (ed) ebrei nella Germania tra Otto- e Novecento</i>	75
E. Prinzivalli - <i>Gli ebrei nella predicazione di Origene: note a margine delle omelie sui Salmi del Cod. Mon. Gr. 314</i>	97
L. Sist - <i>Note su alcuni motivi egizi presenti nella cultura materiale giudaica</i>	113
E. Tagliaferro - <i>Augusto e gli ebrei</i>	125
A. Catastini - <i>Il banchetto della necromante di En Dor</i>	139
L. Nigro - <i>David alla conquista di Gerusalemme: dal sinnor all'Ophel - ricostruzione della storia</i>	145