

3 - La crisi dell'Occidente: Leo Strauss e la filosofia politica; Voegelin e il XX secolo gnostico; Brague e l'ordine medievale. Con alcune divagazioni apparentemente fuori tema

L'Occidente, come abbiamo appena concluso, sembra dunque in crisi, una crisi che riguarda innanzitutto la sua propria identità. Di questa crisi si sono occupati alcuni autori del XX secolo, noto tra tutti Leo Strauss. Nell'Appendice alla V ed. avevo introdotto (pp. 839-843) alcune rapide notazioni sull'analisi da lui condotta per lunghi anni, analisi impietosa sulla crisi, da lui diagnosticata, della società e della cultura occidentale. Il tema in sé non è nuovo né sorprendente: già subito dopo la fine del primo conflitto mondiale, Spengler aveva scritto un pesante tomo denso di analisi, per attestare "Il tramonto dell'occidente". Poco dopo Hans Jonas, non insensibile all'allarme che iniziava a diffondersi, rilanciò il tema dello Gnosticismo -destinato a divenire una sorta di incubo per Voegelin- come atteggiamento spirituale in grado di inquinare la cultura europea del XX secolo, manifestandosi nei movimenti estremisti di destra e di sinistra.

Su questa ipotesi di Jonas, proseguita poi da Voegelin in toni ancora più generalizzati, esprimevo i miei dubbi ne *La Gnosi. Il volto oscuro della storia* (pp. 343-346) nel senso che, pur considerando lo Gnosticismo (non già come concreto fenomeno storico, ma come astratto modello di pensiero) "una storia del potere vista nell'ottica dell'emarginazione" (p. 348) e vedendone una "eredità", non certo una continuazione, nel Nihilismo anarchico (p. 344); ritenevo infondata la conclusione di Jonas. Infatti, la fede nel Dio buono e nel destino luminoso dell'uomo, potevano far considerare gli Gnostici come gli antesignani e gli archetipi dell'utopismo progressista, non già delle cupe ideologie maturate nella destra europea. Il problema di Jonas, come quello di Voegelin sul quale tornerò nel seguito, mi sembrava piuttosto un altro: l'angoscia conservatrice (ultrconservatrice in Voegelin) per il declino dell'ideologia razionalista dell'Occidente quale si era espressa nel XIX secolo borghese, ed era sopravvissuta nella prima metà del XX.

In quell'inciso "una storia del potere vista nell'ottica dell'emarginazione" erano contenuti due concetti sviluppati nel testo che restano a guida della *Storia di un altro occidente*: il buon senso storico di non cercare improbabili continuità tra l'una e l'altra delle grandi manifestazioni di un occidente alternativo succedutesi nel tempo (l'ultima che ha un qualche legame indiretto con lo Gnosticismo antico, può considerarsi l'eresia catara) vedendo viceversa in esse la continuità dei fenomeni di rifiuto generata dalla sola, vera, grande "continuità" dell'Occidente (ideologico): il Razionalismo del pensiero egemone, che riuscì a reagire vittoriosamente anche alla sfida del messaggio testamentario, incanalandone la comprensione entro schemi teologici platonico-aristotelici.

Questa continuità fu ed è, dunque, il secondo concetto-guida, che non vuole tuttavia adombrare un altro monolite, perché è quantomeno ovvio, e non mette conto parlarne, che tra la Grecia classica e l'attuale Occidente infinita acqua è trascorsa sotto i ponti. Dovrebbe tuttavia far riflettere il fatto che alla Grecia classica si volga ancor oggi un filosofo come Leo Strauss per contrastare l'angoscia del conservatore in crisi. In crisi, ma certamente dotato di uno sguardo acuto, che si manifesta anche nella diffidenza verso gli apporti del Cristianesimo, accettato soltanto di sfuggita e nell'ambito tomista: *et pour cause*.

Nonostante l'infinita acqua trascorsa -tanta, cosicché abbiamo perso coscienza del nostro stesso fondamento, ovvero di chi scavò il letto e costruì gli argini- è certo che, come autorevolmente osservato, la costituzione dell'Occidente resti ancora aristotelica; ciò che non sarebbe affatto disprezzabile se ci si rifacesse alla straordinaria concretezza, duttilità e buon senso dello Stagirita -tanto concreto da lasciare saggiamente interrogativi senza risposta- invece che alle geometrie di un pedante aristotelismo di maniera.

La logica dell'Occidente non è però soltanto aristotelica; al suo fondamento, nonostante la critica di Aristotele stesso, resta ancora la Ragione astratta di Platone, non quella espressa nei suoi folgoranti miti, ma quella messa in scena -è il caso di dirlo: si recita una trama- da quel Socrate al quale, non per caso si volge ossessivamente Leo Strauss. Socrate è il vero, grande Sofista: non nel senso positivo in cui lo furono Gorgia e Antifonte, che della Ragione mostrarono l'ambiguità, ma nel senso negativo di chi vuol dimostrare artificialmente che la Ragione è una sola, possibilmente la propria. Dico "artificialmente" perché l'artificio è in quel metodo eristico-diairetico supinamente subito dall'interlocutore, grazie al quale Socrate è colui che -sia concesso l'irriverente paragone- "dà le carte", opportunamente scelte per condizionare la dialettica che ne segue, dalla quale gli interlocutori escono con la coda tra le gambe dopo borbottii di consenso. La risposta a Socrate, proseguendo l'indegno paragone, potrebbe consistere soltanto in ciò che all'educato interlocutore non è concesso: rovesciare il tavolo con tutte le carte e aprire una nuova partita con una vera dialettica, quella delle "verità" o delle "ragioni" che si testimoniano in tutta la diversità dei loro presupposti, che non ammettono la *reductio ad unum* se non sul piano della comune umanità, della vita che va capita tra le righe del non-detto, non ha confini definiti e aborre ogni astratta geometria. Più che mai, le rigidità del metodo diairetico.

Ora, se si riflette sulla grande evoluzione del pensiero che fu operata tra Socrate e Aristotele, ci si accorge che essa consistette nella messa a punto di una logica capace di enucleare, o, quanto meno, di rincorrere razionalmente, una "Verità" unica, "obbiettiva", come si dice in linguaggio corrente. Riflettendo ancora più a fondo si potrebbe anche pensare che tale elaborazione in tanto fu possibile, in quanto avvenuta all'interno di una

società che si identificava in una *pólis* antropologicamente dicotomica, della quale soltanto alcuni erano da considerarsi cittadini (Aristotele, *Politica*, 1275a, 22-23; vedi anche la sacrosanta ironia di Gorgia, *ivi*, 1275b, 26-30) nella quale l'allargamento della cittadinanza agli artigiani poteva anche considerarsi quasi contro natura, quantomeno contro Ragione (*ivi*, 1277b, 2).

Il risultato duraturo di questa evoluzione fu un'ideologia del dominio del tutto indipendente da un puntuale, e perciò transeunte, sostegno a qualunque regime; si potrebbe forse dire la messa a punto di un metodo per sostenere l'ideologia di un qualunque dominio; per questa ragione ho costantemente definito il Razionalismo come "ideologia del dominio". Sua caratteristica fondamentale è istituire un metodo che consente di eliminare dalla discussione *la pluralità delle esperienze*, quindi delle "ragioni", per la stessa discriminazione antropologica dell'altro, che, essendo portatore di un diverso fondamento, non può contribuire all'edificazione della Ragione unica. Per citare due esempi che riportai nel testo, Vilgardo e Leotardo, come tutti gli *ydioti illitterati* della nostra storia, furono messi sbrigativamente nell'angolo grazie al fondamento unico dell'unica Ragione. È dunque all'interno di questo Razionalismo, di questa ideologia, che può collocarsi la sola, vera continuità dell'Occidente.

Una continuità che va ben oltre il Razionalismo classico: con Cartesio, lo "altro" sul quale la Ragione dovrà esercitare il dominio sarà la natura, operazione che segna la nascita del Razionalismo scientifico come inizio della grande avventura della tecnica. L'ultimo passo di questa galoppata della Ragione sarà finalmente l'abolizione *tout-court* della natura nel suo ruolo di trasparenza dell'Altro, trasparenza del divino nel Romanticismo, secondo la tradizione neoplatonica. Per inciso, qui si nota una "distrazione" di Strauss, allorché nella sua fondata critica al Moderno sembra non accorgersi che il Razionalismo cartesiano, dal quale il Moderno discende e che egli respinge, ha una radice riconoscibile nelle strutture del pensiero greco classico, al quale egli viceversa indulge come "filosofo" considerandolo un'alternativa alla Rivelazione nella fondazione della Legge.

Premessi dunque questi assunti, che possono essere accettati o respinti ma che costituiscono nel bene e nel male l'alveo nel quale si sviluppa tutto il mio discorso non soltanto in questo testo, ma in tutto ciò che ho scritto, si può iniziare l'esame dell'oggetto annunciato, a partire dall'opera di Leo Strauss che penso di articolare come segue.

Per prima cosa, prima cioè di passare ad un esame di dettaglio dell'opera di Strauss, mi sembra utile prendere qualche spunto dall'opera di T.V. Mc Allister (*Revolt against Modernity. Leo Strauss, Eric Voegelin, & the Search for a Postliberal Order*, Lawrence, Un. Press of Kansas, 1995), limitandomi alla sua rassegna dell'opera di Strauss ed escludendone gli aspetti estranei alle presenti note. Mc Allister infatti conduce un'attenta e interessante critica ai due autori, ma l'angolo di visuale che lo caratterizza è rivolto a comprendere la vitalità o meno, non della società occidentale in generale, ma del liberalismo della società statunitense in particolare. Ciò è ben motivato dalle radicali differenze tra l'utopia che fonda gli Stati Uniti e il pesante fardello storico che grava sull'Europa, onde i due autori, che pure operarono a lungo e fecondamente come rifugiati degli anni '30 negli Stati Uniti, hanno a loro volta lo sguardo puntato alla crisi del liberalismo europeo, una vicenda non comparabile con gli eventi della società nord-americana.

Mi sia concesso notare che ciò è senz'altro valido se si pensa alla vitalità dell'utopia (o, se volete, del mito di fondazione) in quest'ultima, in grado di liberare energie per i cambiamenti quando i percorsi appaiono condurre in un *cul de sac*, e, soprattutto, secondo un profilo che ho più volte sfiorato e che sembra rivestire una qualche importanza attuale, se si tien conto della differenza tra la neutralità di quello Stato nei confronti delle religioni, associata ad una sua non neutralità nei confronti della religione (Dio è al centro del mito della libertà negli USA); e la concezione europea della "laicità" dello Stato, di uno Stato cioè che considera *la religione in generale* una mera opinione personale.

Tuttavia ciò non esime dal considerare alcuni aspetti della critica di Strauss alla modernità come perfettamente validi nei confronti dell'Occidente in generale; mi riferisco in particolare alla cultura storicista-relativista della quale sono portatrici le intelligenzie di entrambe le sponde dell'Atlantico. Questa cultura si pone a valle di un processo che prende l'avvio con l'Illuminismo -fenomeno fondante di tutta la modernità occidentale- e, oltre a condurre a effetti che sembrano potenzialmente disgregatori della nostra società, sembra sboccare, con il fallimento del multiculturalismo e il patente sciocchezzaio del *politically correct*, in una sostanziale incapacità di comprendere la natura dell'uomo e le esigenze della società come luogo nel quale orientarla positivamente. Direbbe Strauss: luogo nel quale è "giusto" che Prospero comandi su Calibano.

Mc Allister fa precisi rilievi relativi al percorso culturale e alla personalità di Strauss, la cui fondatezza emerge in modo chiaro allorché se ne esamini l'opera. Egli nota già ad apertura di testo (p. 26) che il problema dal quale prende spunto inizialmente l'opera di Strauss, è l'assimilazionismo e la relativa risposta sionista, che lo vede in posizione di netto rifiuto nei confronti del primo, e di relativa incertezza nei confronti della seconda, a causa della sua natura strettamente politica. Strauss avrebbe preferito uno Stato ebraico non estraneo al dettato veterotestamentario.

Si noti che Strauss considerò se stesso un filosofo nel senso più laico della parola (cfr. la lettera a Scholem del 7-7-1973, cit. in App. V ed., p. 842) impostando la propria ricerca su basi esclusivamente filosofiche, ma non escludendo una possibile "verità" della Rivelazione, precisamente per l'impossibilità della Ragione a giudicare della fede (*ivi*, p. 839). Secondo Strauss, che non per caso in quella lettera citava Averroè, il ruolo cruciale della Rivelazione si avverte sul piano sociale: tramite essa, il Profeta assegna all'uomo una Legge funzionale al conseguimento del Bene, quello stesso Bene circa il quale il filosofo s'interroga. Uno Stato ebraico

sembrava a Strauss concepibile soltanto in rapporto alla Torah. La filosofia, per Strauss, s'identifica dunque *prima facie* con la filosofia politica.

Questo punto di partenza di Strauss è fondamentale per lo sviluppo della sua opera, che ad esso resta coerente anche negli errori di valutazione -li vedremo- nei quali lo induce, nel tentativo di dare un fondamento razionale -Strauss è un razionalista- a un rispettabile assunto la cui "verità" può risiedere soltanto nella sua testimonianza.

All'impostazione generale del suo pensiero, la riflessione iniziale sulla condizione giudaica nella Germania liberale contribuisce anche per altra via. Egli constata infatti nella Repubblica di Weimar la noncuranza verso le proprie stesse radici, inseparabili dalla fede giudaica e cristiana, ciò che la rese vulnerabile nei confronti della sopravveniente dittatura nazista (Mc Allister, p. 142). È interessante notare qui un'analogia con le premesse della "rivolta contro la modernità" di Eric Voegelin, il quale anche, ma per altre vie, vede una inevitabile consequenzialità di sviluppo tra la Germania liberale e quella nazista, aperta dal trascinarsi dell'Assoluto nella storia operato da Hegel. Per entrambi, una società priva di fondamento religioso e conseguentemente affidata all'onnipotenza dell'uomo, risulta esposta ad ogni possibile deriva ideologica.

Questa convergenza per vie assolutamente diverse (ciò che accomuna i due autori è soltanto la ribellione alla modernità che corrode il tessuto etico delle società occidentali, e una reciproca stima attestata da un lungo carteggio epistolare) ha forse, a mio modesto e personale avviso, una radice nel comune interesse che entrambi, per ragioni diverse, mostrano verso l'opera di Hans Jonas. Nel caso di Voegelin, parte di lì la sua ossessiva crociata contro lo "Gnosticismo" (è il caso di metterlo tra le virgolette) che, secondo lui, avrebbe permeato di sé il XX secolo. Nel caso di Strauss (alquanto tiepido nei confronti di Jonas "filosofo") la convergenza con Jonas non è affatto specifica, ma debbo notare che tanto lui, quanto Jonas -e Taubes, del quale ho trattato alle pp. 680-684- mostrano dei tratti comuni di pensiero. In tutti si tracciano vicende del pensiero occidentale diverse negli esiti e negli intenti (tra l'altro, Strauss aveva una pessima opinione di Taubes come studioso e come uomo, come si evince dalla sua corrispondenza con Scholem, *G.S.*, Bd. 3, pp. 728-736) ma accomunate dalla singolare "ignoranza" (voluta?) di fondamentali aspetti dello sviluppo del pensiero occidentale che vanno dal messaggio testamentario al XIX secolo: più o meno, quelli dei quali ho trattato nella *Storia di un altro occidentale*.

Nel caso di Strauss mancano all'appello tutto il Neoplatonismo che si sviluppa dall'Ellenismo al Rinascimento e le altre forme di pensiero connesse; ciò che è davvero singolare perché il Neoplatonismo (sovente inteso dai suoi protagonisti come "aristotelismo", per gli eventi della transizione dei quali ho parlato nei precedenti due capitoli, e sui quali tornerò) è di fatto il patrono del grandioso ordine cosmico che domina il pensiero medievale, tanto islamico, quanto giudaico e cristiano.

Nelle sue versioni eterodosse è poi anche il motore di quel fenomeno che dalla magia e dall'alchimia, allo Spiritualismo riformato, alla Frühromantik, accompagna la singolare evoluzione della religiosità occidentale, la cui secolarizzazione operata da Hegel è all'origine del Moderno. Ma l'operazione di Hegel, è bene ricordarlo subito per comprendere quel che segue, non fu conseguenza *necessaria* di quel fenomeno, non vi si innesta in continuità; al contrario, è una ripresa del Razionalismo illuminista che ha radici nel Razionalismo del XVII secolo, a sua volta nato in reazione al Neoplatonismo rinascimentale.

Il risultato della prospettiva zoppa di Strauss si fa sentire in tutta la sua opera. Su di essa non può che premettersi -è bene chiarirlo subito, senza alcuna intenzione polemica ma per indispensabile messa a punto analitica- ciò che afferma Mc Allister (p. 142): "Il silenzio di Strauss sul Cristianesimo è fragoroso (*loud*) e il significato del silenzio, al momento, non è chiaro" L'affermazione è quasi ricalcata da J. Ranieri (*The Bible and Modernity: Girardian Reflections on Leo Strauss*, www.uibk.ac.at/theol/cover/events/innsbruck2003_ranieri_paperandabstract.doc) che definisce il silenzio di Strauss sul Nuovo Testamento "particolarmente assordante (*deafening*)", p. 17.

Come è facile notare esaminando il pensiero di Strauss, la centralità che ha per lui il problema della Legge, inseguito da Platone a Maimonide passando per la filosofia araba, come normativa che trascende le umane opinioni, ha certamente un ruolo nel trascurare un messaggio che si fonda essenzialmente su un esempio, non su una normativa. Ne consegue, come abbiamo visto nel corso di tutta la vicenda narrata, che esso appare come un terreno fertile per le scorribande dello Spirito, che può leggere il messaggio in filigrana relativizzandone gli aspetti letterali. Si stabilisce così un percorso grazie al quale il Cristianesimo tende a razionalizzarsi facendosi religione universale, e ad autosuperarsi, come pensava Schleiermacher: di fatto, a secolarizzarsi.

Questo è infatti il percorso che legge Strauss nella sua critica al Moderno, un percorso che parte dall'Illuminismo divenuto una nuova religione, per giungere allo Storicismo e allo Scientismo, con il conseguente Relativismo. La sua posizione critica nei confronti del Cristianesimo quale radice del Moderno, è evidente in vari luoghi della sua corrispondenza con Krüger (*G.S.*, Bd. 3); in particolare egli nota la differenza tra questi sviluppi, che conducono a un diritto naturale, e la loro improponibilità per la cultura islamica e giudaica.

Particolarmente significativa appare la lunga lettera del 27-12-1932 (pp. 419-422) nella quale sembra evidente il rifiuto "filosofico" di considerare l'avvento del Cristianesimo come l'evento che sovverte la concezione classica del mondo, rendendola improponibile con il passaggio da una "verità" intesa come

adeguamento della proposizione alla cosa, a una verità "testimoniata"; un passaggio che ne sposta la sede dalla "cosa" e dal suo rapporto con la Ragione (e viceversa) alla vita, con tutta la sua incontenibile imprevedibilità; un passaggio che segna la fine della "necessità" -il cosmo regolato dalla sfera di Ananke- e l'apertura a una libertà mutuata da un Dio/persona.

Aprire qui un discorso sulla complessità del Giudaismo intertestamentario (cfr. al riguardo A. Paul, *Qumrân et les Esséniens. L'éclatement d'un dogme*, Paris, Cerf, 2008) mostrerebbe la continuità realizzata tra Giudaismo, Cristianesimo -e Gnosticismo- prima che s'irrigidisse la frattura con la "creazione" (vedi il sempre citato W. Bauer) di due "ortodossie". Strauss segue viceversa un percorso divergente: legato, per il problema dell'assimilazionismo, alla Torah (come nota Mc Allister a p. 184, la legge giudaica non può trovare posto nell'universalismo cristiano) aggira il problema storico ignorandolo, o meglio, vedendovi le radici di un avveniente disgregamento sociale, per ricollegarsi a monte con la filosofia "greca" intesa nel suo Razionalismo classico (Platone e Aristotele). Il risultato collaterale è di inchiodare "Atene" cioè il pensiero greco a un suo particolare momento: mentre quel pensiero nasce molto prima ed evolve molto dopo, nell'Ellenismo che s'inoltra nell'Era volgare.

La polemica anticristiana si rinviene anche nella corrispondenza con Löwith (p. 625: "meglio il Ghetto che la Croce"; poi, alle pp. 630-633 nella stroncatura di Kierkegaard -che ricorda Taubes- per la sua risposta "cristiana" che pensa ad un'esistenza sottratta alla politica e il cui interrogativo è quello della "moderna umanità borghese"). La sua posizione è chiaramente espressa nelle lettera a Löwith del 15-8-1946 (pp. 660-664): la filosofia moderna, contro la quale egli si schiera, discende dal Cristianesimo; Strauss ricorda inoltre la *Querelle* sostenendo le ragioni degli Antichi, per concludere che il vero ordine politico è quello di Platone e di Aristotele, contro il quale c'è sì, la Rivelazione, ma non altri argomenti. Di qui l'accento al dualismo Atene/Gerusalemme, uno dei grandi temi di Strauss sul quale tornerò in seguito.

Di questo dualismo è oggetto una significativa riflessione di Mc Allister (pp. 198-200): "Il ritorno di Strauss alla Legge.....è una critica al Cristianesimo" (p. 198); "vicino al centro della sua comprensione della modernità, e delle moderne limitazioni che gravano sull'ipotetico filosofo, resta la sua aspra critica al Cristianesimo" (ivi). "Il contrasto che Strauss tracciò tra il Giudaismo (e l'Islam) e il Cristianesimo, riguardava il ruolo sociopolitico rivestito dalla Legge" (ivi). Il contrasto tra queste religioni consiste nel fatto che alla base del Cristianesimo vi è una teologia, mentre alla base di Giudaismo e Islam vi è la Legge (p. 199). Contro l'Illuminismo, che discende dal Cristianesimo, Strauss si fa paladino di un "Illuminismo medievale" giudaico e islamico (ivi). Le caratteristiche di questo Illuminismo le vedremo poi; qui mi limito ad accennare che Strauss, a causa della distorsione prospettica dalla quale parte, lo interpreta nell'ambito del platonismo, obliando letteralmente la matrice aristotelica che lo configura come Neoplatonismo, un'altra cosa in tutti i sensi. Che questo e non altro sia il "platonismo" medievale è assolutamente patente dai suoi testi e dalla sua genesi; e da come tutti sanno, o dovrebbero sapere almeno sin dall'articolo di Baeumker, cit. in Bibl. a p. 746. Il Neoplatonismo -va ripetuto per l'ennesima e ultima volta- fu il risultato del tentativo di razionalizzare (in alcuni casi di "paganizzare") i monoteismi e la loro religiosità, ormai imprescindibile nella crisi dell'Antico, entro gli schemi della prestigiosa filosofia greca: e il "filosofo" per eccellenza era Aristotele. Questo fenomeno si ripeté con l'avvento dell'Islam, non soltanto per motivi politici come ricorda Gutas citato nel precedente capitolo, ma verosimilmente anche come forma di affermazione del monoteismo.

Una prima conseguenza delle premesse della ricerca di Strauss la si può constatare non soltanto nella sua singolare prospettiva sulla filosofia islamica, che vedremo in seguito; ma anche nella sua lettura di Maimonide, al quale lui si volge per contrapporlo a Spinoza, la cui critica, come nota Mc Allister (p. 179) costituisce concettualmente e cronologicamente il luogo d'inizio e di arrivo per la comprensione di Strauss (circa 40 anni separano i suoi studi iniziali del 1925-1928, dalla tarda Prefazione all'edizione americana del 1968, cinque anni prima della morte). Il problema giudaico nei confronti dell'assimilazione nasce infatti con lo scomunicato Spinoza.

Come nota Mc Allister (pp. 201-205) Strauss non capì che in Maimonide l'aspetto politico del pensiero discendeva dalla metafisica, palesemente neoplatonica; antepoendo la filosofia politica alla filosofia *tout-court*, egli ne fece un platonico, cosa che Maimonide non era, come non lo erano i suoi referenti islamici. Dice giustamente Mc Allister, a proposito dell'opera di Strauss vista nel più generale contesto nel quale Strauss pone il problema giudaico, del popolo eletto, come il problema umano universale sotto il profilo politico e sociale (pp. 178-179): "Nonostante l'universalità del problema, non dobbiamo consentire a Strauss di distrarci dai suoi personalissimi, difficili e perciò *non universali problemi* (corsivo mio) relativi alla sua propria identità giudaica, vale a dire dal suo atteggiamento verso la sua cultura, e, innanzitutto, la sua eredità religiosa".

Non ce ne dobbiamo far distrarre, aggiunge, perché la concreta realtà del problema non può esimere dal considerare la premessa culturale di Strauss come verosimile origine di conclusioni che lasciano francamente perplessi sotto il profilo storico e filosofico, alle quali egli giunge, a mio modesto ma non personalistico avviso, per le vistose lacune del suo panorama.

Per conseguenza si può restare perplessi non soltanto dinnanzi all'emergere di una visione della Legge che fa della Torah quasi un'altra Shari'ah precisamente in rapporto all'accennata vicinanza tra Islam e Giudaismo contrapposti al Cristianesimo -una visione che lascia perplesso anche il comune buonsenso dell'esperienza- ma anche e soprattutto per la sua impostazione del problema filosofico nei tre monoteismi, che non sfugge a Mc

Allister (pp. 198-200 e n. 67 a p. 301). Certamente è lecito osservare che il comune buonsenso dell'esperienza non ha il valore probante delle dotte e rigorose decostruzioni; tuttavia resta un buon termometro per misurare la febbre di queste ultime.

La tesi di Strauss è la seguente. Il contrasto tra Giudaismo e Islam da un lato, Cristianesimo dall'altro, è nella Legge rivelata che regola gli atti dell'individuo (lo ha sottolineato anche Brague, cfr. *supra*, p. 833). Nei primi essa costituisce una comunità circoscritta, che il Cristianesimo tende ad inglobare nel proprio generico universalismo. Questo universalismo, per inciso, attrasse Spinoza (si ricordi che Spinoza è il centro doloroso del pensiero di Strauss, inizio e chiusura della sua ricerca) che lo considerò portatore di una società liberale nei confronti della filosofia, almeno sul piano teorico. Nel Cristianesimo, dunque, la filosofia divenne centrale nell'elaborazione della dottrina: il Cristianesimo è una teologia, il Giudaismo e l'Islam sono, ciascuno con una propria specificità, una Legge. La conseguenza fu negativa. Il Cristianesimo si rivelò debole rispetto alla deriva filosofica che avvenne per sua responsabilità: l'Illuminismo fu figlio del Cristianesimo e dall'Illuminismo discende la filosofia contemporanea che ha oscurato la "vera" filosofia.

Questa pseudofilosofia, secondo Strauss, costituisce una rinuncia alla libertà di pensiero: una tesi che egli avanza in *Persecution and the Art of Writing* (p. 56) in riferimento alla marginalizzazione di tesi come le sue che intendono interpretare in modo eterodosso il pensiero antico. Qui però il Cristianesimo c'entra ben poco: se la cultura dell'Occidente contemporaneo sembra ormai incapace di uscire dalla ripetitività, sono piuttosto da invocare le complesse ragioni sociali che la hanno incernierata nelle schiere accademiche e nel loro seguito crocidante di intellettuali *prêt-à-porter*, espressione di quella società piccolo-borghese che ha occupato buona parte del XX secolo. L'inserimento di questo tema in Mc Allister mi sembra dunque un po' forzato, così come speciosa è la generica affermazione di Strauss.

La conclusione paradossale di Strauss è che i filosofi crebbero più robusti in una società fondata su leggi religiose e che controllava atti e pensieri (leggi: Giudaismo e Islam). Strauss sostiene questa tesi su due fondamenti che egli ritiene di far emergere da una personale lettura dei filosofi islamici e di Maimonide (Avicenna e i suoi antecedenti giudaico-arabi sono introvabili nella sua panoramica).

Il primo è l'interpretazione che egli dà di questa filosofia, diversa da quella comune e lontana da quanto sembrerebbe esplicito in quei filosofi. Il secondo è la conseguenza che egli ne trae e che fonda il testo sopra citato: i filosofi espressero le loro "verità" sotto un velo esoterico, riservato a pochi iniziati, per sfuggire alla persecuzione religiosa.

Questa seconda tesi è, a mio avviso, insostenibile, perché insostenibile, anche ad avviso di studiosi della filosofia islamica, è l'interpretazione di al-Fârâbî e di altri data da Strauss, come vedremo oltre. Essa però è un fondamentale puntello di tutta la visione filosofico-politica di Strauss, che spiega in buona parte il suo acceso platonismo: è ciò che gli consente di stabilire una visione della società, della quale va a trovare conferma anche in Averroè, antropologicamente dicotomizzata in un ristretto circolo di sapienti in grado di elaborare le giuste norme per il suo reggimento, e in una massa di ignoranti cui queste norme possono essere tradotte sotto forma di normativa religiosa. Per questa ragione, noto per inciso, Strauss è fortemente interessato al rapporto tra filosofia e Profezia, che egli insegue in Maimonide ma che di fatto ha il proprio fondamento in Avicenna.

Mc Allister ha indagato i paradossi cui conduce la dottrina di P&AW: a me interesserà essenzialmente mostrarne il cedevole fondamento per le dubbiose interpretazioni della filosofia islamica che la sorreggono; certamente, questa visione del rapporto tra filosofo, potere politico e società che ne emerge ricorda le infinite petizioni, dette "specchi dei Principi", degli intellettuali di tutti i tempi, che dalle proprie posizioni di funzionari in bilico, aborriscono il popolo al quale si sentono superiori e che perciò non capiscono, e vogliono porsi a ispiratori di una prassi del potere che capiscono ancor meno perché ne sono del tutto estraniati.

Ciò detto, mi sembra giunto il momento di seguire più da vicino la ricerca di Strauss a partire dalla centralità del suo rapporto con Spinoza, seguendo i due distinti percorsi attraverso i quali si configura la sua critica all'Occidente, percepito in pericolo. Da un lato, partendo da Spinoza, cui egli troverà come antecedente Hobbes, e, più a monte, Machiavelli, egli delinea il fondamento della moderna società occidentale sino all'odierna deriva che si manifesta nello Storicismo -figlio dell'Illuminismo- cui Strauss addebita l'approdo relativista e nihilista. Personalmente ritengo il Relativismo figlio più che altro dello Scientismo.

Questo suo percorso è certamente fecondo perché, decostruendo con logica serrata l'impalcatura culturale del Moderno, ne mostra il volteggiare sul vuoto di un pensiero che ha rinunciato a porsi il problema del "bene" *sociale*. L'uomo infatti non è pensabile fuori della società, ed è quindi quest'ultima, non l'individuo con le sue pulsioni, il punto di partenza dal quale pensare diritti e doveri.

Si deve tuttavia notare che la tendenza di Strauss a pensare la filosofia politica indipendentemente dalla contingenza storica -una tendenza che potrei ascrivere ad una indebita espansione del motivato rifiuto dello Storicismo e ad una sottovalutazione della storica contingenza nella quale matura *ogni* pensiero- oblitera *ab initio* la irrecusabile concretezza nella quale matura il pensiero di Spinoza. Detto altrimenti: Strauss tende a fare una storia delle idee trascurandone la connessione con gli eventi.

L'ottica interna alle vicende giudaiche dalla quale egli muove e nel cui ambito si posiziona, gli fa inoltre trascurare un aspetto importante del pensiero di Spinoza, che non consente un legame lineare di esso con la metafisica materialista di Hobbes. Il pensiero politico di Spinoza è infatti sorretto da una metafisica neoplatonica (*Ethica*, De Deo, propositio VII: ordo & connectio idearum idem est ac ordo & connectio rerum)

che lo induce a ipotizzare una conoscenza naturale intuitiva al cui ambito può ricondursi, con un livello più alto, la stessa Profezia, le cui "verità" sono filtrate dalla forte immaginazione (*Tractatus*, I: De Prophetia; II, De Prophetis). La conoscenza naturale intuitiva, in tanto è possibile in quanto la stessa natura esprime l'ordine divino: essa media dunque il rapporto con Dio, ciò che fa comprendere l'importanza di Spinoza, insieme a Bruno, per il Romanticismo.

Non per nulla Spinoza fu vicino al Libertinismo spirituale, come ricordavo a pp. 367-368, i cui rapporti con lo Scetticismo si coniugano con la diffidenza di Spinoza per il Razionalismo greco e per ogni forma di "ortodossia", scavalcata dalla possibilità di una razionale conoscenza "naturale" (quidquid enim contra natura est, id contra rationem est, *Tractatus*, VI) comune a tutti (cognitio naturalis omnibus hominibus communis, ivi, I). Sembra perciò significativo che Spinoza mostrasse interesse per l'eterodossia di Sabbatai Zevi: ogni forma di "ortodossia" gli era estranea, essendo per lui incoercibile la libertà di pensiero ed essendo il pensiero non districabile dalle *passioni*, delle quali la conduzione degli uomini non può non tener conto. Esse sono una realtà che ha una propria possibile "giustizia" se pensata nel rapporto delle parti con il tutto che è il Divino, perché tutto, secondo la visione neoplatonica, è in Dio (Quidquid est in Deo est, & nihil sine Deo esse, neque concipi potest, *Ethica*, De Deo, Prop. XV).

Dunque, anche se molto della sua dottrina dello Stato discende da Hobbes (cfr. *Tractatus*, Cap. XVI) il suo libertinismo spirituale e la razionalità dell'ordine neoplatonico del cosmo, ne fanno complessivamente un sostenitore della democrazia (lo Stato non è un Leviatano) e il propugnatore di una ragione misurata sulla concretezza, non arbitra, come in Hobbes, di stabilire una metafisica materialista della storia dedotta da un'astratta antropologia.

Queste differenze metafisiche incidono non poco sulle rispettive concezioni dell'uomo e della vita associata regolata nell'ambito dello Stato. Se, da un lato, Hobbes immagina uno "stato di natura" antecedente la società civile, caratterizzato da una guerra di tutti contro tutti generata da un'irrazionale violenza finalizzata al dominio (un'astrazione analoga a tante altre che fioriranno circa una condizione "primitiva") Spinoza, al contrario, vede nella natura una manifestazione dell'ordine razionale, nel cui ambito considerare anche le passioni, perché ciascuno ha una propria "natura", espressione molteplice di una totalità razionale che è la "Natura". Una metafisica neoplatonica, come si diceva, che si presenta nella storia con infinite metafore, dallo specchio infranto di Dioniso al fondamento della fisiognomica in Carus, dall'Ellenismo al Romanticismo.

Il comune diritto degli uomini nell'ambito della Natura, è dunque il fondamento della concezione dello Stato in Spinoza, fondamento razionale che finalizza la funzione dello Stato alla garanzia della libertà, che a sua volta coincide con una vita vissuta secondo Ragione, realizzazione dei suoi dettami nei quali si fonda il patto sociale. Libertà e Ragione coincidono perciò nella realizzazione della concordia degli individui.

Tutta diversa è la concezione di Hobbes relativamente al patto sociale, anche perché radicalmente diverso è il punto di partenza, cioè il *fine* dell'elaborazione teorica. Il suo problema è infatti la lotta della Chiesa Anglicana, cioè di una Chiesa autocefala che ha il proprio vertice nel Sovrano, contro l'universalismo della Chiesa Cattolica; il suo intento è perciò quello di rompere la logica di una totalità gerarchicamente ordinata lungo linee discendenti. Egli è dunque difensore di quella Monarchia assoluta -il Leviatano- che si era affermata nella disgregazione dell'universalismo imperiale, e che contrastava perciò con ogni forma di universalismo, *in primis* quello cattolico romano. Ciò che Hobbes intende destituire è precisamente il pensiero della totalità, di un ordine universale modellato dalla Ragione; di qui il carattere puramente empirico di un patto, un "Commonwealth", che nasce dall'interno di un gruppo umano per contenere la violenza e realizzare il supremo principio della sicurezza individuale. Perciò viene affidato al Sovrano dello Stato-Leviatano il monopolio di una violenza ora finalizzata al mantenimento della sicurezza individuale. In questa logica, lo Stato vieta, e ciò che non vieta è consentito. "Libertà" diviene quindi libertà di fare tutto ciò che non è vietato dalla legge: una visione che sosterrà il nascente Stato liberale, e che esclude ogni proprio fondamento nella trascendenza.

Hobbes dunque, osserva giustamente Strauss, nega la naturale socialità dell'uomo e focalizza la discussione soltanto sui diritti, non sui doveri. Sulla critica di Strauss a Hobbes torneremo in seguito; per ora mi limito a notare che è molto difficile porre in conseguenza Hobbes e Spinoza, il sostenitore dello Stato assoluto e il portatore delle idee e delle esigenze della nuova borghesia mercantile dei Paesi Bassi; l'iniziatore di quel processo che, secondo l'analisi a mio avviso non recusabile di Strauss, conduce all'odierna crisi d'identità dell'Occidente, e il sostenitore di un ordine universalmente basato su una Ragione che ha sede nella stessa natura, come specchio divino. Per giungere a questo, Spinoza deve però negare ogni autoritarismo calato dall'alto, fosse *l'ipse dixit* del filosofo o la Legge della Torah: questo è per Strauss il punto dolente dal quale egli guarda a un Occidente che ruota, per lui, attorno al problema dell'assimilazionismo.

Diverso discorso dovrà farsi per l'altro filone di ricerca di Strauss, che è quello di un ordine sociale fondato su una Legge che trascende l'individuo e la sua *dóxa*. Qui il filosofo Strauss deve trovare una convergenza d'obbiettivo tra due alternative: una Legge divina dettata da un Profeta, e una legge razionale pensata in vista di un Bene assoluto (dunque trascendente, perché l'immanentizzazione dell'Assoluto è il misfatto hegeliano) ricercato dal filosofo: non una *dóxa*, ma una *epistème*.

Si noti bene: una convergenza di obbiettivo, non una convergenza logica. Questa sarebbe infatti la via della teologia platonico-aristotelica del Cristianesimo, rifiutata da Strauss come prodromo di una deriva filosofica -di qui il suo insistere sulle sole due alternative di "Atene" e "Gerusalemme", intese come

Razionalismo greco e Torah- e detestata anche da Spinoza (*Tractatus*, Cap. VII e Præfatio). Tanto la rifiuta, che questa impossibilità di accordo tra le due culture convergenti nel medesimo obbiettivo (il Bene sociale fondato *oltre* le opinioni, dunque una normativa cogente) è a mio avviso una delle premesse implicite che distorce la sua ottica sul senso e il fondamento della filosofia islamica, distorsione da lui puntellata con la singolare teoria di P&AW.

L'alternativa filosofica cui si rivolge Strauss in dialettica con una Legge rivelata, una dialettica non suscettibile di hegeliane conciliazioni tra sintesi e superamenti, è il Razionalismo greco: Socrate, Platone e Aristotele, soprattutto i primi due, con la loro visione delle *Leggi* e della *Repubblica*. Aristotele, certamente utile allo scopo di Strauss con la sua visione di una società di non eguali, resta tuttavia un po' nell'ombra; lo resta senz'altro nei suoi aspetti problematici dell'*Etica* e della *Politica*, che si mostrano aperti all'uomo com'è, e suonano critici all'Idea di Bene socratico e platonico. Si noti -l'ho già detto sopra- che l'inconciliabilità di filosofia greca e Rivelazione, era stata ben sottolineata anche da Spinoza nella Prefazione al *Tractatus*, dove, parlando per l'appunto dei teologi, afferma: "Inoltre, se avessero una qualche illuminazione divina, ciò risulterebbe, se non altro, dalla dottrina; mi rendo conto che saranno rimasti quanto mai ammirati dai misteri della Scrittura, però non gli ho visto insegnare altro se non le dottrine dei platonici e degli aristotelici, che adattarono alla Scrittura per non sembrare seguaci dei pagani. Non bastò loro dire sciocchezze insieme ai Greci, pretesero che i Profeti avessero delirato insieme a loro". Ma la risposta di Spinoza a questa inconciliabilità va in senso diametralmente opposto alla ricerca che sarà condotta da Strauss, perché apre la via a quella razionalizzazione della religione nella quale Strauss vede il prodromo della crisi dell'Occidente. Spinoza ritiene infatti che il senso della Scrittura vada compreso alla luce della ragione naturale comune a tutti gli uomini (*Tractatus*, Cap. VII) e afferma nella Prefazione che ognuno debba interpretare la fede secondo il proprio uso della Ragione, giudicando poi della bontà di questa fede "ex solis operibus": come, del resto, ammoniva *Giacomo*, 2, 18, che al senso iniziale del messaggio era alquanto più vicino, almeno cronologicamente.

Strauss viceversa, in alternativa alla Legge divina si volge indietro ad un'antica polemica socratico-platonica che fonda tutto il Razionalismo: quella che contrappone *dóxa* e *epistème*: una polemica però contingente a una precisa e storica situazione sociale, che trova espressione "filosofica" nella polemica con i Sofisti. La distinzione tra *dóxa* e *epistème* -due parole dall'etimologia significativa- è il fondamentale tratto parmenideo che sussiste nel pensiero socratico-platonico. Una differenza tra "verità" e opinione -anche: apparenza- la prima delle quali appartiene all'essere -*tò èon*- immobile e rotondo quale è la "verità" (*aletheías enkykléos atremès ètor*). Verità e opinione differiscono come essere e apparire; e se si pone l'accento sul primo termine, come fanno Socrate e Platone, con una opposizione che Strauss sembra irrigidire maggiormente, l'apparire non sarà più il molteplice sciorinarsi dell'essere nel tempo, come in Parmenide (similmente alla dialettica di finito e infinito in F. Schlegel, cfr. *supra*, pp. 604 sgg.) esattamente come le opinioni non saranno più il volto mutevole e transeunte nelle quali si manifesta la Verità. Le opinioni, soltanto se contrapposte al Vero e ritenute, esse, "vere", diventano puri nomi (*onómata*) per Parmenide: Strauss, viceversa sembra intenderle sempre in rapporto di opposizione. Il suo ritorno a Platone è dunque il ritorno alla ricerca di un Assoluto (che in Platone è trascendente, avendo sede nelle Idee) paragonabile alla Rivelazione; un Assoluto che certamente non si pretende di raggiungere, ma che va perseguito dal filosofo come suo compito specifico. Esso va però cercato *non leggendolo in trasparenza nelle opinioni*, ma andando oltre esse, intese nella loro fallacia.

La verità viene così sottratta alla sua testimonianza ad opera della vita, per irrigidirsi in una "Verità" a tutto tondo, "obbiettiva", da raggiungersi per adeguamento della proposizione alla cosa; con la verità-testimonianza, Strauss respinge infatti l'Esistenzialismo. L'*epistème* diviene una ideologia del dominio.

La proponibilità di un ritorno a Socrate e Platone è sostenibile ad una condizione: nella storia del pensiero tutto il pensiero è attuale e può essere posto a confronto perché non vi è *Aufhebung*; il pensiero è un dialogo diacronico tra filosofi. La critica di Strauss allo Storicismo, cui ho già accennato in Appendice alla V ed. e sulla quale perciò non ritorno, si rivela così doppiamente utile: da un lato destituisce come insensatezza il Moderno che ne discende; dall'altro consente di proporre l'attualità del pensiero platonico e del Razionalismo classico in generale.

Su questo punto occorre tuttavia fare attenzione circa i modi nei quali Strauss dispiega la propria presa di posizione. Se la sua radicale pronuncia circa l'assoluta infondatezza dello Storicismo è sacrosanta, alta cosa è lo slittamento che ne consegue silenziosamente nell'analisi del pensiero classico. Strauss infatti, una volta destituito lo Storicismo da ogni validità, non prende in considerazione le concrete condizioni storiche e sociali nelle quali maturano le diverse espressioni del pensiero, che vengono assunte nella loro astratta veste di formulazioni teoriche, senza alcun riferimento alle condizioni nelle quali esse hanno preso forma, né al posizionamento che esse intesero assumere nell'ambito della disputa sociale e ideologica. È evidente infatti che la società nella quale trovano espressione le dottrine di Platone e Aristotele, è una società di non eguali considerata allora come "naturale"; quanto alla posizione di Platone, essa ha una precisa collocazione nella temperie della crisi ateniese, ideologicamente evidente in sé e nel contrasto con le posizioni di Antifonte e di Trasimaco.

Questa limitazione dell'analisi di Strauss ha chiara espressione nell'irrigidimento dell'opposizione tra *epistème* e *dóxa*, quest'ultima ridotta a mero *flatus vocis*, che gli fa ignorare non soltanto la possibilità di una "verità" che trovi sede nella testimonianza, ma anche, e più modestamente, il nesso inscindibile di pensiero e

esperienza. Il suo radicale rifiuto dell'Esistenzialismo (vedi la lettera a Voegelin del 17-12-1949 nella quale si dichiara alla ricerca di una verità "obbiettiva" [virgolette sue] e nemico dell'Esistenzialismo, in *Faith and Political Philosophy*, Columbia, Un. of Missouri Press, 2004, p. 63) si giustifica considerando quest'ultimo una forma estrema di Storicismo. Sul rapporto di Strauss con l'Esistenzialismo -strettamente legato da lui al Relativismo che egli connette agli sviluppi dello Storicismo- si vedano inoltre i due saggi alle pp. 13-46 di *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago, Un. Press, 1989; e vedi la lettera a Voegelin del 14-3-1950 (*F&PPh*, p. 65) dove si afferma con risolutezza che la Verità non è condizionata dall'esistenza, che la storia non mostra alcuna verità, che il concetto "esistenziale" *destituisce l'ideale di una vita contemplativa*, perché contrappone il "pratico" al "teorico", ciò che conduce all'assurdo. E conclude (p. 66): "la radice della moderna oscurità a partire dal XVII secolo, è l'oscuramento della differenza tra teoria e prassi"; onde la prassi diviene teoria e la teoria viene respinta in nome di una prassi non più comprensibile come tale.

Il passo è ampiamente discutibile e verosimilmente contraddittorio nelle sue contorsioni, ma ciò che ne emerge è quanto potremo vedere ampiamente in seguito: l'aspirazione a una vita contemplativa da "filosofo" in cerca di una *epistème* al cui inseguimento non contribuiscono le *dóxai* dei comuni mortali. Queste infatti non sono più i mutevoli volti nei quali traluce l'inubicabile "Verità", ma semplici errori di prospettiva rispetto all'obbiettivo che soltanto il "filosofo" può traguardare correttamente. Non credo di fare un torto a Strauss se affermo che gli è del tutto estraneo un possibile rapporto tra essere e apparire (il Neoplatonismo è completamente estraneo alla sua prospettiva) e che, connaturato con questa estraneità, è del tutto assente in Strauss il fondamento stesso di ogni possibile "democraticità" della cultura, il fatto cioè che tutti concorrano con la propria testimonianza all'inseguimento del non-luogo della Verità. *Il fatto cioè che in ciascuno si rifletta, con infiniti volti, il Volto dell'Altro*, come direbbe Lévinas, o, più modestamente, che ogni "errore" sia la traccia di un "erramento" infinito lungo i sentieri di un labirinto nel quale tutti siamo.

Un'ultima considerazione generale ritengo opportuno fare, prima di passare ad un esame più ravvicinato di alcuni aspetti dell'opera di Strauss. Il rapporto a-storico di Strauss con il pensiero di differenti epoche e culture, unito al suo punto di partenza nella critica a Spinoza cui contrappone Maimonide, nonché al desiderio di costituire una tradizione di pensiero politico antitetica nei confronti del moderno Occidente, lo inducono a costituire una sponda nel pensiero platonico rivisitato nella filosofia islamica, e, successivamente, in Maimonide. Ho già ricordato sopra la conseguente dislocazione e fraintendimento di quest'ultimo, attribuibile all'aver sorvolato sul fondamento metafisico della sua profetologia. Più grave ancora è però la distorsione introdotta dall'ottica di Strauss nel pensiero islamico, del quale viene ignorata la radice in un Neoplatonismo (da esso inteso come "aristotelismo") che evolve in modo coerente dall'Ellenismo nei tre monoteismi, ciò che gli consente di evincerne un'esoterica critica della religione in nome della "filosofia".

Questa critica alla ricostruzione di Strauss potremo seguirla poi sulla scorta della puntuale analisi di Tamer (*Islamische Philosophie und die Krise der Moderne. Das Verhältnis von Leo Strauss zu al-Fârâbî, Avicenna und Averroes*, Leiden-Boston-Köln, E.J. Brill, 2001) e di altre osservazioni; ciò che m'interessa però sottolineare è che tanta insistenza critica non è rivolta, per quel che mi riguarda, a destituire un pensiero che è viceversa implacabilmente preciso nel denunciare la crisi del moderno Occidente. Mi interessa piuttosto per un'altra ragione, per mostrare cioè che tante posizioni insostenibili non nascono per caso, perché il pensiero di Strauss ha una grande coerenza ovunque egli volga il suo sguardo critico. Questa coerenza è però dettata dallo sguardo soggettivo di partenza, che egli deve risolvere nei raggiungimenti attraverso l'esclusione di interi sviluppi del pensiero, dall'Ellenismo al Medioevo e al Rinascimento; dalle eterodossie e dalla teosofia al Romanticismo: tutti avvenuti sotto il segno del Neoplatonismo. Soltanto così egli può evitare sviluppi che porterebbero all'universalismo nel quale evolve la cultura dominante dell'Occidente, sorta dalla razionalizzazione della religiosità che in Strauss agita lo spettro dell'assimilazionismo. Nasce qui una storia vista soltanto nella dialettica, irrisolvibile, tra il Razionalismo greco classico e la Rivelazione veterotestamentaria, che però, anche a seguito dell'estraneità di Strauss alla dialettica che si sviluppò a monte e all'interno di quell'Islam che egli indaga, finisce col trasformarsi in una sorta di alternativa sharaitica all'*epistème* del filosofo. Per questa ragione ho ritenuto, nell'Appendice alla V ed., fondamentale la critica di Strauss al moderno Occidente, ma irrealistica e infondata, oltretutto improponibile, la sua ricetta platonica, il ritorno cioè a una filosofia politica che ha una continuazione soltanto esteriore (il retroterra di al-Fârâbî e di Maimonide è un altro) e che resta perciò confinata nelle contingenti motivazioni del filosofo greco.

Passando ora ad esaminare più in dettaglio alcuni aspetti della ricerca di Strauss, con diretto riferimento ai singoli suoi testi, va segnalata l'intrinseca difficoltà connessa all'esposizione di un'opera che presenta a primo sguardo due cronologie: una relativa alla successione temporale dell'apparizione dei suoi studi, e una relativa alla successione storica degli autori che egli presenta quali protagonisti della filosofia politica, da Platone ad Heidegger; senza contare i continui ritorni di Strauss, nei diversi testi, sul medesimo autore. Resta la possibilità di affidarsi ad un ordine arbitrario, con gli inevitabili inconvenienti dei ritorni su un medesimo argomento e/o di ripetizioni, al fine di tentar di cogliere i percorsi interiori del suo pensiero, che, come ho già notato, presenta una coerente circolarità nel ritornare da angolature diverse sul medesimo obbiettivo, che consiste a sua volta nel presupposto del suo personale problema.

Inizio quindi dal suo saggio su Spinoza, anche ricordando l'affermazione di Mc Allister già riportata al riguardo. Il saggio inizia con la premessa all'edizione americana, punto d'arrivo della ricerca quarant'anni dopo il

saggio originale in tedesco che ne costituisce il punto di partenza. Riprendo il testo dai *G.S.*, Bd. 2, cit. in *Bibl.* a p. 851.

Strauss vi esordisce affermando, in nome del Sionismo, il fallimento dell'assimilazione nell'ambito della società liberale (p. 11) perché lo spazio lasciato al privato dal Liberalismo lasciò aperta la possibilità della discriminazione religiosa a titolo privato, ciò che avvenne nella Germania liberale (pp. 13-14). Premesso questo evento storico, e affermato che il Giudaismo secolarizzato è religione della Ragione, sottolinea il ruolo dei Profeti come distruttori di ogni certezza e le differenze tra i percorsi della filosofia occidentale, che secolarizza il Cristianesimo, e il fondamento del popolo ebraico nella Torah, cioè nelle prescrizioni della Legge che il Cristianesimo intende superare, Strauss passa poi a trattare direttamente di Spinoza, del quale sottolinea la reazione al pensiero cartesiano di Hobbes, che vede l'uomo contrapposto alla natura come suo dominatore (p. 29). La speculazione di Spinoza, dice Strauss, è simile a quella neoplatonica ("gleich dem Neoplatonismus", *ivi*); qui si arresta la sua constatazione, perché Strauss, come ho già sottolineato, sorvola sempre su questo fenomeno, sulla sua origine, diffusione e ragion d'essere; su un pensiero cioè, che è dominante dall'Ellenismo al Rinascimento.

Spinoza fu il precursore dello Stato liberal-democratico (p. 30) e la sua dottrina politica si fonda su una legge di natura come fonte di tutti i possibili doveri, ciò che per lui significa, in contrasto con il pensiero classico, *la naturalità delle passioni*. Questo punto, l'ho sottolineato più volte, mi sembra un tratto fondamentale del realismo politico di Spinoza, che non è alla ricerca di un astratto "Bene" come Platone. Del resto, l'idea platonica di "Bene" era già stata sottoposta a critica da parte di Aristotele (*Eth. Nic.*, 1096a, 11 sgg.). Strauss critica il razionalismo di Spinoza sottolineando che la sua Chiesa ideale è al tempo stesso giudaica e cristiana, ovvero né l'una né l'altra, perché al suo vertice è un filosofo; in essa l'Ebreo è emancipato nella secolarizzazione. Ora, nota Strauss, il razionalismo filosofico è il peggior nemico del razionalismo sacerdotale del Giudaismo ufficiale (p. 32) la cui razionalità risiede nel legalismo (il Dio che ha creato il mondo lo regge *sub ratione boni* con la propria Legge). Con ciò, mi sia concesso ricordarlo, si delinea un tema di discussione che diventa centrale anche per l'Islam.

Spinoza, in opposizione al legalismo, sostiene che da un Dio quale quello biblico che fonda in Sé il proprio diritto, avendo creato l'uomo a propria immagine e somiglianza, tale assoluta libertà si trasmette all'uomo, onde tutti i comportamenti di quest'ultimo, dove hanno un ruolo le passioni, non sono che modi di manifestarsi dell'unico Dio. Questo l'abbiamo ricordato già sopra, ma qui Strauss, nel trattarne, non sottolinea la chiara concezione neoplatonica che ne è a sostegno, nota viceversa un'altra cosa: a suo avviso, Spinoza eleva a teologia il machiavellismo. Il testo di Strauss è tardo, viene al termine del suo arco di studi, e gli torna utile per ribadire quella linea di sviluppo del pensiero occidentale che egli ritiene di aver individuato: una linea che parte da Machiavelli e poi da Hobbes e di lì giunge a Spinoza, per proseguire nell'Illuminismo e nel Moderno.

Strauss espone poi a lungo la critica di Cohen a Spinoza in nome dell'ortodossia giudaica, critica con la quale non concorda pienamente e che comunque ometto perché non pertinente questa ricerca (il saggio originale sulla critica di Cohen a Spinoza, del 1924, è alle pp. 363-386). Egli comunque ritiene utile una tale critica, per metter fine al giudizio favorevole su Spinoza e alla sua "canonizzazione" nel Romanticismo "per non dire della canonizzazione nel Liberalismo" (p. 40).

Ci si avvia così alle pagine conclusive (pp. 50-54) significative di un definitivo giudizio di Strauss, non soltanto su Spinoza. La critica alla credibilità della Rivelazione è frutto di un pregiudizio, quello che la Ragione possa giudicare di ciò che le è istituzionalmente estraneo (argomento già segnalato nell'App. alla V ed.); per giunta la fine della fede si accompagna alla progressiva restrizione dei vincoli di natura con l'emergere di un uomo che può travalicare le leggi; la distruzione della Ragione che ne consegue è dunque figlia del Razionalismo moderno, che è diverso da quello pre-moderno, in particolare da quello giudaico medievale e dal suo fondamento classico, platonico-aristotelico. Superfluo dire che tutta l'opera di Strauss consiste non soltanto nella difesa, ma anche nella connessione di queste due espressioni del Razionalismo, che egli opera per l'intermediario di una propria lettura della filosofia islamica. A complemento l'altro filone di cui s'è detto, la confutazione di tutto ciò che va da Machiavelli ad Heidegger, avendo come obiettivo il sistematico rifiuto della moderna "scienza politica", nella quale, in assenza di una assiologia, i mezzi sono divenuti il fine.

Si noti comunque, che in una serie di conferenze degli anni '50, il cui contenuto costituisce il 10° capitolo di *RCPR*, alle pp. 230-232 Strauss si mostra molto vicino alla critica di Cohen a Spinoza, cioè all'accusa di attacco all'ortodossia, anche se con un diverso obiettivo: la sua neutralità tra Giudaismo e Cristianesimo, la sua visione della Legge mosaica non più vincolante dopo la fine dello Stato ebraico, la sua società liberal-democratica con una religione razionale né giudaica né cristiana, aprono la via alla soluzione del problema giudaico fondato sull'assimilazionismo, che è precisamente ciò cui Strauss si oppone.

Come si vede dunque, due diversi sentieri convergono, ed è difficile sottrarsi all'idea che il percorso filosofico assai franso costruito da Strauss sia stato il frutto di questo suo problema iniziale.

Il saggio su Spinoza che segue (*G.S.*, Bd. 1, pp. 55-337) si apre con un lungo capitolo sulla critica alla religione di Da Costa, La Peyrère e Hobbes, come suoi predecessori. Strauss esordisce notando l'assurdità di una critica scientifica alla religione, diversi essendo i domini della fede e della scienza; attendersi dalla scienza una "liberazione" dalla religione significa anteporre uno scopo alla scienza, al fine di darsi una risposta che, in realtà, viene presupposta. Questo presupposto appare più chiaro nella critica epicurea, che è la fonte principale della

critica del XVII secolo. Siamo di fronte a quel fenomeno del Libertinismo del quale ho fatto cenno nel testo, al quale Strauss fa seguire l'esposizione dell'Epicureismo. Strauss fu un attento lettore dell'opera di Lucrezio, alla quale ha dedicato un ampio capitolo in *Liberalism, Ancient and Modern*, cit. in Bibl. a p. 852) dove si trova, a p. 131, questa sua riflessione sul *De rerum natura*, V, 1194-1240: "Vediamo ancora che la religione può esercitare un salutare compito di contenimento (*scil.*: della presunta onnipotenza dell'uomo). È certamente preferibile che il contenimento sia esercitato dalla filosofia....Ciò implica tuttavia che il filosofo appartenga alla società politica non meno della religione". Gerusalemme e Atene, per l'appunto, nella nota visione di Strauss, come poli imprescindibili dell'ordinamento sociale. E, dalle parole di Lucrezio "nessuna cosa è nata dal nulla per volere divino", legge i legami di Epicuro con la metafisica materialista di Democrito che fonderebbe il pensiero di Hobbes, Spinoza, Hume, Holbach, Feuerbach e Marx (p. 74). L'Epicureismo è al fondamento delle metafisiche materialiste che partono dal XVII secolo e che pongono l'antitesi tra scienza e religione.

Diversa, secondo Strauss, è la posizione averroista: la religiosità dà ordine alla società ed è fondata (da una Rivelazione), non è "naturale".

Dopo aver proseguito l'analisi dell'Epicureismo presente nel pensiero che apre alla modernità, Strauss passa poi ad esaminare il pensiero di La Peyrère e di Da Costa, con una premessa che ha sapore di psicologismo: furono Marrani (sui Marrani e sulla loro presenza o interesse nel movimento Sabbatiano, cfr. il testo *passim*, nel capitolo dedicato alla Qabbalah). Qui Strauss sottolinea il ruolo dei Sociniani (presenti in Olanda e tra le frequentazioni di Spinoza) per mettere in luce i rapporti tra la loro dottrina -una religiosità razionale- e lo Gnosticismo in generale, il Marcionismo in particolare (p. 99, n. 38a) come punto di partenza per il Deismo, che corre dal XVII secolo all'Illuminismo.

Sulle diverse manifestazione del Libertinismo nel XVI-XVII secolo e sul loro ruolo nella razionalizzazione della religione in direzione di un generico Deismo, ovvero nell'antinomismo conseguente alla divinizzazione dell'uomo, ho già fatto un cenno alle pp. 286-289, come anche ho ricordato la presenza dei Marrani in queste correnti, presenza ovvia, considerata la loro dislocazione fuori di due ortodossie. In generale siamo in presenza di tre fenomeni: la critica al Razionalismo classico che si prosegue nell'ortodossia cattolica, tramite il recupero dello Scetticismo; la liberalizzazione della religione dopo gli scismi e la nascita di uno spiritualismo tendenzialmente trasversale alle diverse fedi; la divinizzazione dell'uomo come eredità di un Neoplatonismo che fu detto "popolare" nel Medioevo, ma che in realtà fu ben "dotto" nel pensiero magico-alchemico del Rinascimento, attivo in tutto il XVII secolo. Furono fenomeni questi che contribuirono, sotto le differenti motivazioni, a revocare in dubbio un modello di società fondato su una rigida normativa etico-religiosa che ne regolava i comportamenti e ne consentiva la coesione. Il ruolo dei Marrani e delle varie forme di criptoreligioni che si generarono nel movimento Sabbatiano (cfr. *supra*, pp. 365-376) che suscitò interesse anche nella cultura dell'occidente, rappresentarono in particolare un possibile elemento di disgregazione delle comunità ebraiche.

Intendo con ciò notare che la posizione di Strauss sull'argomento deve essere inquadrata in un conservatorismo la cui preoccupazione -evidente in tutta l'opera di Strauss, dove si riverbera nella critica all'Occidente- si concentra sul ruolo corrosivo che la liberalizzazione del pensiero assume nei confronti della compattezza sociale, ritenuta indispensabile per un armonioso esercizio della cittadinanza. Come Platone, Strauss teme il cambiamento e l'instabilità, nella quale vede sempre il fenomeno della "corruzione" e non anche quello della "generazione".

La necessità, avvertita nel XVII secolo, di coniugare la religione ereditata con la nascente scienza della natura, appare a Strauss determinante nel percorso che conduce a Spinoza, un percorso che sta a significare una Ragione *in progress*, in dialettica con l'evento storico della Rivelazione. Sul ruolo di questa storicità rinvio *supra* a p. 293, ma su questo si dovrà tornare a proposito degli incubi che suscita Gioacchino da Fiore in Voegelin. Noto che Strauss vede lucidamente in essa il fondamento di un'inversione di prospettiva da parte di Socino; ma essa agisce anche ben dentro la visione illuminista del Progresso quale si manifesta, in chiave religiosa, in Herder (cfr. *supra*, pp. 594-595): l'immortalità dell'uomo e la sua collocazione nell'Eden sono al termine, non agli albori del percorso umano. Nel caso di Herder, dell'Illuminismo e del Romanticismo, parlavo di un "divino riassorbito nelle scienze naturali" (p. 593) ed è questo, infatti, il percorso aperto dall'incipiente razionalizzazione della religione che Strauss segue per giungere a Spinoza.

Lungo questo percorso egli incontra Hobbes, del quale è bene trattare a parte, in rapporto ai lunghi studi che gli dedicò Strauss, che qui si limita a pochi cenni e a poche pagine. Egli pone Hobbes sulla stessa linea di Epicuro e Lucrezio, in una critica della religione che vede religione e scienza contrapporsi (p. 127) con ciò introducendo un fattore di novità: infatti, per Epicuro scienza e religione avevano lo stesso fine, liberare l'uomo dall'ansia, compito nel quale la scienza si sarebbe rivelata più efficiente. Per Hobbes, al contrario, la scienza non soltanto si oppone alla religione e ne fonda la critica, ma ha un diverso e progressivo scopo, il dominio della natura. Essa è essenzialmente metodo, e come tale è più efficace della religione nella ricerca delle vere cause (p. 134).

Su Hobbes tornerò, come detto sopra, in rapporto alle specifiche ricerche di Strauss; qui mi limito a segnalare quanto da lui notato a p. 145, e cioè che la dottrina hobbesiana dello Stato, fondata sulla necessità di sicurezza che conduce oltre lo stato ferino dell'uomo, non dà alcun ruolo politico alla religione; laddove Spinoza, da Strauss collocato nella tradizione averroistica, le riconosce un ruolo importante nella stabilità dello Stato. Qui

si inizia a intravedere l'interesse di Strauss per il pensiero islamico (a prescindere dall'interpretazione che ne dà) quale pensiero che ha enfatizzato il ruolo del Profeta come legislatore e fondatore della comunità; onde la religione si configurerebbe essenzialmente come Legge divina data agli uomini per il bene della loro vita associata. Mi permetto di notare che si configura qui una società necessariamente statica, in coerenza con la segnalata inclinazione di Strauss nel suo rapporto con Platone. Si inizia così a prefigurare anche il percorso che egli riterrà di individuare nella filosofia politica dalla Grecia al Medioevo (islamico-giudaico) cui si contrappone quello dal Rinascimento ai nostri giorni.

La parte principale del testo è però ovviamente dedicata al solo Spinoza, la cui opera è vista sotto diverse angolature, le più importanti delle quali sono la sua critica della religione e la critica a Maimonide: importante quest'ultima, perché Maimonide diviene uno dei pilastri della ricerca di Strauss nell'inseguimento del platonismo, implicando, come elemento di trasmissione della filosofia greca classica, lo studio della filosofia islamica.

Come già accennato, Spinoza sosteneva che la religione, giunta attraverso una tradizione testuale che si deve tenere per vera, insegua null'altro che cose evidenti alla ragione naturale, espresse in modo semplice e accessibile dai Profeti, che predicavano a persone non istruite. La speculazione filosofica non appartiene alla religione, tant'è che i sapienti che vi si dedicano non fanno che ripetere il pensiero di Platone e di Aristotele; essa può costituire uno strumento soltanto per chi sia animato da intenti scismatici (*Tractatus*, pp. 165-168 ed. Gebhardt). Il problema di Spinoza, in questo senso, è veramente "politico", in quanto egli si pone in una duplice prospettiva: da un lato il comportamento sociale dell'uomo comune, al quale le "verità" della legge naturale debbono essere accessibili in modo evidente; dall'altro la libertà di pensiero del saggio nel poter vagliare la Legge stessa alla luce di una Ragione, "naturale" anch'essa. Ragione e fede si pongono dunque in rapporto armonico nel condurre ad una vita retta, attraverso un duplice ma concorde possibile accesso a una "verità" la cui reale comprensione si leggerà poi, di fatto, nel comportamento. La religione viene così razionalizzata -fenomeno fondante del moderno Occidente- fuori dal dogma ma anche dalla critica razionalista che conduce allo Scetticismo.

Mi sembra di poter sottolineare in ciò il substrato neoplatonico di un primato dell'anima nel suo rapporto diretto con la natura, equivalente ad un rapporto indiretto con Dio presente in entrambe. Conseguenza della posizione di Spinoza è che le Scritture vanno assunte nella loro letteralità, in quanto non possono essere contraddittorie; tuttavia esse fondano la devozione, non la speculazione filosofica, che ne risulta indipendente (*G.S.*, Bd. 1, p. 159). Le incongruenze apparenti delle Scritture non possono essere interpretate con allegorie; esse vanno intese considerando che le Scritture sono opera di uomini che comprendevano e si esprimevano nell'ambito dei propri limiti; la speculazione filosofica si rivolge quindi a quel divino che esse intendono inseguire *in modo del tutto indipendente* (*Tractatus*, pp. 102-103, ed. cit.). Ciò riguarda, ad esempio, il problema dei miracoli, che indicano un modo tutto umano di comprendere, rappresentare e tramandare, eventi della cui fattualità non v'è motivo di dubitare, benché la natura abbia in sé un ordine immutabile che non consente di ammettere il miracolo.

L'obiettivo cui mira Spinoza con la sua indipendenza/convergenza di fede e ragione, è duplice. Da un lato riaffermare la validità delle Scritture per il retto comportamento sociale di chi si limita alla fede -i più- ponendo in alternativa la possibilità che il saggio giunga alle stesse conclusioni "concrete" in modo indipendente, autonomo e personale, guidato dalla Ragione (*Tractatus*, p. 188, ed. cit.). Dall'altro condannare quella illecita commistione di filosofia e religione che conduce alla formazione delle sette (ivi, p. 173) che sono per natura intolleranti in quanto altra cosa dall'inclinazione individuale -concedibile a tutti- di adattare le Scritture alla propria personale interpretazione.

Qui si condensa dunque il fine politico del rapporto di Spinoza con fede e Ragione, del suo respingere gli scettici che vogliono adattare la religione alla Ragione, e dei dogmatici, che pretendono l'inverso (ivi, p. 180); di Maimonide e del Rabbino Alphaker (ivi, pp. 181-185). Il fine politico è l'abbozzo di una società liberal-democratica fondata sulla libertà di pensiero e sulla comune obbedienza ai dettati di un *lumen naturæ* fondato in Dio e nella Sua Ragione, *nel Suo ordine che pervade la natura*.

Su questo approdo s'inserisce l'analisi di Strauss, che intende confutare la critica di Spinoza a Maimonide. Maimonide, afferma Strauss (*G.S.*, Bd. 1, p. 196), non sostenne soltanto la concordanza di Rivelazione e Ragione, ma in primo luogo la necessità della Rivelazione per la salvezza, uno scopo al quale la Ragione è insufficiente. Maimonide impugna contro l'ortodossia i diritti della Ragione, e, contro la filosofia, i limiti della Ragione stessa (ivi). Secondo Strauss, la Ragione sostenuta da Maimonide contro l'ortodossia, è quella influente sul mondo giudaico che fu mutuata dal *Kalâm* islamico: i passi delle Scritture che appaiono incomprensibili vanno interpretati allegoricamente (ivi, p. 197). Maimonide e Spinoza sono inoltre in contrasto sul tema controverso (qui esposto nel precedente capitolo a proposito della filosofia araba) dell'eternità, ovvero della creazione del mondo. L'eternità del mondo è sostenuta dai filosofi sotto la falsa affermazione che essa sarebbe stata "dimostrata" da Aristotele: in realtà, come mostra Maimonide con un serrato riesame dei relativi passaggi della *Fisica* e del *De Cælo*, Aristotele sa benissimo che non può "dimostrare" l'eternità del mondo; si limita soltanto ad insistere sulla maggior credibilità e verosimiglianza di questa ipotesi, rispetto a quella, contraria, di Platone, che ritenne il mondo creato da un Demiurgo (cfr. Maimonide, *La guida dei perplessi*, a cura di M. Zonta, Torino, U.T.E.T., 2003, Parte II, Cap. XV). La questione, che aveva duramente intrigato il

mondo islamico, è risolta da Maimonide con l'ipotesi dell'emanazione connessa alla natura stessa di Dio come *Fons Vitæ* (Parte I, Cap. LIX; Parte II, Cap. XIII): una soluzione analoga a quella di Avicenna.

Le opposizioni che Strauss rileva tra Spinoza e Maimonide (*G.S.*, Bd. 1, pp. 198 sgg.) sono interessanti in quanto mostrano i legami di Maimonide con la speculazione islamica su molti argomenti teologici, quali l'identità di sapere e volere in Dio e l'inconcepibilità degli attributi divini a causa dell'inconcepibilità, per la Ragione umana, dell'essenza di Dio. Con molta attenzione, Strauss coglie però una significativa diversità tra Spinoza e Maimonide: il Dio di Maimonide, nella Sua incommensurabile libertà (è un Dio/persona) rende comprensibile la possibilità di una Rivelazione; non così il Dio di Spinoza, che, in effetti, non ha nulla da rivelare, perché si identifica con il *lumen naturæ* e con l'ordine del mondo: le "verità" che regolano la retta vita dell'uomo sono quindi "naturali" (ivi, p. 204) e la Rivelazione non è affatto necessaria. Dal Dio nascosto di Maimonide discende una teologia fatta di analogie e di enigmi; dal testo letterale di una Bibbia rischiarata dal lume della ragione naturale discende viceversa, per Spinoza, una teologia dimostrabile "in modo geometrico" (ivi, p. 205).

Il centro della speculazione di Maimonide resta la Creazione, ovvero l'eternità del mondo come problema non risolvibile dalla Ragione, come egli mostra vivisezionando le parole di Aristotele; il pensiero umano resta quindi il pensiero di *questo* mondo sublunare -tema che ho già affrontato nel precedente capitolo- onde la Ragione umana, nella sua limitatezza, può sbagliare e necessita della guida portante dalla Rivelazione (ivi, pp. 206-207). Spinoza, al contrario, vede nella legge mosaica un complesso di prescrizioni cerimoniali, estranee alla razionalità della Legge divina (*Tractatus*, ed. cit., p. 62; pp. 69 sgg.). Siamo evidentemente in presenza di quel fenomeno di lunga portata caratteristico dell'Occidente cristiano e precursore della modernità, che è la razionalizzazione della religione: precisamente il fenomeno combattuto da Strauss partendo dal proprio problema personale, l'assimilazionismo.

Si noti tuttavia, che questo problema "personale" mette in luce un problema ben altrimenti universale che ho segnalato sin dalla prima pagina del *Prologo* a questo testo: *l'Occidente mette in gioco la credibilità dell'ideologia che lo fonda come punto d'arrivo della storia planetaria, precisamente nella capacità -ovvero nel fallimento- di assimilare altri popoli e culture al proprio universalismo* e al suo contingente manifestarsi come democrazia liberale. *Il fallimento in questo processo sarebbe qualcosa i cui esiti sarebbero difficilmente contenibili, perché metterebbe in discussione la nostra stessa possibilità di essere "occidentali"*, prospettando l'ipotesi di un'implosione delle ideologie che regolano le forme della nostra organizzazione sociale, e il loro stesso orizzonte.

Strauss tuttavia coglie l'occasione per sottolineare come, nella discussione sull'eternità del mondo, Maimonide si leghi alla dottrina platonica della creazione da una materia coeterna ad opera di un Demiurgo (ivi, p. 212); ciò che a mio avviso è una forzatura, perché Maimonide si limita a citarla come alternativa all'ipotesi aristotelica, per giunta evocata dallo stesso Aristotele; come tutti sanno, e come ho ricordato sopra, Maimonide si riaggancia viceversa al Neoplatonismo in generale, in particolare a quello islamico, nella dottrina della creazione per emanazione dalla sorgente divina. Questa dottrina è regolarmente ignorata da Strauss, forse -sia consentito il personale sospetto- perché scomoda fonte di tutte le eterodosie a fondamento panenteista; fonte inoltre di quella Qabbalah che Strauss, pur nel più grande rispetto dell'opera di Scholem -peraltro "razionalizzatore" del fenomeno se si tien conto della critica di Idel della quale ho riferito a pag. 374 in n. 234- guardò sempre con sospetto (cfr. la corrispondenza con Scholem in *G.S.*, Bd. 3) Senza contare che dalla Qabbalah emersero i movimenti antinomisti di Sabbatai Tsevi e di Franck, con tutte le loro compromissioni con l'Islam e col Cristianesimo: quanto di più estraneo alla prospettiva di Strauss.

D'altronde, la dottrina della Profezia di Maimonide, come i suoi antecedenti islamici che abbiamo ampiamente visitato, è rigorosamente neoplatonica, fondata sul ruolo che l'Intelletto Agente andò assumendo gradatamente nei commentatori aristotelici citati nel precedente capitolo. "Neoplatonismo" come progressivo adattamento religioso dell'aristotelismo: questo il pensiero dominante nel Medioevo filosofico/religioso dei tre monoteismi. Questo il fondamento del grandioso ordine unitario cosmo/antropologico espresso dal Medioevo.

Il fondamento della Profezia, che implica necessariamente -come, del resto, anche l'allegoria- una compenetrazione di Immaginazione e Ragione (introdotta già a proposito di Oetinger come stato originario perduto con la caduta, il solo che consente l'intuizione *oltre* la Ragione) è precisamente ciò che viene messo in dubbio con la scissione delle due facoltà (*G.S.*, Bd. 1 p. 223) da parte di Spinoza, che infatti respinge anche l'interpretazione allegorica delle Scritture. Si tratta di una posizione tipica del Razionalismo, che Strauss riconduce alla svolta cartesiana (ivi, p. 224); una svolta che va ben oltre il Razionalismo classico di Aristotele, un pensatore "concreto", ben aperto nei confronti del ruolo dell'entimema e della retorica. Qui si affaccia dunque qualcosa di nuovo, le cui conseguenze negative sulla nostra attuale cultura ho già ricordato più volte e tornerò a ricordare a proposito del Razionalismo scientifico.

Sugli equivoci sviluppi di quest'ultimo Strauss ha sempre insistito, e perciò non perde l'occasione per segnalare (p. 229) che l'Illuminismo manifesta il desiderio di procedere senza alcun limite sul piano della "dimostrabilità", un tratto ultrarazionalista che sarebbe contraddetto dallo stesso Aristotele, il quale affermò: *lógos d'arché ou lógos alla ti kreítton* (*Eth. Eud.*, 1248a, all'inizio di un'esposizione semplicemente straordinaria) cioè che la Ragione non può fondarsi su se stessa, ma su qualcosa che è al di là di lei.

Nella critica del Razionalismo scientifico che ne consegue, Strauss nota dunque il principale errore di prospettiva che prende corpo con la svolta cartesiana: la pretesa di giungere a una "verità" che liberi per sempre l'uomo dal dubbio (ivi, pp. 233-234). Il non certo viene così a identificarsi col falso (p. 236) e da ciò consegue la critica di Spinoza alla Profezia (ivi). Vero e falso si identificano con veglia e sogno (p. 237) ciò che ricorda l'ironia di Hobbes sull'illusorietà della visione divina nel sogno, dalla quale nasce la Profezia.

Qui però c'è una frase che rivela la distorsione prospettica di cui soffre Strauss, e che, a mio avviso, fa da sfondo a una ricostruzione non condivisibile della storia del pensiero: "Tra la critica del rinnegato Spinoza e la lezione del fedele Giudeo Maimonide, c'è la rifondazione della scienza ad opera del cattolico Descartes". Una frase a mio avviso del tutto gratuita perché non si capisce -né lo spiega Strauss- in qual modo l'esser cattolico di Cartesio abbia influito nel determinare con lui la nascita del Razionalismo scientifico. Strauss, per vero, abbozza una giustificazione, ma per nulla convincente e pertinente, legata alla distinzione tra sogno veridico e non veridico nella *Summa theologiae*, IIa, IIæ, q. 172, oltretutto a Calvino e Des Marets che cattolici non sono, una distinzione che peraltro si trova già in Macrobio e che affonda le proprie radici nella più antica oniromanzia. A questa distinzione Strauss contrappone la "naturalità" del fenomeno Profetico aperto ad ogni uomo, espressa da Maimonide, ma anche dalla speculazione islamica, circa la quale non fa cenno alle possibili derive ereticali di questa dottrina, derivate legate al "naturale" rapporto tra umano e divino (cfr. pp. 238-239).

La fissazione di un termine per la Profezia come argine al suo presentarsi improvviso, fu indispensabile alla nascente ortodossia romana, ma non è meno indispensabile a qualunque "ortodossia"; laddove il suo ripresentarsi fuori del canone fu causa sempre ed ovunque di quella eversione sociale che è all'opposto della filosofia politica di Strauss: non per nulla, Maimonide rimase sospetto ai Rabbini. Una citazione come quella sopra riportata, non soltanto non pertinente, ma controproducente ai fini stessi di Strauss, appare quindi il tornasole di un pregiudizio.

Un problema analogo si apre subito dopo in rapporto alla giustificazione dei miracoli in Maimonide e in Spinoza (pp. 239-247). Se, per Spinoza, il miracolo altro non è che l'interpretazione umana di un evento non altrimenti comprensibile, per Maimonide viceversa è testimonianza di un intervento volontario di Dio che interrompe il succedersi "naturale" degli eventi. Il contrasto ricalca una disputa che abbiamo visto delinearci nel Cristianesimo tra il XII e il XIII secolo (cfr. *supra*, pp. 268-269) tra aristotelismo e Neoplatonismo; il problema risiede, nota Strauss a p. 242, nel diverso posizionamento nei confronti della fisica aristotelica. La Creazione, in Maimonide, rientra per l'appunto nell'ambito del miracolo, e, più in generale, il miracolo rientra nell'operare di un Dio che ha cura dell'uomo (p. 243). In questo senso esso si lega però alla dottrina della Profezia come opera dell'Intelletto Agente; e poiché la dottrina della Profezia occupa un posto rilevante ne *La guida dei perplessi* (Parte II, Capp. XXXII-XLVIII) sarà necessario tornarvi in seguito.

Strauss esamina poi il contrasto tra la dottrina di Spinoza e quella di Calvino, che respinge la sufficienza del *lumen naturæ* e fonda la religione nella Scrittura quale sola via alla conoscenza del vero Dio, una conoscenza che non è "sapere" che Egli esiste, ma è servirLo e onorarLo, richiamandosi alla testimonianza interiore dello Spirito Santo. Il riconoscimento dell'operare di Dio nel mondo non è raggiungimento ascetico, ma affermazione della fede. Nonostante le loro diverse posizioni, Maimonide e Calvino concordano su un aspetto che appare capovolto in Spinoza: la religione non spiega l'usuale -l'ordine della natura- ma l'insolito, il miracolo, opera di Dio che, per Calvino, si legge quotidianamente nei continui mutamenti della natura.

In questo diverso posizionamento di Spinoza, Strauss legge un'eredità dell'Epicureismo, che rappresenta un'opposizione alla concezione giudaica di Dio, ed è "più o meno strettamente legata" (p. 265) a quella del Cristianesimo, volta alla tranquillità e alla consolazione dell'uomo. E aggiunge (ivi): l'interesse al miglioramento e alla sicurezza della vita deve essere considerato come caratteristica dell'Illuminismo. Spinoza diviene così un nodo fondamentale di uno sviluppo tutto occidentale/cristiano che conduce, tramite l'Illuminismo, alla modernità.

Tanto Spinoza quanto Hobbes si collegano quindi alla tradizione epicurea, con una differenza: Hobbes insegue l'antico ideale con il continuo e progressivo dominio sulla natura, quindi con la scienza intesa come fondamento della tecnica; Spinoza è più vicino all'antico Epicureismo in quanto vede nella conoscenza in sé il fondamento della serenità (pp. 267-268). In questa sua affermazione, Strauss trova conforto nelle parole stesse con le quali Spinoza apre la *Prefazione* al suo trattato.

La dottrina dello Stato di Spinoza è fondata sul diritto di natura, il cui radicamento in una metafisica neoplatonica conduce, come già accennato, all'accettazione del ruolo delle passioni, quindi alla considerazione dell'uomo *quale esso è*, quindi non come *dovrebbe* essere. Di conseguenza, Spinoza si muove sul piano del realismo politico. In un passaggio alquanto complesso (p. 285) Strauss vede nel realismo politico di Spinoza un preannuncio delle posizioni anti-idealistiche e anti-ideologiche maturate nel XIX secolo borghese, quindi, di fatto, una ostilità nei confronti dell'Utopia che sarebbe "nel fondamento nient'altro che ostilità contro la religione", in quanto anch'essa fondata nel desiderio. Nel proprio realismo, Spinoza ritiene quindi la politica indipendente dalla speculazione teorica; al contrario, è quest'ultima che deve tener conto della *realtà* di quella. Ecco dunque, secondo Strauss, l'eredità di Machiavelli; in tal modo viene a stabilirsi, secondo lui, quella continuità Machiavelli→Hobbes→Spinoza, che, dal nodo di Spinoza, stabilisce il punto di partenza per il Moderno; anche se, come si vedrà in seguito, il punto di partenza verso lo Stato moderno va situato in Hobbes,

Spinoza costituendo più che altro il luogo culturale dal quale parte il problema personale di Strauss, il timore dell'assimilazione. I due percorsi si sovrappongono rendendo alquanto tortuosa la via intrapresa da Strauss.

Più interessante è però un'osservazione di Strauss a p. 287: Spinoza non combatte l'Utopia in nome della politica, ma della filosofia. Spinoza sa che il politico non se ne cura, quindi neppure il lettore del suo trattato, in quanto politico. Tuttavia egli si preoccupa di metterlo in guardia, non come Machiavelli che ritiene l'Utopia pericolosa, ma perché essa è risibile, perciò è vergogna per un filosofo. Questa osservazione mi sembra importante perché richiama il contrasto tra filosofia e Rivelazione, quel contrasto che Strauss pone tra "Atene" e "Gerusalemme", in modo assai più generale di quanto egli non faccia: è il contrasto che ho più volte ricordato tra Razionalismo classico e il messaggio neotestamentario, ovvero l'Islam. L'assiologia, cheché ne pensi Taubes, non riguarda soltanto il Giudaismo, è un problema più generale che trova espressione nei tre monoteismi e nelle infinite loro eterodossie e che si pone al pensiero sin da quando dal concetto di *ius* nacque quello di *iustitia*; anche se non si pone al cattivo pensiero che si ferma alla datità.

Tuttavia, non mi sembra certo che questa sia la posizione di Spinoza, del quale è certa soltanto la denuncia del danno sociale che deriva dalla pretesa di fondare in terra l'Utopia a tutto tondo come nelle sette apocalittico/rivoluzionarie che scatenano guerre religiose (*Tractatus*, ed. cit. p. 199; 220; 222-223; 225). Il problema di Spinoza è di assicurare a ciascuno il diritto di pensare ciò che crede, salvo esercitare tale diritto nell'ambito della ragionevolezza fondata sulla religiosità naturale. Tanto Spinoza quanto Hobbes, vedono lo scopo essenziale della società umana nell'autoconservazione; ma mentre Hobbes vede nello Stato il rimedio per superare la ferinità dello stato di natura regolato dalla violenza reciproca e dalla sete di dominio connaturate all'uomo; Spinoza vede nel potere connaturato all'individuo una parcella (non necessariamente eguale per tutti) del potere divino, di un Dio che è fonte di ogni potere e diritto, dei quali partecipano in modo diverso tutte le manifestazioni della natura.

Ne consegue un "realistico" prevalere delle passioni della massa sulla ragione dei saggi: cfr. al riguardo la p. 193 del *Tractatus* relativa alla dottrina "democratica" del trasferimento del potere individuale a un *leader* che assomma così la quantità dei poteri individuali che gli vengono conferiti. Spinoza fonda la razionalità dello Stato su questa dottrina del potere collettivo, e notava Strauss che questo significa fondare il potere dello Stato sugli interessi privati della borghesia. La notazione è fondata, resta da vedere se Strauss ha qualcosa di meglio da suggerire, in base all'esperienza, rispetto allo Stato liberal-democratico.

Con questa premessa, Strauss torna sulla dottrina che Spinoza espone nel Cap. V del *Tractatus*: la religione risulta più forte della Ragione nel convincere le masse, perciò le sue prescrizioni sono fondamentali affinché il popolo superstizioso contribuisca al bene della società. Si noti bene: ciò non sta a significare, per Spinoza, l'ingannevolezza della religione: sta soltanto a testimoniare la sua maggior forza persuasiva in direzione della medesima verità. Per Spinoza la religione ha, nel giudizio di Strauss, un posto intermedio tra superstizione e Ragione; un giudizio che non mi sento di condividere. Mi sembra piuttosto che la religione, che per Spinoza è una sorta di Cristianesimo razionalizzato, sia "vera" perché coincide con la Ragione.

Come abbiamo visto nel precedente capitolo, il problema della "precedenza" tra religione e Ragione -se la prima sia giustificata dalla seconda o viceversa- ha lungamente occupato il pensiero islamico, che lo risolse in modo opposto rispetto a Spinoza: ma Spinoza non è certamente "religioso" nel senso che la parola ha per una religione positiva. Altrettanto certamente Leo Strauss aborre l'idea di una religione trasversale dei cuori, quale si elaborò a partire dallo Spiritualismo riformato; per lui, che si dichiara filosofo e non religioso, la religione sembra, all'opposto, un indispensabile *instrumentum regni* per trasformare in comandamento per gli "ilici" la verità che soltanto una schiera di eletti può raggiungere con il pensiero; un atteggiamento che lo porta a fraintendere, come ho già detto e mostrerò oltre, i filosofi islamici. Tuttavia, se accettiamo le premesse della sua ricerca come appaiono evidenti dalla cronologia delle opere, e come ho riportato sulla scorta di Mc Allister, anche questo atteggiamento che viene definito "conservatore" del suo pensiero, sembra avere un'ulteriore e più radicale premessa: il timore di una possibile assimilazione che lo porta a criticare lo stesso Stato liberale. Più che non l'Occidente, sembra che sia lui, Strauss, a oscillare in un irrisolto e instabile rinvio tra la *sua* Atene e la *sua* Gerusalemme.

Nelle pagine conclusive, Strauss trova inoltre il modo di attaccare Spinoza ricollegandone la scelta religiosa al pregiudizio illuminista-storicista: qui si vede ancora una volta la "circolarità" del suo pensiero, per il quale tutte le argomentazioni, in qualunque direzione sviluppate, convergono in un unico bersaglio da colpire. Nel raffronto tra la lettera di Giacomo e quella di Paolo ai Romani, egli vede un parallelo del passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento, dalla devozione alla fede, dalla Legge di un popolo alla legge etica universale; e poiché questo è un evento storico contraddistinto da un prima e da un dopo, e Spinoza segue questo percorso di "superamento" in nome della razionalità, è evidente in lui, secondo Strauss, il pregiudizio illuminista-storicista del Progresso. Con ciò Spinoza è definitivamente ingabbiato in un percorso storico del pensiero....dall'anti-storicista Strauss. Né, credo, si può sottovalutare l'uso strumentale che vi si fa della lettera di Giacomo, la quale segna piuttosto il passaggio dalla verità-*epistème*, quella ricercata da Strauss, alla verità-testimonianza del messaggio neotestamentario, essenziale nel Cristianesimo e nel pensiero che ne discende (Kierkegaard) ma estraneo a Strauss.

Per proseguire lungo i percorsi di questa molteplice ricerca, mi sembra utile ora esaminare la critica di Strauss al pensiero politico moderno, così come esso si sviluppa dopo Spinoza; per farlo, però, non si può

ignorare il ruolo di Hobbes, che viene prima di Spinoza, ma temporalmente "dopo" nella ricerca di un percorso da parte di Strauss. In un successivo momento egli troverà inoltre un ulteriore precedente a monte di Hobbes, Machiavelli. Su quest'ultimo però non mi sembra necessario soffermarsi se non per sottolineare ciò che rileva Strauss: con Machiavelli inizia la nuova scienza politica *avalutativa*, che non s'indirizza più al raggiungimento di un fine, identificato con il Bene della società; al contrario, si concentra sull'efficacia dei mezzi da esaminare e mettere in opera per il raggiungimento di un fine sottratto alla valutazione etica.

I due fondamentali saggi su Hobbes, che coprono un periodo tra gli anni '30 e gli anni '60, più o meno come nel caso di Spinoza, sono raccolti nei *G.S.*, Bd. 3. Il secondo di essi porta come sottotitolo: *Contributo alla comprensione dell'Illuminismo*, un sottotitolo significativo di quanto s'è già detto sui percorsi di Strauss. Il primo, *Hobbes' politisches Wissenschaft in ihrer Genesis [1935-1965]* precisa inoltre nell'Introduzione del 1964 (pp. 9-10) che Strauss aveva ritenuto, all'inizio della propria ricerca, Hobbes il fondatore della moderna filosofia politica, e confessa ciò come un errore, perché l'approfondimento dello studio lo ha convinto che il vero fondatore fu Machiavelli; ma di ciò basti quanto sopra.

L'apertura del testo pone in fila una serie di considerazioni che a me paiono assai significative nella loro consequenzialità, e che meritano attenzione. La filosofia politica di Hobbes è la prima moderna, dalla quale dipendono le successive (p. 11); possiamo inoltre affermare che essa costituisce lo strato più profondo della coscienza moderna (p. 17). I principi che la fondano -nonostante il richiamo ad un ipotetico stato "di natura" iniziale dell'uomo- non provengono però dalle scienze naturali (e neppure, aggiungo, da una qualche fondatezza storica sulla realtà di questo presunto stato di natura): provengono dall'esperienza che noi abbiamo di noi stessi (p. 20). Il carattere psicologista del fondamento che conduce alla dottrina del contratto tra gli uomini è, del resto, evidentissimo nei primi 13 capitoli del *Leviatano* (cfr. Hobbes, *Leviathan*, ed. by R. Tuck, Cambridge Un. Press, 1996, pp. 13-90). Per Hobbes, la naturale e inesauribile avidità umana, che porta alla guerra di tutti contro tutti, generò una tale insicurezza per la propria vita da indurre gli uomini a stabilire un "contratto" sociale, fondando così lo Stato. Lo Stato, la vita associata, non rappresenta quindi una condizione naturale dell'uomo; esso è un fenomeno storicamente generato ed è una costruzione artificiale.

Lo Stato che si genera da un simile contratto, è concepito al fine di garantire la sicurezza; come tale ad esso è conferito il potere di tutti i suoi membri, un potere che diviene assoluto, un Leviatano che sottomette gli arroganti. Lo Stato, dice Hobbes nella sua Introduzione al *Leviathan* è un "uomo artificiale", una sorta di *Macranthropo* meccanico; ed è necessario perché gli uomini, per loro natura eguali tra loro e portatori di eguali diritti, tendono alla reciproca sopraffazione, perché la natura dell'uomo è tale che egli prende in considerazione il rapporto con l'altro soltanto nella logica dell'asservimento (Cap. XIII). Si noti che questo è esattamente il rapporto che il razionalista Cartesio istituisce tra l'uomo e la natura, rapporto al quale si connette la concezione del Progresso come progressiva conquista del dominio su di essa, tramite lo sviluppo della tecnica.

Un simile patto, un simile conferimento dei diritti individuali, un simile Stato, si rendono dunque necessari perché l'uomo è, per sua natura, malvagio. Che l'uomo sia per sua natura malvagio (*böse*) lo afferma e lo pone in corsivo Strauss (p. 26); questa sottolineatura mi sembra significativa di un suo intervento che è soltanto in parte giustificato. Infatti Hobbes non dice che l'uomo è "malvagio"; per Hobbes l'uomo è quel che è (o meglio, quello che lui pensa che sia, nel suo psicologismo che svela una metafisica materialista). L'uomo è infatti per Hobbes non diverso dall'animale, a sua volta meccanicisticamente concepito come un automa (l'automa è il mito del XVII-XVIII secolo) epperò, contrariamente all'animale, è dotato di un appetito insaziabile. "Malvagio" lo dice e lo ripete (p. 27) Strauss; ma l'attributo non è senza significato, perché implica un modello rispetto al quale il "malvagio" si pone come alterità.

In altre parole: la concezione dello Stato di Hobbes è quella di un organismo il più adeguato possibile alla "realtà" di un uomo che è quel che è, al di là del giudizio etico; quella di Strauss (e di Socrate/Platone) è quella di un organismo che in tanto è pensabile in quanto i suoi componenti tendono ad adeguarsi ad un modello di uomo quale esso dovrebbe essere, *generando così la dicotomia buono/malvagio*. Una disputa inesauribile, dove però si configura da un lato lo Stato liberale, dall'altro si profila all'orizzonte l'ombra minacciosa dello Stato etico dagli esiti totalitari: lo Stato-allucinazione delle *Leggi* di Platone, dove si stabiliscono per legge anche le ore di sonno (*Leggi*, 807d-808b) e l'infanzia viene irreggimentata sin dalla culla al fine di garantire la perpetuità del sempre-eguale grazie alla coartazione di un pensiero troppo vivace (ivi, 808d).

Questa pagina di Strauss mette tuttavia bene in luce il nodo della sua critica allo Stato liberale, che si attorce attorno ad una disputa di fatto inesauribile, come si diceva sopra. La disputa riguarda la responsabilità dell'uomo nei confronti delle proprie azioni: l'uomo di Strauss non è un animale incolpevole (*kein* [corsivo suo] *unschuldiges Tier* ist, p. 27) che possa demandare la ragione dei propri comportamenti a una propria presunta "natura". Da questa sua presa di posizione si intravede dunque il senso del contrasto: per Hobbes la costruzione della civiltà, con i suoi giudizi di valore, è storica, e *perciò* artificiale; per Strauss la sua storicità, il suo essersi avverata, dimostra la sua "verità" come già da sempre inscritta nella "natura" dell'uomo. *Si propone dunque qui il tema della Legge* (rivelata o raggiunta con la Ragione) *come barriera al Relativismo etico* che discende, nello Stato liberale, da una concezione meramente pattuaria delle leggi, affidate all'arbitrio della contrattazione individuale.

Si tratta di stabilire se l'uomo possa disporre liberamente di se stesso, o se in lui sia inscritta una legge costituita dalla sua "natura". Si notino allora gli opposti significati che questa parola assume come realtà

deresponsabilizzante, ovvero responsabilizzante, nei confronti del comportamento dell'uomo. Nel primo caso la "natura" diviene il meccanismo che regola l'automa; nel secondo, la Legge che regola il cosmo e alla quale l'uomo, *nella sua libertà*, deve adeguarsi. Per inciso, questa è la concezione di ordine che regola la grandiosa costruzione cosmica del Neoplatonismo medievale, una visione dalla quale peraltro Strauss si tiene ben lontano, a mio avviso *precisamente per la natura non universalistica* del problema che lo assilla sin dagli esordi.

Avvicinarsi a questa problematica avrebbe significato inoltre entrare in quella disputa tra "spirito" e "lettera" di una Legge mal definibile sul piano positivo, disputa che caratterizza l'occidente cristianizzato: laddove la Legge cui pensa Strauss è una Legge -rivelata o meno- disquisibile soltanto sul piano giuridico-interpretativo ancorato comunque alla lettera (nel caso di una Legge rivelata) oppure sul piano meramente logico-dimostrativo (nel caso di una Legge attinta filosoficamente). Estranea alla sua prospettiva razionalista è infatti l'apertura illuminante dell'intuizione fondata su un terzo concetto di "natura", quello neoplatonico di trasparenza del divino nel quale l'anima si ri-conosce, che sorregge il pensiero del Romanticismo e il particolare ruolo da questo attribuito alla creazione artistico/poetica. Si tratta qui di un'accezione assai significativa di quel Proteo che è la "natura", perché apre all'ipotesi di un sempre-eguale che tuttavia, nelle infinite possibilità della sua lettura, apre ad un sempre-nuovo non arbitrario, in quanto *rinnovamento* fondato sulla trascendente presenza dell'Altro, eternamente intraducibile nell'immanenza. Un concetto che illumina il fondamento della religiosità dei Profeti e l'ipotesi di una ripetitività della Profezia.

Tornando alla lettura del testo di Strauss, si nota come l'analisi del fondamento del pensiero di Hobbes sia volta al fine preciso di metterne in evidenza la dubbiosità degli esiti. Strauss nota le oscillazioni di Hobbes tra il volgersi alla lezione della storia, onde ricavarne quei lumi per la politica che non possono venirgli dalle costruzioni dei filosofi che Hobbes critica insieme alle norme della Rivelazione (cfr. il Cap. XLVI del *Leviathan* dal titolo assai significativo: *Of Darknesse of Vain Philosophy and Fabulous Traditions*) e una storia che si fa insensata a causa della nuova costruzione "scientifica" della politica. Nota infatti Strauss (*G.S.*, Bd. 3, p. 115) che l'obbiettivo della storia, delineato con i mezzi della filosofia tradizionale, vien rimosso dalla nuova scienza politica, cosicché la storia -il modello al quale si era rivolto Hobbes contro le geometriche trame della filosofia- torna alla propria filosofica insensatezza.

Strauss ha qui evidentemente di mira l'abolizione del contenuto assiologico della storia stessa, ma la critica di Hobbes alla storia (cfr. *Leviathan*, Cap. VII) non sembra di questo genere: essa è rivolta più che altro all'impossibilità di conoscere l'oggettiva realtà degli eventi accaduti, che gli storici tramandano attraverso le proprie interpretazioni al fine di intravederne un possibile "senso". Perciò appare un po' forzata l'interpretazione di Strauss (pp. 116-117) che vede contraddittorietà nei fondamenti stessi del pensiero di Hobbes, anche perché non v'è dubbio che questi legga la storia attraverso le lenti di una propria metafisica, destituendo di fatto la possibilità di usarla come critica alle costruzioni teoriche dei filosofi. In altre parole: la critica di Strauss ha una sua validità ma l'obbiettivo di Strauss travalica questa validità, essendo rivolto a criticare essenzialmente la scomparsa dell'assiologia.

Assolutamente a-storica è certamente, in Hobbes, l'assunzione del preteso stato iniziale di guerra di tutti contro tutti (p. 121); ma la critica vera e finale di Strauss (pp. 125-126) è questa: se l'ordine della società non discende da un ordine trascendente ma si fonda sulla volontà dell'uomo, esso non ha quindi fondamento filosofico, e l'uomo si pone a misura dei propri ordinamenti con uno sguardo che si volge da una storia atopica a quella reale, facendo così della storia la progressiva instaurazione di un proprio ordine, ciò che rende l'ipotizzato disordine iniziale un ordine difettoso, una barbarie rispetto alla quale la storia è un percorso definibile come Progresso. Ciò implica quindi la possibilità di ulteriore progresso e i limiti dell'umanità divengono continuamente superabili in assenza di un ordine trascendente, il quale sia esso, e soltanto esso, ad assegnare un posto all'umanità nel cosmo. L'uomo si libera quindi dell'autorità del proprio passato, la storia diviene critica storica e la filosofia si storicizza. Strauss sente forte l'impulso a richiamarsi a Condorcet (p. 126 in n. 85) e sottolinea l'assenza di un ordine trascendente in grado di indirizzare la ragione umana, che perde così il proprio stesso fondamento. La sua critica mostra lucidamente *l'abissale mancanza di fondamento del Moderno*, l'irragionevole tentativo della Ragione (umana) di fondarsi su se stessa.

C'è veramente in questo, a mio avviso, una svolta storica del pensiero che giustifica il richiamo di Strauss all'Epicureismo: alla ricerca di un Vero inattuabile fa seguito la rinuncia autarchica alla ricerca stessa e l'inizio di un rapporto meramente acquisitivo nei confronti dell'universo. La scelta di Strauss di collocare una linea ideale tra Machiavelli, Cartesio e Hobbes, è suggestiva e convincente. Il presunto "stato di natura" di Hobbes appare allora come la proiezione, in una pseudostoria, del nuovo atteggiamento psicologico.

Tutto ciò significa anche (p. 127) abbandonare vecchie norme ritenute inapplicabili per nuove norme di più concreto utilizzo, passare cioè da norme religioso/filosofiche ad altre "scientifiche": salvo però il fatto che la possibilità del Progresso che ne deriva si fonda sulla pseudoscientificità dell'iniziale "stato di natura"; detto più chiaramente: *su un mito*.

Su questo fondamento mitico, o se vogliamo, su questa mancanza di fondamento razionale del Moderno e del Razionalismo scientifico (contro il quale Strauss invoca un ritorno al Razionalismo classico) ho già fatto cenni nel testo e tornerò a farne altri, in particolare sullo Scientismo. Qui mi preme soltanto ricordare che un mito, allorché cessa di essere espressione simbolica di una tensione utopica e pretende di trasformarsi in raggiungimento della Ragione, non è più un mito, ma *un'ideologia*. Ideologia ho definito perciò l'Occidente con

la maiuscola (distinguendolo da quello reale e geografico con la minuscola) e, come ideologia, lo ritengo cosa transeunte. Per questa ragione, sin dall'ultima Appendice ho dedicato attenzione alla radicale critica di Strauss anche se non sono affatto convinto delle sue ricette platoniche, e, men che mai, dalla sua ricostruzione artificiosa del pensiero medievale.

In nome di una Ragione a buon mercato -più vicina al banale che al razionale- Hobbes fonda il proprio mito su una genesi naturale dell'uomo dalla natura (ricordando in ciò Lucrezio, non per caso oggetto di studio da parte di Strauss) alle cui leggi l'uomo deve attenersi perché esse sono espressione dell'onnipotenza di Dio (p. 143). Con ciò egli fa *tabula rasa* non soltanto della Creazione, ma anche, ovviamente, della Profezia, che non manca di criticare esplicitamente (cfr. *supra*). Ciò che più conta però, è che in tal modo egli crea un "prima" come livello zero della civiltà, rispetto al quale il "dopo" è il risultato di un movimento storico *in progress*, del quale non è ipotizzabile il limite. La mancanza di un riferimento dialettico iniziale in un Assoluto col quale confrontarsi, rende infatti il moto della storia aperto *all'arbitrio di una scelta umana incondizionata, ma per ciò stesso, priva di senso*: e questo, come ho spesso sottolineato con particolare riferimento all'arte, è il volto più evidente di un Moderno che inizia a scoprire *l'irrazionalità del proprio Razionalismo*, e la deriva conseguente alla sua mancanza di ancoraggio. Per inciso, ne è anche testimonianza lo stato confusionale di un Occidente che, dinnanzi ai grandi movimenti planetari, umani, culturali ed economici con i quali si è aperto il XXI secolo, stenta a definire la propria identità.

Sul piano della scienza politica, che prende il posto dell'antica filosofia politica, l'innovazione di Hobbes è rilevante, perché, come nota Strauss a p. 149, segna il passaggio a una concezione dello Stato come costruzione *artificiale* a partire dal diritto *naturale* dell'individuo; uno Stato che non prevede, in quanto artificiale, alcun *dovere* naturale; scomparso per conseguenza l'ipotetico *ordine naturale* che si richiami alla *Legge naturale* (divina) la costruzione dello Stato perde ogni riferimento al passato e diviene libera costruzione del futuro.

Il cambiamento di prospettiva di Hobbes vuol costituire il passaggio della scienza politica dallo studio filosofico dell'uomo quale dovrebbe essere, alla constatazione storica dell'uomo quale esso è, ciò che giustifica l'ingresso nella scienza politica dell'imprescindibile realtà delle passioni, un argomento che abbiamo visto centrale in Spinoza. Ciò comporta un'attenzione particolare all'*Etica* e alla *Politica* di Aristotele, e, parimenti, alla sua *Retorica* (pp. 150-151). Ciò costituisce un tratto di notevole realismo politico, se si considera la critica che Aristotele muove alle geometriche costruzioni socratico-platoniche della *Repubblica* e delle *Leggi*, quali matrici di uno Stato non soltanto oppressivo e invivibile, ma in primo luogo irrealistico e insensato già in ipotesi (*Politica*, libro B).

Tuttavia Strauss non sottolinea tale passaggio nella sua ragionevolezza, e si limita a proseguire nell'analisi delle incongruenze di Hobbes, alcune, per verità, alquanto tirate per i capelli (cfr. p. 159). Ciò che appare chiaro nella critica che egli muove a Hobbes circa la sua incomprendimento di Platone, è comunque la scelta di Strauss per l'astratto modello platonico, e il suo declassare l'approccio aristotelico a mera descrizione della prassi delle repubbliche greche. Dico questo perché, per il resto, è giusto vedere in Aristotele non soltanto la confutazione, ma anche il proseguimento e il completamento della critica di Platone ai Sofisti. Platone infatti, a partire dalle parole, intendeva mostrare, tramite la dialettica, la contraddittorietà del loro uso da parte dei Sofisti. In ciò egli inseguiva una verità come adeguamento della parola alla cosa (fondamento della negazione del pensiero mitico) ancorata alla dottrina delle Idee; una dottrina che è, sì, criticata da Aristotele, ma nell'ambito di un'operazione che consolida l'aggancio della parola alla cosa, grazie all'equazione che egli stabilisce tra la struttura del cosmo, della logica -cioè del ragionamento razionale- e della sintassi del discorso. Non esiste dunque un contrasto filosofico di indirizzo tra Platone e Aristotele; il contrasto, che c'è ed è radicale, è *politico*. È il contrasto tra una costruzione atopica cui giunge l'astratta propensione platonica a geometrizzare una costruzione ideologica antidemocratica, e il realismo di un attento osservatore degli uomini e della società, quale fu Aristotele. Un contrasto che si risolve nell'inseguimento del modello spartano da parte del primo, e nella lucida analisi del suo fallimento da parte del secondo. Un contrasto che trova eco nell'apertura di Aristotele ad una concezione non geometrica del reale, con la *valorizzazione del contenuto veritativo della retorica e dell'entimema*.

A Strauss però interessa essenzialmente l'aspetto *politico* dei due filosofi, e in ciò privilegia Platone per il ruolo determinante che ha per lui la politica nella vita del filosofo (pp. 168-169) così come ne privilegia l'ideologia, non tanto "conservatrice", quanto essenzialmente antidemocratica nella dicotomia antropologica tra sapienti e masse, un'ideologia che Strauss andrà inseguendo nella sua lettura della filosofia islamica, da al-Fârâbî ad Averroè.

Detto per inciso, una propensione antidemocratica egli andrà tentando di rintracciare anche nei suoi studi su Tuciddide (*The City and the Man*, cit. in Bibl. a p. 851; *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago and London, The Un. of Chicago Press, 1983) ove tende ad indicare la radice dei disastri di Atene nella sua deriva democratica, senza chiedersi né quali ragioni vi fossero dietro il movimento che da Atene si propaga alla Grecia nella grande guerra del Peloponneso, né quali e quante energie intellettuali prendessero sviluppo da quel movimento (basti pensare all'enorme dibattito politico sollevatosi a partire dai Sofisti, cui Platone voleva metter fine). Senza domandarsi, infine, se il massimo splendore della Grecia nel suo messaggio al mondo futuro, non

abbia avuto luogo nel successivo Ellenismo, grazie alle energie liberate e alla nuova visione universalistica assunta dalla sua cultura a seguito della politica di Alessandro.

Strauss cerca in Platone e in Tucidide gli ammiratori del regime spartano e guarda alla crisi dell'imperialismo ateniese con i loro occhi, senza notarne le debolezze nel provincialismo e nell'arcaicità che lo differenziano da quello romano, ben altrimenti propositivo e vincente, perché non è capace di guardare a Roma come fa Brague (*Il futuro dell'occidente*, trad. di A. Soldati e A.M. Lorusso, Intr. di A. Gnoli e F. Volpi, Milano, Bompiani, 2005). Non lo fa perché dovrebbe sottolineare il carattere propositivo e vincente dell'universalismo di una cultura aperta a tutti gli apporti, pronta a farli propri; e non può farlo perché precisamente da visioni universalistiche egli rifugge. Con ciò non intendo proporre una critica *ad hominem*, ma soltanto sottolineare che là dove la sua analisi giunge a risultati non sostenibili, ciò è dovuto alle premesse personali alle quali essa dovrebbe dare una risposta, come notava Mc Allister. Atene e Gerusalemme, i due poli della sua dialettica, sono proposti da lui nell'ambito di questo particolarismo, là dove Brague sostiene (p. 36) usando per giunta il corsivo, che l'Occidente è greco ed ebraico soltanto perché è innanzitutto romano, ha assimilato cioè l'altro-da-sé facendolo proprio in una universale visione. Qui è allora in discussione il concetto stesso di *pólis*, sul quale s'appunta viceversa l'analisi politica platonico-straussiana.

Tornando, dopo questo inciso, alla lettura straussiana di Hobbes, va sottolineata l'osservazione sul legame tra il modello di Hobbes e il metodo scientifico galileiano. Hobbes pensa a una visione politica che risulti vittoriosa sul piano dell'applicabilità, dunque la sua "scienza" è una pura tecnica che non s'interroga sullo scopo dello Stato (pp. 172-173). In altre parole, essa manca di radicalità, laddove Platone era partito dalla domanda fondamentale sul buono e sul giusto (p. 174). Al riguardo egli cita il passo della *Repubblica* (370a) nel quale Socrate introduce -col suo solito sistema eristico sul quale ho già detto quel che penso- la divisione sociale del lavoro nella chiusa comunità della *pólis* come cosa assolutamente ovvia sul piano antropologico. Sul significato di questo passo, si deve notare che in esso si fonda, del tutto *en passant*, quella struttura gerarchica cara a Platone il cui scopo è collocare ogni cittadino entro una cella dell'alveare costruito dal "filosofo", paralizzando quella continua tensione sociale generata dalla ricerca di ruolo da parte dell'individuo, che è il sale di ogni struttura dinamica, ma che per Platone è la radice della *stásis*. Platone e Strauss hanno orrore del mutamento come apertura sull'abisso del Nulla.

Su questo punto Strauss cita poi quel passo della *Repubblica* (472, c-e) che va seguito, a mio avviso, sino a 473e, nel quale Socrate, ponendo per l'appunto la necessità di uno Stato che approssimi al meglio la realizzazione della Giustizia (*dikaíosýne*) sostiene che innanzitutto sia necessario stabilire che cosa sia la Giustizia, per giungere infine a postulare, come conseguenza, la reggenza del "filosofo". Ora, poiché tutta la vicenda nasce (cfr. *G.S.*, Bd. 3, p. 174) dal problema socratico/platonico di superare l'ambiguità delle parole per ancorarle in una corrispondenza alla cosa, e poiché ciò avviene in funzione della polemica antisofistica di Platone e viene condotto col solito metodo eristico-diairetico, mi sembra opportuno notare che ci troviamo all'interno di un circolo chiuso che ci riconduce all'eterno problema, quello nel cui ambito il Razionalismo classico socratico-platonico soprattutto, ma anche aristotelico (fatte salve le aperture all'esperienza presenti in Aristotele), ha fondato un'immortale ideologia del dominio buona per tutte le stagioni.

Il nucleo di questa polemica è sempre quello di negare il concetto di una verità/testimonianza, che emergerà poi con l'irruzione del messaggio testamentario e che i Sofisti avevano tentato d'introdurre precisamente sottolineando l'ambiguità della parola, l'aspetto veritativo presente nella retorica, e la non aderenza della parola alla cosa; quei Sofisti dei quali amo ricordare ciò che scrisse Untersteiner: "I Sofisti coincidono in una concretezza antidealistica che non batte le vie dello Scetticismo, ma piuttosto quelle di un realismo e di un fenomenismo che non imbrigliano la realtà in uno schema dogmatico, perché, al contrario, *la lasciano fremere in tutte le sue antitesi* (corsivo mio) in tutta la sua tragicità, in tutta la spregiudicatezza imposta da una conoscibilità che desterà la gioia del vero.....resterà il merito dei Sofisti di aver concesso all'uomo vita, parola, pensieri umani" (*I Sofisti*, cit. in Bibl. a p. 778, p. 6).

Il concetto di "verità" in Socrate, è viceversa quello puntualizzato in *Menone*, 97e-98a: è l'*epistème* che prevale sulla *dóxa* anche quando questa è un'opinione "vera" che il politico può raggiungere (ivi, 99c) ma soltanto per intuizione: una conoscenza che Socrate svaluta come quella di "vati e Profeti che non hanno alcuna cognizione di ciò che dicono". Varrebbe la pena di confrontare tutto ciò con la saggezza e l'esperienza di Aristotele (*De divinatione per somnium*) dal quale la conoscenza Profetica non soltanto è affermata, ma attribuita *agli uomini semplici nonché alle nature melanconiche*: e i melanconici sono, per Aristotele, uomini intellettualmente eccellenti per capacità intuitive (*Problemata*, XXX, 953a, 10 sgg.; *Eth. Eud.*, 1248a-b,2: qui con preciso riferimento alla capacità di deliberare giustamente grazie a queste doti intuitive). Al riguardo vorrei anche ricordare quanto s'è già detto di Avicenna, per il quale la conoscenza intuitiva non è che un cortocircuitare i passaggi della logica, onde la struttura *razionale* del reale, viene afferrata per una via immediata. Il metodo socratico si rivela allora così come l'ho sempre definito: una via per ricondurre la Ragione alle proprie ragioni, un uso *autoritario* di quel metodo sofistico che era nato per mettere in dubbio l'autorità del punto di vista unico. Un uso che lo condurrà a quella morte giustificata nel *Critone*, della quale Strauss sottolinea più volte la coerenza etica (cfr. *SPPPPh.*, pp. 38-66 su *Apologia* e *Critone*, e i lunghi studi sulla figura di Socrate attraverso Platone, Senofonte e Aristofane) e che però, sul piano della *ragionevolezza*, ricorda tanto quella di Naphta nelle

ultime pagine de *La montagna incantata*: entrambe rispettabili, ma entrambe *testimonianze molto personali* al limite del demonico.

Tornando alla critica di Hobbes, Strauss prosegue per lunghe pagine con argomentazioni il cui senso è ormai chiaro; in particolare egli aggiunge il legame che si stabilisce tra Hobbes e Rousseau nel senso di una rottura con l'impostazione razionalistica del problema politico, con il che viene data via libera "alle passioni e all'immaginazione" (p. 182). Contro questa svolta, Strauss non soltanto non spiega come la razionalità possa governare una comunità umana ignorandone o vietandone le passioni e oscurandone le "immaginazioni", ma, nelle aggiunte al testo in inglese, ribadisce la sua scelta per un modello razionalisticamente perfetto e chiuso, salvo riportare le osservazioni di Aristotele nella sua *Politica*, relative all'impossibilità di una gestione che non sia fondata anche sull'attenzione al vicinato, cioè alla politica "estera", e sottolineare che questo problema si pone anche in Hobbes, e, dopo di lui, nella moderna filosofia politica, come afferma esplicitamente anche Kant (pp. 182-184).

Complessivamente, la differenza tra Platone e Hobbes consiste nel fatto che il primo distingue il "buono" dal necessario (privilegiando il primo) mentre Hobbes si volge soltanto al necessario, aprendo così la strada a un progressivo affermarsi del Relativismo; il primo guarda all'eterno, il secondo a un futuro da costruire. La mancanza di una gerarchia di rango nella natura umana (il mito dello stato di natura di Hobbes postula un'eguaglianza di natura al fondamento di uno Stato frutto di convenzione) fa della vita civile non un ordine agganciato a un "vero" immutabile, ma una costruzione progressiva infinita. Si genera così una lotta dello Spirito contro la natura; nell'uomo storico nulla è innato, tutto è acquisito e perciò trasformabile (pp. 185-190). La politica di Hobbes è segnata da questo dualismo conflittuale nei confronti della natura, sulla scorta del dualismo cartesiano. Il monismo della metafisica materialista implicito nello stato di natura postulato, viene così contraddetto dalla conseguente dottrina politica.

Con queste notazioni, Strauss consegue due risultati che gli stanno a cuore: mostrare in Hobbes, e nel suo "erede" Spinoza -"un naturalista più conseguente" (p. 191) nel suo pieno riconoscimento della realtà delle passioni- l'iniziatore della scienza politica moderna, e mostrarne al tempo stesso l'intrinseca contraddittorietà. La scienza politica moderna non ha dunque fondamento, precisamente per non aver voluto cercare quel modello di "Bene" oggetto della filosofia politica classica

Per quanto concerne il rapporto di Strauss con Hobbes è però importante esaminare anche l'altro grande saggio a lui dedicato negli anni '30, il cui titolo è assai significativo del percorso di pensiero che vi si intende delineare, e delle ragioni dell'interesse di Strauss per la filosofia medievale islamica e giudaica nel suo rapporto con la Legge dei Profeti: *Die Religionskritik des Hobbes. Ein Beitrag zum Verständnis der Aufklärung* (G.S., Bd. 3, pp. 267 sgg.). Gli obbiettivi sotto esame sono dunque due: la linea di sviluppo che da Hobbes conduce all'Illuminismo e alla moderna scienza politica (rifiutata da Strauss) e la critica del Razionalismo scientifico alla religione rivelata, che ne è la premessa.

Osserva Strauss che i fondatori delle moderne scienze naturali (basti pensare a Newton) furono tutt'altro che irreligiosi, e che la critica di Hobbes alla religione non sembra tanto legata al suo naturalismo, quanto piuttosto, e chiaramente, alla scienza politica da lui pensata. Con essa Hobbes introdusse una novità assoluta nel pensiero politico, che conduce direttamente al Moderno. L'osservazione fondamentale di Strauss, che mostra la profondità radicale della sua critica, è infatti questa: per parlare correttamente della moderna concezione dello Stato è necessaria una metafisica e una teologia sulla quale fondarla, perché ogni visione dell'uomo e dello Stato implica una visione -teistica o atea- che riguardi Dio e il mondo (p. 270). Tradotto in altre parole, ciò significa che il relativismo etico-religioso dello Stato moderno, non è un modello di per sé razionalmente imprescindibile, non è un ovvio postulato della Ragione che consegni "giustamente" la religione all'opinione privata, come può sembrare a una cultura *disattenta al fondamento*: esso è il risultato della revoca in dubbio della Rivelazione avvenuta a monte del suo sviluppo. Senza quella revoca in dubbio, la moderna scienza politica non avrebbe visto la luce.

Strauss attribuisce la virata del pensiero politico alle guerre di religione, che provocarono il rifiuto delle teologia politica e la necessità di una nuova fondazione della politica stessa. Questa osservazione appare ragionevole, ma solleva qualche interrogativo a chi assiste alla cronaca qualche decennio dopo la morte di Strauss: come mai secoli di stragi fraterne -altro che le nostre guerre limitate al XVI-XVII secolo!- non hanno mai indotto analoghe virate nel mondo islamico? La domanda è troppo alta perché io mi senta in condizione di avanzare un tentativo di risposta, ma mi sembra si possa riflettere su un differente rapporto tra la sfera divina e la Ragione umana, che certamente si fa più intimo quando un Dio decide di farsi uomo, un processo, questo, *molto* storico, perché la divinità di Cristo assunse contorni precisi col tempo, anche se nel tempo dei primordi. Il dubbio che così si solleva non è però fine a se stesso, perché induce a volgere uno sguardo meno *sourcilieux* al fenomeno gnostico e a tutte le eterodossie del Neoplatonismo cosiddetto "popolare", espressione di un'utopia forse iscritta nelle viscere di questo occidente figlio di Hermes.

Tornando a Hobbes, Strauss nota un parallelo tra le domande che si pose Socrate con il tramonto delle divinità greche, e quella che si pone a Hobbes per la caduta dell'autorità della Rivelazione: la critica della Rivelazione ha per lui la stessa valenza costitutiva che ebbe per Platone la critica ai Sofisti. Su questa critica di Hobbes, Strauss sviluppa un importante ragionamento (pp. 279, sgg.)

Hobbes, nota Strauss, separa la religione dalla filosofia tramite la distinzione tra la religione e la teologia, la quale ultima non è che un intreccio tra religione e filosofia greca, dunque pagana. Il risultato che ne consegue è del tutto inverosimile, e poiché la religione non può insegnare cose in contrasto con la Ragione, la sua vera lezione va recuperata con una critica razionale. In questo, sia detto per inciso, Hobbes non si differenzia dalle principali correnti di pensiero che si andavano sviluppando in occidente, alle quali fa capo anche Spinoza, a partire dal Libertinismo nella sua declinazione razionalista.

La Scrittura non può essere irrazionale, se mai è sovrarazionale; pertanto la sua letteralità va riveduta e interpretata là dove afferma cose che contraddicono la Ragione; se, viceversa, la contraddizione è interna a passi scritturali, essa deve essere eliminata ricorrendo alla Ragione.

Strauss si diffonde poi nell'analisi dei dettagli che qui sorvolo, per giungere ad affermare (p. 313) che Hobbes ha voluto fondare un ordine della società indipendente dalla Scrittura così come essa viene interpretata dalla teologia e dalla Chiesa. Il fatto che la sua critica si appunti essenzialmente contro il concetto di uno "Spirito" distinto dalla materia e contro l'esistenza del Male, mostra che il suo fondamento risiede nell'Epicureismo (p. 315) cioè in quel pensiero che, per la tradizione ebraico-cristiana, costituisce la negazione della Bibbia. Strauss (p. 318) sospetta Hobbes anche di Marcionismo, rifacendosi a Tertulliano che vide legami tra Marcione ed Epicuro (p. 318 nel testo e in n. 151). Aggiunge Strauss: Marcione e lo Gnosticismo furono avversi all'Antico Testamento (p. 319).

Qui si delinea un problema molto serio, che certamente riguarda il Razionalismo illuminista e post-illuminista e il moderno concetto di "diritto naturale" dell'uomo, nel quale, contrariamente a quanto avveniva con l'antico concetto di *legge* naturale, non v'è traccia di un *dovere*, altrettanto "naturale". Mi riferisco alla progressiva deresponsabilizzazione, caratteristica della cultura della marginalità, che tende a sottrarre l'uomo al peso delle proprie scelte, onerosa conseguenza della sua *libertà*. Scelte che comportano l'errore, quando non la propensione per il Male: ipotesi che viene allontanata nella metafisica dimensione di un Dio malvagio dagli Gnostici, o della società imperfetta dal Razionalismo illuminista e post-illuminista. Ora, non c'è dubbio che questa visione irrealistica dell'umano abbia un peso non trascurabile nell'accettazione del Relativismo etico della moderna scienza politica, ma la radice del Relativismo è da ricercarsi altrove, nella visione scienziata che destituisce di realtà tutto ciò che non è "scientificamente dimostrabile", confinandolo nel nulla ontologico dell'opinione personale.

Questa convinzione marcionita/illuminista di un Dio soltanto buono pone perciò Hobbes, secondo Strauss, nell'ambito delle tendenze sociniane; in effetti, le sue ipotesi sull'Aldilà e sulla vita eterna adombrano lo psychopannychismo. Di fatto, Hobbes si mostra convinto che la fede nella verità delle Scritture sia legata essenzialmente alla tradizione culturale, non essendovi possibilità di verificare, sia pure indirettamente, gli eventi asseverati (direttamente men che mai: sono infatti lontani e trascorsi). D'altra parte, Hobbes dubita che Dio possa aver mai "parlato"; Egli parla soltanto tramite la conoscenza umana di una morale "naturale", non certo con l'ispirazione, perché lo "Spirito" non esiste (Hobbes crede a una futura vita eterna soltanto in terra, e ritiene che una qualunque affermazione umana su un Dio inconcepibile non possa che essere insensata). Quanto ai "miracoli" e alle loro cause, essi sarebbero conoscibili con la Ragione naturale se ne conoscessimo le cause naturali.

Su questa metafisica materialista di Hobbes, Strauss sviluppa altre interessanti considerazioni. Intendere tutto nel solo ambito della materialità (anche lo Spirito ha un corpo "sottile", ipotesi, questa, notoriamente antica, e, lo ricordo, ben presente nella speculazione alchemica) significa intendere l'essere come "palpabilità" (primato del tatto come esperienza sensoria) e quindi essenzialmente come "resistenza". Per Hobbes, contrariamente a Cartesio, è autoevidente l'esistenza delle "cose in sé" indipendenti da noi e dalla nostra esperienza, e noi la sperimentiamo come contrasto. La nostra coscienza non è quindi indipendente dall'esistenza delle cose, qualche indipendenza la raggiunge soltanto nella memoria e nell'immaginazione. Dice Strauss: "l'irresistibile superiore potenza del mondo contrapposto nei confronti della nostra coscienza, è per Hobbes autoevidente" (p. 361). In questa potenza si fonda il materialismo e il determinismo, che discende dalla convinzione che l'uomo sia in potere di questo mondo che si oppone a noi. Di qui la visione di un onnipotente Dio materiale. Strauss ritiene che Hobbes sia partito dal materialismo mutuato dal dualismo cartesiano, per giungere ad un approdo nel Fenomenalismo. Hobbes, che nega la teologia razionale perché Dio è inconcepibile, vede nel mondo l'inconcepibile creazione di questo Dio inconcepibile, postulabile esclusivamente come Causa Prima. Il materialismo di Hobbes non è però l'origine della sua critica alla religione, esso è piuttosto conseguenza della elaborazione "scientifica" del concetto pre-scientifico di corpo. La natura di Hobbes non mostra una propria comprensibile razionalità, soltanto l'opera umana appare razionale. La filosofia di Hobbes, conclude Strauss (p. 366) è dunque una *filosofia della civilizzazione* e la civilizzazione è opera umana. C'è dunque una filosofia naturale e una filosofia civile, che si occupa del corpo *artificiale*, dello Stato, quest'ultima divisa in una dottrina dello stato di natura dell'uomo e in una dello Stato, che è *costruzione meramente umana*, nel senso che è svincolata dalla natura.

Qui Strauss conclude il proprio saggio traendone le conclusioni che ci si attendeva. Arte e natura sono correlate: l'arte (se vogliamo, l'artificio) è il fondamento del cambiamento, la natura lo è del cambiato. L'arte è dunque cambiamento della natura, ma nel concetto hobbesiano di una natura priva di razionalità evidente, l'arte non può essere (come l'alchimia, noto io) imitazione della natura: essa diviene quindi una invenzione arbitraria.

L'artefice sa quel che fa, ma questo "sapere" può essere inteso in modi diversi: per Socrate e Platone il suo "sapere" nasce però dalla contemplazione di un ordine che egli intende stabilire e "il sapere dell'artefice in tanto è eccellente in quanto la conoscenza della forma e dell'ordine grazie al quale e per il quale ogni cosa è quel che è, è autentica conoscenza" (p. 369).

Con questo rinvio al dialogo di Socrate con Callicle nel *Gorgia* si conclude dunque il saggio, cui val la pena di aggiungere alcune brevi considerazioni.

Questo delinearci di un rapporto, se non conflittuale quanto meno di appropriazione civilizzatrice, tra la *res cogitans* e la *res extensa* è alla radice del lungo viaggio del progresso tecnico che corre dal XVII secolo all'Illuminismo, e da questo ai nostri giorni, applicato ad un percorso infinito del sempre-eguale dalla scienza e dall'industria del XIX-XX secolo. L'Illuminismo, contro le cui ingenue proiezioni à la *Condorcet* si volge giustamente la critica di Strauss, pur nel suo autoinganno fu tuttavia qualcosa di molto più significativo, e, soprattutto, più complesso di quello schemino razionalista che forma il catechismo e il breviario di tanti intellettuali di carriera e di complemento che, tra *media* e politica, soffiano ancora nelle trombe stonate del Progresso.

L'Illuminismo, che comprese in sé i due diversi ma intricati volti degli "Illuministi" e degli "Illuminati", ebbe un fondamento spirituale che, al di là dell'ingenuità delle speranze e dei proclami, aveva di mira una complessità del progresso che, precisamente per le sue stesse radici, vedeva il progresso materiale procedere congiuntamente con quello spirituale. Il miraggio non erano soltanto le conquiste tecniche e le scoperte scientifiche, ma anche una nuova umanità: non si deve dimenticare che l'avvertita fine dell'*ancien régime* fu vissuta come l'attesa di una fine del mondo, ché tale era. Il fatto che noi abbiamo assistito per oltre due secoli ad un progresso tecnico-scientifico-economico che il più delirante degli utopisti non avrebbe saputo immaginare, mentre l'umanità dell'uomo non è certo migliorata, anzi, per misantropi e atrabiliari sembra perdere ogni giorno qualcosa del proprio antico patrimonio -in qualche caso, come nell'arte e nella sapienza artigianale, lo ha certamente perduto- è precisamente ciò che spinge ad uno sguardo disincantato sul mito della modernità.

Forse il punto da considerare, anche nella filosofia politica, è che l'uomo resta quel che è, e che un'iniezione di realismo dovrebbe far riflettere sull'esistenza di una "natura" intesa come limite che rende inevitabile il confronto. Lo avevo ricordato per l'arte con Adorno; lo avevo reso implicito sottolineando la tautologica perdita di senso di un progresso senza fine ma fine a se stesso (quello che, seguendo Strauss, prende corpo a partire da Hobbes). Forse è il caso di riflettervi anche per quanto riguarda la scienza politica, e Strauss è certamente una guida utile. La sua opera, a prescindere dagli abbagli, conseguenza delle distorsioni prospettiche, richiama alla durezza sommersa di ciò che permane sotto lo sciorinarsi di ciò che muta. Non per nulla l'ho definito un Eleata.

Natural Right and History (cit. in Bibl. a p. 851) è il testo nel quale Strauss riprende in modo organico la sua critica alla scienza politica moderna ripartendo da Hobbes, non senza aver esaminato prima il concetto di "diritto naturale" nella sua genesi storica, e aver posto il confronto con la filosofia politica classica. Si tratta di un lato molto significativo della visione matura complessiva che egli ha al riguardo.

Il testo è perciò diviso essenzialmente in tre parti: il concetto e la sua origine, il diritto naturale classico, il diritto naturale moderno. La prima parte è importante per un quadro riassuntivo esplicito e chiaro delle posizioni di Strauss nei confronti della società occidentale moderna; sin dalla Prefazione all'edizione del 1971 egli dichiara infatti la propria scelta per il diritto naturale classico e il rifiuto del Relativismo che caratterizza il moderno Occidente. Posizione semplice e chiara che segna la sua opera matura negli USA, e che giustifica l'attenzione rivolta dalla critica alla sua opera. Comunque si giudichi l'evidente crisi dell'attuale Occidente, e quale che sia la prognosi e l'eventuale terapia escogitata, sembra infatti evidente che la moderna società occidentale sia portatrice di un tratto culturale che la distingue sia dalle precedenti società espresse dall'Occidente, sia dalle contemporanee società non occidentali. Questo tratto è il Relativismo, termine con il quale si intende essenzialmente il Relativismo etico al quale si improntano sempre più le leggi del mondo occidentale; che poi questo sia un "progresso" destinato a segnare il futuro, un baluardo utopico sul quale immolarsi dinnanzi a un pianeta che esprime tendenze in contrasto, ovvero il tornasole della debolezza e della decadenza, è giudizio che resta aperto. Resta il fatto che il Relativismo etico è la nota distintiva della moderna società occidentale e che perciò è importante comprenderne il fondamento, eventualmente come assenza di fondamento, e quindi, a lungo termine, l'insostenibilità all'interno e l'imprononibilità all'esterno, dell'Occidente stesso.

Strauss apre il testo facendo riferimento ad un concetto assai comune e diffuso, quello cioè che una legge possa essere "giusta" o "ingiusta" nel giudizio del cittadino. Ciò significa, a suo avviso, che esiste in ciascuno di noi, implicito, un metro di giudizio indipendente dalla datità del diritto positivo; e tuttavia ciò non significa che la "giustizia" di una legge sia assicurata dalla sua accettazione -o, magari, pretesa- da parte dei cittadini. Altrimenti, egli dice (p. 3), in una società ove fosse accettato e praticato il cannibalismo "i principi del cannibalismo sarebbero altrettanto difendibili e corretti di quelli di una vita civile".

L'estremismo voluto di questo raffronto non può essere ignorato con un'alzata di spalle: Strauss è un pensatore che sa pensare con rigorosa consequenzialità, e l'estremo introdotto mostra già che *il Relativismo non è un pensiero conseguente, non ha fondamento perché non può essere pensato sino in fondo.*

Tuttavia l'affermazione apre vaste praterie sul pensiero di Strauss. Già il richiamo ad una società "civile" contrapposta a quella dei cannibali, mostra che per lui esiste una autoevidenza della "civiltà" legata a precisi valori e dettami etici; quali questi siano lo sappiamo già, sono quelli della Rivelazione e della filosofia socratico-platonica.

La Rivelazione è di certo un tratto forte nella legislazione sociale, resta però il fatto che nulla è autoevidente o esente da lettura (per i cabbalisti sarebbero esistite 600.000 versioni della Torah) e che l'Islam ha una Rivelazione diversa, resa ancor più diversa, ed estranea all'occidente, dalla tradizione giuridica aggiuntale con *ahâdîth* e Sunnah (cfr. capp. precedenti) a fondamento di una "civiltà" (come è giusto definirla) che cozza radicalmente con la concezione occidentale dei diritti umani. Quanto alla filosofia, è noto che essa è l'arte di porre domande, più che non di dare risposte sul piano positivo.

Ciò significa che sul piano obbiettivo, la nozione di diritto naturale è tanto attraente quanto vaga e inubicabile -la sua evidenza somiglia a quella di un miraggio- ciò che fa sì che essa venga di fatto ricondotta da Strauss, se non esplicitamente quanto meno implicitamente, come polo non troppo occulto di riferimento, al suo piano soggettivo che si colloca in qualche luogo di un percorso che rinvia ad "Atene" o a "Gerusalemme", di fatto all'incontro-scontro tra Platone e Mosè. Viene così ristretta l'ampiezza di un problema che ha radici nella più generale dialettica di storia e utopia, sulla cui genesi ho fatto cenno dell'App. alla V ed.; a un mito del quale le Rivelazioni sono espressione, coscienza di un'esigenza di cambiamento del mondo, dunque motori di un divenire storico, non colonne che chiudono il *finis terræ*.

La possibilità di comprenderne un tale ruolo è certamente lontana da Strauss, per il motivo che egli nega la storicità del pensiero, una negazione che a me sembra un'indebita estrapolazione del suo giusto rifiuto dello Storicismo. Egli si attesta quindi -platonicamente, ma forse più ancora socraticamente- su una assolutezza della Ragione che lo porta ad affermare due cose (p. 9). La prima è che non ci può essere diritto naturale senza principi immutabili di giustizia, che non si possono fondare sul mutevole consenso sociale nel corso della storia. La seconda è che, essendo il diritto naturale un attingimento razionale, che presuppone dunque un'educazione alla Ragione, esso non può essere conosciuto universalmente, e non ci si può attendere una sua effettiva conoscenza "tra i selvaggi". Qui le praterie che si aprono sul suo pensiero si fanno sconfinite, perché lasciano spazio soltanto a due ipotesi possibili sul suo fondamento, apparentemente contrastanti ma di fatto storicamente connesse: quella del Greco, che dal chiuso della propria *pólis* definisce "barbari" gli abitanti del mondo; e quella del colonizzatore che vuol portare al pianeta la (propria) civiltà, obbiettivo non necessariamente umanitario, visto che l'omogeneizzazione delle regole è la premessa all'espansione dei commerci. Il fondamento di Strauss sembra piuttosto il primo (è contrario alla *propria* assimilazione) ma non c'è dubbio che la sua schietta presa di posizione sia di qualche utilità anche a un rapporto di colonizzazione.

La posizione di Strauss sembra essenzialmente ignorare l'ipotesi di una precedenza dello *ius* sulla *iustitia*; al contrario, la scelta per la Rivelazione, o, in alternativa, per la "Idea di Bene", antepone la *iustitia* a tutte le concrete manifestazioni dello *ius*. La negazione della storicità del pensiero conduce poi a negare in queste ultime i mutevoli volti della utopica *iustitia*, condizionabili e condizionati dalla contingenza, e quindi anche dalla inderogabilità di una qualche sufficiente manifestazione del *consenso*.

Certamente a Strauss non sfugge che le differenti nozioni di diritto non smentiscono l'esistenza di un diritto "naturale" (p. 10) ma ciò appare contraddittorio con la sua negazione di un possibile riferimento ad esso "tra i selvaggi". Questo sognato diritto naturale apparirebbe in tal caso come qualcosa in qualche modo inscritta nell'anima dell'uomo, secondo l'ipotesi sostanzialmente neoplatonica che balenò nel Rinascimento con la sorpresa del Nuovo Mondo. Una sorpresa che contribuì, più di quanto si sia soliti ricordare, a mutare le coordinate del pensiero: almeno in chi non pensava soltanto al bottino.

Il convenzionalismo, dice poi Strauss (p. 11), afferma al contrario che diritto e giustizia non hanno alcun fondamento in natura; essi sono dunque conseguenza di una storia intesa come superamento o fuga dalla natura ("contro la natura"); diritto e giustizia si fondano su scelte esplicite o implicite delle diverse società, e si fondano soltanto sul consenso. E aggiunge: "il consenso produce pace, ma non la verità". Strauss, evidentemente, non accetta che la "verità" sia un miraggio perseguito dall'umanità tutta attraverso la testimonianza di ognuno -una sorta di cerca del Graal che conduce i cavalieri su personali e sovrapposti sentieri nella stessa foresta. No: la "verità" razionalisticamente intesa come adeguamento della proposizione alla cosa, diviene riserva di caccia per il club dei "filosofi". Aggiunge infatti (p. 12): ogni visione del mondo (*Weltanschauung*) non è che la caverna di Platone; questo è lo Storicismo.

Il carattere puramente storico del diritto nasce in Inghilterra come reazione ai principi astratti della Rivoluzione Francese. Strauss non è certamente un giacobino, tuttavia riconosce alla Rivoluzione il merito di aver cercato un assetto sociale assoluto fondato sulla Ragione, i cui limiti nascono dalla particolare accezione che assunse il progresso nel XVIII secolo, un progresso tecnico/materiale. La scuola storica distrusse questo tentativo di trascendere il fondamento nella datità: lo Storicismo che ne conseguì, culminò col Nihilismo (pp. 15-16). Il tentativo di dare una "patria" in questo mondo si risolse in una umanità senza "patria": dove per "patria" si intende "fondamento" (p. 18).

Della critica-rigetto di Strauss nei confronti dello Storicismo, e del suo fondamento, ho già detto in App. alla V ed., e non mi ripeto; mi limito a segnalare però che essa, qui condotta a lungo con dovizia di pagine e di argomentazioni, gli serve anche per argomentazioni collaterali, come la negazione di una possibile

verità/testimonianza che si ri-vela nelle scelte, la cui "teoretica certezza" è separata dalla completa insensatezza soltanto dalla scelta stessa (p. 27): un rinvio dunque della verità alla propria autotestimonianza, che non dà fondamento. Ho già detto più volte che cosa penso della verità intesa come "*theoría*": è l'immagine virtuale fissata nello specchio, senza più la complessità e la mutevolezza della vita, senza le sue contraddizioni, senza una delle sue dimensioni.

Accanto alla critica dello Storicismo, Strauss sviluppa la critica del Relativismo come critica a M. Weber e alla sua distinzione tra fatti e valori (pp. 35-80).

La critica di Strauss parte dalla critica allo Storicismo, sulla quale non torno se non per segnalare il punto d'avvio nel senso pieno della parola, perché la riflessione è possibile, per Strauss, soltanto in presenza di un orizzonte naturale assoluto. Soltanto da questo orizzonte è possibile affrontare i problemi fondamentali e le fondamentali alternative che accompagnano da sempre il pensiero umano. Ora, da un lato abbiamo già visto che lo Storicismo è un pensiero fallimentare perché sega il ramo stesso sul quale siede; dall'altro è interessante notare la pertinenza dell'osservazione di Strauss, perché l'assenza di un orizzonte naturale assoluto rende la riflessione dell'uomo sul proprio cammino, che coincide in parte con la filosofia politica, molto simile concettualmente alla falsa opinione della colomba di Kant (*Critica della ragion pratica*, Introduzione, III) o all'espedito del famoso Barone per uscire dalla palude.

Dopo questo esordio, Strauss prosegue l'intero capitolo sulla scorta di un'analisi serrata della scienza politica di Weber e della sua distinzione tra "fatti" e "valori". Anche su questo argomento mi pare superfluo tornare, se non per alcune puntuali osservazioni. La prima e la più generale appare la relazione esplicita ed implicita che Strauss pone abitualmente tra Storicismo e Relativismo etico. Questa connessione ha certamente una sua logica -basti pensare agli approdi della *Genealogia della morale*- ma a me sembra che esista altrove un fondamento ben più solido, meritevole di quell'attenzione che gli ho riservato abitualmente.

Il fondamento del Relativismo etico mi sembra infatti debba ricercarsi nello Scientismo, un atteggiamento culturale vecchio di un paio di secoli che ha pervaso di sé le strutture del pensiero volgare dell'Occidente. Il trasferimento del concetto stesso di "Verità" nelle verità della scienza, scientificamente dimostrate, ha fatto sì che sia atteggiamento diffuso confinare nella pura "opinione" -intesa come atteggiamento esclusivamente soggettivo, rispettabile ma non estensibile al di fuori di tale ambito- ogni affermazione che, per sua natura, non possa neppure in ipotesi rientrare nella "dimostrabilità scientifica" presente o futura. In questo rapporto con la "Verità", le scienze naturali hanno preso il posto -con ben altra autorità- dell'antica filosofia, ribadendo, come nel vecchio Razionalismo la nullità ontologica della *dóxa*.

L'esigenza di un fondamento nell'orizzonte "naturale assoluto" di ogni riflessione di filosofia politica, non giustifica però, a mio avviso, quanto Strauss afferma alle pp. 61-62, cioè che lo storico che nega la possibilità del giudizio di valore non possa realmente comprendere gli eventi passati, perché non mi sembra che la storia (per la quale Strauss non ha molta stima, preferendole il dialogo diacronico della filosofia) possa risolversi in giudizi di valore: fare storia -mi sembra- cioè tentare di comprendere l'accaduto o quanto meno ordinarlo all'interno di una logica, è operazione che non può andare a buon fine se non tentando di comprendere le discordanti *ragioni* che vi concorsero, e le relative, non esorcizzabili passioni che le mossero o che vi furono messe in moto. Strauss, al contrario, ritiene che tra "opinioni opposte" (*opposite views*) una soltanto possa essere pensata in accordo con la "Giustizia" (p. 69), delineando con accenti polemicici l'ipotesi opposta. Qui si nota il suo radicamento in un dualismo *dóxa-epistémé* che ignora volutamente quanto dovrebbe essere alla base di ogni riflessione *politica*: l'esigenza di trovare una linea-guida attraverso la pluralità delle *ragioni*. In Strauss, la "verità" non può trovare fondamento nella vita; essa si fa esterna all'uomo e ciò dà adito a qualche preoccupazione quando si parla di *politica*, qualcosa che riguarda l'uomo, e quindi, in ogni caso, un "naturale assoluto" che non può essere pensato al di fuori dell'uomo stesso, di una "natura" intesa come natura *umana*.

Tra il Razionalismo classico di Strauss, socratico-platonico, e il Razionalismo scientifico che conduce al Relativismo, il vero luogo della contesa sembrerebbe dunque costituito dalle pretese della scienza (naturale): per il resto, entrambi cercano l'adeguamento della proposizione alla cosa, entrambi sono estranei alla verità/testimonianza, alla verità come costruzione continua e collettiva. Che il luogo del contendere sia quello, Strauss lo afferma infatti chiaramente alle pp. 78-79, e la sua posizione è netta: occorre tornare alla comprensione naturale del mondo, cioè a monte della sua comprensione "scientifica", e in ciò possono essere d'aiuto soltanto la filosofia classica e la Bibbia (p. 80).

Questa comprensione naturale del mondo è infatti da lui invocata come condizione indispensabile alla stessa possibilità di parlare di un "diritto naturale" (p. 81). Questo diritto naturale fu una "scoperta" a monte della quale vi fu la politica, e fu opera della filosofia: tant'è che L'Antico Testamento, al cui fondamento v'è "l'implicito respingimento" della filosofia, ignora il concetto di natura: il cielo e la terra dei quali vi si parla, non sono "natura", perciò nell'Antico Testamento non v'è cenno di un diritto naturale, occorre prima scoprire la "natura", una realtà che è meglio porre tra le virgolette considerati gli equivoci semantici che essa genera, come, del resto, la greca *phýsis*. Natura e *phýsis* sembrano assumere una qualche illusoria chiarezza soltanto quando vengano contrapposte ad arte/artificio e a *nómos*: ma questa chiarezza può essere pensata soltanto entro un pensiero che ignori il divenire, cristallizzando l'alternativa nell'ideologia.

L'equivalente pre-filosofico della natura è il "costume" (che è come dire lo *ius*) nel quale il "buono" si identifica con l'uso tramandato; ma la distinzione metafisica (che riguarda, per l'appunto, il pensiero parmenideo

e pre-classico) di un permanente sottostante il transeunte, condusse a dividere il costume in *phýsis* e *nómos* (pp. 89-90). Il permanente sottostante è il fondamento di ogni metafisica, e questo spiega anche la progressiva identificazione della natura con il luogo del divino, un'evoluzione che Strauss dovrebbe prendere in considerazione portando in gioco il Neoplatonismo, cosa che egli non farà. Lo dovrebbe, perché il Neoplatonismo si interessò nuovamente a Parmenide, cioè a una concezione del rapporto *alétheia-dóxa* che precede la trasformazione nella contrapposizione *epístéme-dóxa* di Platone; una concezione interessante perché nel frattempo l'essere era andato trasferendo la propria trascendenza nel divino, e il rapporto posto da Parmenide poteva parallelizzarsi nel rapporto neoplatonico tra il divino, trama e tessuto del mondo, e la natura come sua manifestazione nel tempo. Comunque, questo problema del permanente sottostante porta alla ribalta molte considerazioni, non tutte in linea con la ricerca di Strauss.

Già in primo luogo si dovrebbe tener conto della critica di Nietzsche al "mondo dietro il mondo" e alla conseguente ipotesi che la fede in Dio sia soltanto una fede nella grammatica generata dagli equivoci del nostro "essere", duplice non soltanto nell'uso, ma anche ambiguo in quel rapporto conservato con la radice stessa del greco *phýo*, onde lo sbocciare, il venire all'apparenza, si configura come un ek-sistere da un misterioso "essere", che, pur nella sua rotonda immobilità, non potrà ignorare il proprio legame con il germogliare della *phýsis*. Epperò, da questa concezione di un essere immobile deriverà non soltanto il concetto di *sub-stantia*, perché questa, nella sua immobile autoidentità, dovrà colorarsi con lo *accidens-synbebekós*, il sopravveniente che si aggiunge, per consentire la definizione della cosa. Al tempo stesso deve nascere l'ipotesi di un sotterraneo permanere immobile di un *sub-iactum*, il soggiacente-durevole nel quale la percezione di un sempre identico, caratteristica dell'essere, si ipostatizza come immutabilità dell'Io nel tempo. Questi incappa allora nello *ob-iactum*, lo *ypokeiménon*, il messo-innanzi -*Gegenwurf*, come giustamente tradusse Weigel l'odierno *Gegenstand*. Soggetto, oggetto, sostanza e accidente, articolano il discorso della metafisica occidentale, il metafisico discorso sull'essere che consente il rapporto con l'altro soltanto tramite la riduzione al medesimo.

La domanda sul "che cos'è" ciò che "è", è l'essenza del Razionalismo ed è la radice del suo proporsi come ottimo strumento del dominio, precisamente per questa conseguenza di consentire il rapporto all'altro soltanto tramite la riduzione al medesimo; essa implica una riflessione della cosa nella bidimensionalità della sua immagine virtuale. Si tratta quindi di una struttura logica che *non si articola sulla irriducibilità del vivente, il cui continuo mutare può essere così controllato entro schemi puramente concettuali*: una logica che ha comunque il merito di aver contribuito alla nascita della scienza classica. Come ho sottolineato più volte, la conseguenza è che il luogo della vita e del suo desiderare, viene a costituirsi in un non-luogo quale è il lato non-apparente di quell'immagine virtuale (il suo volto u-topico).

La metafisica sembra dunque il risultato di un equivoco del linguaggio, ed è perciò molto sensata l'osservazione di Kant circa l'impossibilità di una metafisica "razionale", salvo giungere a questa considerazione partendo da una sua accertata impossibilità di dar luogo a un qualche "progresso" (*Prolegomeni, etc.*, Prefazione). I problemi del Razionalismo non si possono dunque risolvere razionalmente, inconveniente sospettato dallo stesso Aristotele.

Del vespaio che si solleva con la scoperta di una natura/*phýsis* che ha a che vedere con un permanente sottostante, e di come tutto ciò dipenda da una struttura di pensiero radicata nel linguaggio, Strauss sembra non preoccuparsi; il contrasto che si genera tra datità e u-topia viene da lui tradotto, come è suo costume, come quello tra ciò che è per convenzione e ciò che è per "verità" (pp. 90-91) portandolo perciò all'interno di quel Razionalismo nel cui ambito esso è non soltanto insolubile, ma persino improponibile.

Qui varrebbe forse la pena di riflettere sul tentativo di risposta che venne da Herder, quando affermò che l'Eden non era stato all'inizio, ma sarà forse al termine di un processo; tradotto nella problematica nella quale si dibatte Strauss, forse la "natura" (termine del quale egli fa uso non senza giocare sulla sua ambiguità) non è tanto un permanente sottostante, quanto un miraggio che si costruisce nel tempo.

Sul problema di natura e convenzione, Strauss si addentra in un'interessante analisi. Dice Strauss (p. 91): l'emergere della filosofia ha effetto sull'atteggiamento dell'uomo verso la legge, perché influisce radicalmente sul modo d'intenderla. In effetti, ciò significa il passaggio dall'appartenenza allo *ius* alla domanda sulla *iustitia*, un passaggio che ricalca quello dal "ciò che è" al "che cos'è ciò che è". La *iustitia* così intesa, non è però un inubicabile modello u-topico, ma *l'assolutamente certo nascosto sotto il caleidoscopio delle opinioni*: cioè delle passioni. Una certezza assoluta che pone, per conseguenza, la vita stessa sotto il segno del nascondimento. Su questa scelta, non esplicitata perché evidentemente ovvia per un razionalista, Strauss sviluppa l'argomentazione delle pagine successive. Dice Strauss (pp. 92-93): la natura, ponendosi a monte dell'ancestrale, ne mina l'autorità; emerge la distinzione tra natura e convenzione e con ciò l'esistenza di un diritto naturale, sulla cui base, e non su quella della convenzione, giudicare del giusto e dell'ingiusto. Il diritto naturale implica infatti dei principi immutabili (p. 97) la cui conoscenza è indispensabile per la vita stessa dell'uomo (p. 98). Qui Strauss insiste molto sul concetto -mi sia concesso dire: non troppo filosofico- di uomo "normale" come fondamento di un necessario consenso universale sui principi; laddove questo consenso manchi, dice Strauss, ciò è imputabile alla corruzione umana e non può essere attribuito, come afferma il convenzionalismo, alla diversità delle culture (ivi.)

Su questo punto Strauss sente il dovere di richiamare l'obiezione di Locke (p. 99) secondo il quale dietro una simile definizione del diritto naturale si nasconde la pretesa di dare valore universale ai pregiudizi

della propria cultura. Insisto a dire che un tale ginepraio nasce dalla pretesa straussiana di separare la verità dalla testimonianza, fare cioè della *dóxa* un falso più che una prospettiva, e dell'*epistème* il luogo del dominio, più che non un miraggio inubicabile; a ciò consegue la totale destoricizzazione del pensiero. Dice infatti Strauss (ivi): l'obiezione di Locke decade se si tiene conto che la conoscenza del diritto naturale deve essere acquisita tramite lo sforzo umano, perché essa è una scienza, e non sempre (cioè: non a tutti, traduco io) è accessibile.

Esiste perciò un'intrinseca differenza tra il legale e il "giusto", che può anche essere intesa come difficoltà di adeguare il primo al secondo (pp. 100-101), e, per stabilire che cos'è il "giusto", è necessaria un'esperienza politica paragonabile all'arte del medico (p. 102). Qui mi sembra singolare che, in un momento aporetico del discorso, Strauss si cavi d'impaccio sovrapponendo "l'arte" alla "scienza", cosa possibile soltanto facendo della scienza un'empiria e togliendo all'arte l'invenzione. Quanto al "giusto", mi sembra interessante ricordare che Aristotele definisce "giustizia" ciò che è utile alla comunità (*Pol.*, 1286b, 15-17), affermazione coerente con la sua critica all'Idea di Bene socratico-platonica (*Eth. Nic.*, 1096a, 11 sgg.).

Strauss contesta poi l'argomentazione di Antifonte sul carattere convenzionale delle leggi, argomentazione che egli costruisce in modo complesso a partire da molte diverse fonti (cfr. n. 36 a p. 105) ma che non tocca la sostanza della sua posizione ben più radicale, a giudicare dai frammenti superstiti (cfr. *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, vol. IV, cit. in *Bibl.* a p. 736). Antifonte dice infatti che le leggi non possono rappresentare la giustizia, opponendo a tal fine il *nómos*, frutto della *dóxa*, alla *phýsis*, e sostenendo che il primo manca di obbligatorietà perché non partecipa al fondamento della realtà/*phýsis*; una posizione che è molto simile a quella di chi si ribella alla legge (umana) ingiusta che è tale perché contraddice l'obbligatorietà etica di una Legge divina, e che precisamente da questa Legge divina è autorizzato, anzi, invitato alla ribellione. Questo è un contrasto forte e non eludibile, che nasce precisamente dalla visione di un "vero" (filosofico o religioso) quale quello inseguito da Strauss. Per l'esattezza, Antifonte dice (44, fr. 1 nella traduzione di Untersteiner): "le disposizioni delle leggi (*scil.*: del *nómos*) sono occasionali, quelle della natura (*scil.*: della *phýsis*) necessarie"; precisando ancora che i contenuti delle leggi non sono naturali in quanto convenzionali. Nel seguito della sua esposizione, egli mette infatti chiaramente in luce il carattere problematico della legge, allorché essa viene a cozzare con l'atteggiamento che potrebbe essere "naturale" in un individuo; dal che non necessariamente si evince un invito alla trasgressione, quanto invece il carattere meramente pratico/convenzionale delle norme "ragionevolmente" pensate per garantire la salute della società. Da un ragionamento come il suo derivano infatti le note eccezioni per le quali nessuno è tenuto a dichiararsi colpevole o a testimoniare contro un proprio congiunto.

Nelle pagine successive, Strauss si diffonde quindi sulle ragioni del convenzionalismo, per giungere a mostrare come esso si fondi su una concezione del Bene come soddisfazione individuale, e, come conseguenza di questa concezione, a mostrare il legame del convenzionalismo con l'Epicureismo (la bestia nera di Strauss) che identifica per l'appunto il Bene con il piacevole e con l'utile (p. 109). Tutto ciò gli consente di arrivare a Hobbes, e soprattutto a sferrare l'ennesimo attacco ai Sofisti, accusati di convenzionalismo "volgare", cioè non filosofico, e di non interessarsi alla ricerca del "vero"; e anche di trasformare la polemica definizione di "Sofista" che fu di Aristotele (*Conf. Sof.*, 171b) in un velenoso improprio, per poi tornare a parlare del moderno convenzionalismo nel quale l'ipotesi di "natura" è stata abbandonata. "Naturalmente", nel corso dell'esposizione la "natura" è andata assumendo significati diversi, rendendo il discorso di Strauss contrastabile con obiezioni...aristoteliche; ma ciò è un aspetto formale che interessa molto meno del punto d'arrivo che preme a Strauss: l'elogio della posizione di Socrate, fondatore del pensiero politico classico con la sua identificazione di Natura e Legge. Si deve infatti notare che in tal modo la Legge come "assoluto", oggetto dell'indagine filosofica, viene a coincidere, nel suo significato intrinseco, con la Legge divina rivelata: una cogenza intrinseca alla struttura razionale del cosmo che si deve obbligatoriamente riflettere in una società attenta alla propria salute. Nel suo rapporto con la struttura della società, Strauss è alla ricerca di un *ne varietur*, fine al quale è di supporto funzionale la sua destoricizzazione del pensiero.

In tal senso egli intende la dialettica socratica come un'ascesa dalle opinioni (meri riflessi del "vero") al "vero"; laddove è il convenzionalismo a disinteressarsi di quel poco o quel tanto di "vero" che si riflette nelle opinioni. Una simile polemica sembra tuttavia alquanto segnata dal pregiudizio, sia perché ignora volutamente quanto di "senso comune" esiste nelle convenzioni, sia perché sembra sottovalutare quanto di "pilotato" vi è nella tecnica socratica, ciò che rende alquanto artificiosi gli sviluppi del suo argomentare. Tra l'altro, Strauss assume come certezza un presupposto rispettabile ma non dimostrabile quale l'affermazione che la perfezione dell'uomo, essendo esso un animale sociale, possa realizzarsi soltanto nella virtù sociale per eccellenza, la giustizia (p. 129). L'equilibrio tra le esigenze della società e quelle dell'individuo è infatti il problema più grande che si sia mai posto nel pensiero politico, e ha avuto infinite diverse soluzioni nella storia, a dimostrazione che le premesse non sono così lineari come vorrebbe Strauss.

Tuttavia una simile impostazione non appare fine a se stessa nel discorso di Strauss; essa sembra piuttosto funzionale a quel che emerge nelle pagine successive. Partendo dall'affermare la legittimità di una società coercitiva ("il dominio di Prospero su Calibano è, per natura, giusto", p. 133) egli afferma (p. 134) che i classici consideravano il problema politico ed etico nella logica del perfezionamento umano, perciò "non erano egualitaristi". Il rifiuto dell'eguaglianza "naturale" degli uomini (affermata viceversa da Antifonte) è un tema ricorrente che Strauss, come vedremo, andrà tentando di evincere dalla filosofia islamica. Dopo avere introdotto

(pp. 137-138) il concetto di "regime" (che ho ricordato nell'App. alla V ed.), egli identifica quindi il miglior regime, sulla scorta di Platone, con quello stabilito dai filosofi, perché il Bene è comunque dipendente dalla sapienza (p. 140). Con ciò si stabilirebbe un diritto nel quale il sapere prevale sul consenso, un diritto non egualitario nel quale la moltitudine ignorante dovrebbe seguire "liberamente" l'ordine imposto dai saggi: una soluzione peraltro impraticabile, perché i saggi dovrebbero governare con la forza le masse che, in quanto ignoranti, recalcitrerebbero. Con lo sguardo rivolto al passato, Strauss pensa perciò all'ipotesi "ciceroniana" di un patriziato urbano colto, educato alla filosofia (p. 143).

Più semplicemente, per la fede biblica il miglior regime è la Città di Dio, un'ipotesi che si diffuse in occidente grazie al Cristianesimo; in conseguenza di ciò vi furono, tra i classici, tre modi di intendere il diritto naturale: quello socratico-platonico, quello aristotelico e quello tomista; la prassi della vita associata ha tuttavia richiesto sempre un certo compromesso con il convenzionalismo, perché il diritto naturale, se applicato integralmente, avrebbe fatto esplodere la società per la sua antitesi con le tradizioni (p. 153). Ancora una volta si nota in Strauss la ricerca di una "verità" disgiunta dalla vita, espressione del suo razionalismo ma anche, a mio avviso di un posizionamento sociale che ha più volte caratterizzato i ceti intellettuali, al margine rispetto all'esercizio effettivo del potere: quello di chi si pone come depositario di un sapere dottrinale prevalente sull'esperienza.

Non è questo certamente il caso di un Aristotele, del quale Strauss non può fare a meno di sottolineare la concretezza sul tema del diritto naturale (p. 159). Quanto al Tomismo, che egli tratta brevemente ma del quale intendo tornare brevemente a far cenno *infra* a proposito del cosmo ordinato del Medioevo, Strauss nota che Tommaso sostiene l'armonia tra società civile e diritto naturale: la legge naturale può e deve essere obbligatoriamente valida per tutti gli uomini così come formulata nella seconda tavola del Decalogo (p. 163).

Al riguardo Strauss domanda però come essa possa essere accessibile a coloro che non avessero ricevuto la Rivelazione del Sinai, ai quali dovrebbe essere presente soltanto l'esigenza di una perfezione intellettuale e morale, laddove la prima non richiede la seconda. Ora, la soluzione di Tommaso a questa difficoltà, riportata da Strauss, è quella fondamentale della teologia cristiana, fondata sulla razionalità della Legge divina, inscritta nelle coscienze: il fine naturale dell'uomo va oltre la filosofia (e aggiunge: "per non dire della politica", p. 164); infatti la stessa ragione naturale indica l'esigenza di una Legge divina a perfezionamento di quella naturale. Ciò significa riassorbire nella teologia la legge naturale, un'ipotesi che notoriamente non piace a Strauss e che non fa parte del pensiero politico moderno.

A prescindere da quest'ultimo, e prima di occuparci di esso nella successiva trattazione di *NR&H* (pp. 165 sgg.) mi sembra tuttavia opportuno soffermarmi a segnalare un aspetto che reputo importante per giustificare l'interesse all'opera di Strauss. Ciò che essa mette in luce a prescindere dalle personali inclinazioni e dai problemi del suo autore -e che vedremo ancor meglio a proposito del suo "naturale" rivolgersi al pensiero islamico- è il ruolo sociale che assume la religione in quanto fondamento legislativo.

Se c'è un merito della ricerca di Strauss, questo è l'aver fatto risaltare la fallacia della moderna concezione occidentale della religione come "opinione" privata. La religione, al contrario, come emerge dalla sua ricerca, è l'espressione di quanto di più radicato vi sia nei popoli per quanto concerne il rapporto dell'uomo col mondo e con la società, l'ordine inscritto nelle cose; in questo senso essa tende ad improntare il comportamento non soltanto privato, ma anche pubblico dell'individuo, nel suo sforzo di modellare una società conforme a quell'ordine. La religione si esprime perciò essenzialmente come Legge, non importa se civile o morale, una legge che è ben difficile fondare altrove, anche se Strauss ritiene si potesse fondare anche sul Razionalismo classico. Sottolineo questo "anche" perché, come ho già ricordato nell'App. alla V ed., Strauss stesso ha espresso la critica razionale alla pretesa filosofica di giudicare della fede, e tutta la sua opera sembra segnata dall'interesse a mostrare la dialettica necessaria, ancorché irrisolta, tra "Atene" e "Gerusalemme".

Il diritto naturale moderno, dice Strauss, nasce con Hobbes, "il primo filosofo plebeo" (p. 166) che si dissocia dal pensiero classico perché non considera l'uomo *per natura* animale politico sociale. La sua convinzione del fallimento della filosofia tradizionale, nasceva dalla convinzione che i suoi dogmi non potessero sopravvivere alla critica scettica, un convincimento che, come ho già ricordato, si afferma in Europa nel Libertinismo del XVII secolo. Questa convinzione è, a mio avviso, di importanza generale nel rapporto col pensiero classico: abbiamo già visto come una convinzione analoga abbia avuto un ruolo nella dottrina di al-Ghazâlî e nella sua chiusura verso una possibile "filosofizzazione" della Rivelazione. Essa avrà un ruolo ancor più importante nella critica definitiva di Ibn Taymiyya al pensiero greco, che orienta la teologia dogmatica dell'Islam su una linea diversa e opposta alla teologia razionale dell'Occidente cristiano. Una linea che però serpeggia anche nella posizione di Strauss (vedi l'accusa di avere "shariatizzato" la Torah) e che, non avendo giustificazione nel suo pensiero, orientato in senso platonico-socratico, può attribuirsi soltanto ai problemi personali cui si è accennato all'inizio. Infatti Strauss ha sempre negato la possibilità di coniugare "Atene" e "Gerusalemme", laddove la teologia razionale del Cristianesimo occidentale, con la sua radice nell'aristotelismo neoplatonizzato del Medioevo, nasce dalla convinzione della razionalità del mondo e di una ragione umana plasmata sulla razionalità divina, ancorché come suo riflesso, come *Abbild* rispetto a un *Urbild*.

A ciò potrebbe aggiungersi che precisamente dall'incontro di Atene con Gerusalemme e dal loro rapporto, nasce quel fermento intertestamentario dal quale discenderanno tanto il variegato Cristianesimo delle origini -non ancora canonizzato- quanto le infinite sette giudaiche -anch'esse specchio di un Giudaismo da

canonizzare al più presto- quanto la Gnosi giudeocristiana (cfr. il recente lavoro di A. Paul, cit.). Notava del resto Quispel (*Transformation through Vision, etc.*, cit. in Bibl. a p. 772) il carattere pluriforme, variegato, visionario ed esoterico del Giudaismo intertestamentario, e concludeva: "che cosa hanno in comune Gerusalemme e Atene? si domandava Tertulliano. La risposta corretta potrebbe essere: molto". Una prole in comune certamente la ebbero: lo Gnosticismo; e non a caso i canonizzatori del Cristianesimo, nel II secolo, per combattere lo Gnosticismo, menavano fendenti contro Atene e contro Gerusalemme, cioè contro la congiunzione giudeoellenistica, madre di tutte le eversioni, e perciò sicuramente estranea a Strauss; così come è estranea a quel Canone palestinese, *anch'esso maturato nel II secolo*, lontano da quel che accadeva in Alessandria. Cristianesimo e Giudaismo, notava Quispel, si preoccuparono entrambi di trasformare la Creazione dal Chaos in una Creazione dal Nulla, punto cruciale *per evitare incesti filosofici*.

Quanto al Cristianesimo, come ho più volte sottolineato, esso si istituzionalizzerà nel rispetto del Razionalismo classico della cultura egemone platonico-aristotelica (e stoica), eterno baluardo contro possibili eversioni "gnostiche", inaccettabili per l'ordine imperiale.

Chiusa questa breve digressione, torniamo a Hobbes, sul cui conto Strauss ripete brevemente quanto esposto più diffusamente altrove (cfr. *supra*). Egli avanza tuttavia alcune osservazioni che meritano di essere ricordate perché hanno qualcosa a che vedere con l'attuale crisi dell'Occidente.

Sostiene Strauss che la metafisica materialista di Hobbes, è la conseguenza di un universo inteso come incomprensibile per l'uomo, straniero ad esso, onde l'uomo può riferirsi soltanto per l'intermediazione di un modello astratto da lui stesso elaborato (questa è l'essenza della razionalità scientifica descritta da Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, Paris, P.U.F., 1949). Precisamente questa estraneità, che esclude la possibilità di *capire* il mondo, pone l'uomo in condizione di *dominarlo* grazie al modello. Nota Strauss che una tale soluzione rese felice Hobbes, mentre avrebbe dovuto costituire un motivo di disperazione (p. 175). Lo sguardo distolto dal mondo e dalla crisi provocata da tale distoglimento, si rivolse così, dimentico della totalità e dell'eternità, alla *misteriosa costruzione* della Storia.

In effetti lo Storicismo, contro il quale si è sempre schierato Strauss, non è che il trascinarsi dell'Assoluto in terra, un fenomeno sulla cui analisi si è lungamente speso Voegelin vedendovi la conclusione del Gioachimismo. La critica di Strauss a Hobbes si appunta però qui sul suo rapporto con il Liberalismo (p. 181) una concezione dello Stato non come promotore della vita virtuosa, ma come salvaguardia del diritto naturale individuale, una dottrina rivolta quindi essenzialmente ai diritti, e non anche ai doveri.

Con Hobbes, lo "stato di natura" che era termine teologico cristiano contrapposto allo "stato di grazia" diviene il contrapposto dello "stato di società civile"; in ciò, nota Strauss, Hobbes rigetta tanto l'opinione classica quanto il convenzionalismo, perché nega l'esistenza di un fine naturale; la concezione di Hobbes è inoltre egualitaria, laddove il convenzionalismo non necessariamente lo era.

Molte concezioni cambiarono con Hobbes, nota Strauss. Il consenso divenne più importante della saggezza; la sovranità divenne il luogo di convergenza della forza del consenso, ebbe maggiore estensione; la giustizia, priva di parametri trascendenti, si ridusse al rispetto dei contratti; la pace divenne un mito politico edonistico (pp. 186-189).

Il percorso della concezione moderna del diritto naturale continua con il pensiero di Locke, esaminato subito dopo da Strauss. Secondo Locke la legge di natura è eterna, concorda con la Ragione e può quindi essere attinta con il *lumen naturæ*, senza necessità di una Rivelazione; essa è la voce di Dio nell'uomo ma è anche una scienza dimostrativa, ed è "Legge" in quanto riconosciuta come Legge divina; la Ragione naturale, non potendo giungere ad affermare un Aldilà con punizioni e premi, non potrebbe infatti essere riconosciuta come "Legge"; o meglio, non potrebbe essere riconosciuta la natura legale di questa legge, cioè il fatto che la sua trasgressione comporta una sanzione. La Legge divina rivelata diviene la perfetta formulazione della legge di natura; la Ragione guidata dalla Rivelazione scopre la natura razionale della Legge rivelata nel Nuovo Testamento, come si può notare comparando questa Legge con gli altri codici morali (pp. 202-205). Se così fosse, nota Strauss, Locke avrebbe dovuto estrarre una Politica dal Nuovo Testamento, cosa che egli non fece, contraddicendosi (pp. 205-206).

Locke dissociò infatti la logica, che non ammette compromessi, dalla politica, la cui essenza stessa considerò essere il compromesso. L'analisi di Strauss mostra dunque che, per Locke, come già per Spinoza e Hobbes, la politica non poteva essere pensata senza rapporto con le passioni degli individui, distinguendo il piano di ciò che l'uomo dovrebbe essere, da ciò che l'uomo concretamente è. In altri termini, lo stato di natura si fa duplice: lo stato d'innocenza iniziale pensato dalla Bibbia e quello storico postlapsario, ma, di fatto, per Locke esso è costituito da una confusione dei due. Mentre infatti non v'è dubbio che l'uomo quale è cui si riferisce la sua concezione della politica, è il secondo; lo stato di natura cui egli fa riferimento per ciò che concerne il diritto, è quello d'innocenza prelapsario, nel quale l'uomo aveva tutti i diritti e i privilegi connessi a tale stato. Gli obblighi imposti da Yahwè con la caduta non sembrano trovare riscontro nella sua dottrina (p. 216) e infatti egli nota che il comportamento dell'uomo -nella fattispecie, nelle operazioni belliche di saccheggio- appare del tutto privo di coscienza etica. Le sanzioni che rendono legale una legge debbono quindi essere applicate dalla società civile, che è frutto della convenzione. D'altronde l'uomo non può che essere sottomesso in tal modo a una "legge di natura" che non è iscritta nella sua coscienza, e che può essere conosciuta dalla Ragione soltanto tramite lo studio, una possibilità che manca a gran parte degli uomini.

Tuttavia la natura ha inscritto nel cuore dell'uomo il desiderio della felicità e l'avversione per la miseria, e questo è un diritto naturale assoluto che deve essere consentito perché non può essere represso; a monte di tutto, è l'attaccamento alla vita, cioè il principio di autoconservazione, il più fondamentale di tutti i diritti; contrariamente alle conclusioni di Hobbes, che ne deduce la necessità di un potere assoluto che imponga la legge agli uomini, Locke ritiene che tale diritto implichi la libertà dall'arbitrio del potere assoluto: il contratto sociale implica la democrazia che decide a maggioranza, anche in direzione di un cambiamento rivoluzionario delle istituzioni (pp. 231-232).

Un altro aspetto fortemente innovativo distingue la visione di Locke da quella di Hobbes, e anticipa a grandi passi la modernità: è la dottrina della proprietà, che costituisce il centro del suo insegnamento politico (p. 234). La proprietà è istituita dalla legge di natura, che ne definisce anche i giusti modi e i limiti, ma, nella società civile, cede il passo alla legge positiva, che stabilisce la legittimità di quella che si può definire la proprietà "civile" o "convenzionale" (p. 235) cioè la proprietà quale essa si determina storicamente all'interno della società.

Su questo punto c'è un passaggio che vorrei dire epocale, certamente decisivo, tra l'antichità e il Medioevo da un lato, l'Occidente moderno dall'altro. Locke esalta il lavoro come produttore di ricchezze e il lavoratore indefesso come colui che costringe i più pigri a mettersi in qualche modo al suo passo, lungo un processo di acquisizione che va anche oltre gli stretti bisogni, un processo che può essere pensato soltanto all'interno di un'economia monetaria. Poiché il diritto alla proprietà antedata la stessa società civile, compito di questa è semplicemente creare le condizioni per il perseguimento di tale diritto. La società civile può essere costruita soltanto sulla base dell'egoismo (p. 247).

Per apprezzare quanta modernità -nel bene e nel male- sia contenuta in una tale dottrina, è necessario riflettere sullo spostamento che essa genera nella disegualianza antropologica. Si passa infatti dalla dicotomia tra il sapiente e il volgo, che da Platone a Strauss caratterizza il pensiero di una società chiusa e stagnante, a quella tra l'imprenditore creatore di ricchezza e coloro che non vanno oltre la riproduzione del proprio consumo.

Strauss può oggi apparire giustamente critico nei confronti di questa "non gioiosa ricerca di gioia" (p. 251) e non c'è dubbio che la società occidentale stia ora riflettendo sugli esiti sociali negativi di un mondo chiuso in un inesauribile ciclo produzione/consumo alimentato dalla "invenzione" di sempre nuovi "bisogni"; e tuttavia il modello sembra non soltanto conquistare altre società un tempo stagnanti, contrastato soltanto da vecchi modelli religiosi: c'è dell'altro da osservare. L'impressione è che Strauss, visto attraverso il suo pensiero e la sua opera, sembri rimpiangere l'antico modello caro a Platone -e non soltanto- che vede il culmine della perfezione umana nella vita contemplativa del "filosofo". Un modello che però -Strauss lo dimentica- richiederebbe una società gerarchica -forse quella tripartita di Dumézil- ove chi lavora, come sosteneva Plotino, ha il dovere di mantenere chi "pensa".

Questa società non c'è più per i tanti eventi degli ultimi due millenni, ma Strauss, che è coerente, ritiene che gli eventi non abbiano alcun rapporto col pensiero. Strauss privilegia il permanere diacronico delle medesime domande rispetto al mutare delle prospettive nelle quali esse si pongono al mutare delle circostanze. Dopo aver concluso sarcasticamente sulla società prospettata da Locke -che è il prodromo di quella moderna- egli apre infatti il capitolo sulla sua crisi con Rousseau e con la sua critica della modernità "in nome di due idee classiche: la città e la virtù da un lato, e la natura dall'altro" (p. 253). I politici dell'antichità parlavano della virtù; "i nostri parlano di null'altro che di commercio e di danaro" (ivi).

L'esposizione del pensiero di Rousseau prosegue così senza particolari riflessioni sull'inconsistenza di certi suoi sguardi sul passato, su Sparta, Atene e Roma, illustrate attraverso il velo delle ideologie. In particolare viene ignorato che la potenza di Roma nacque dal suo essere un centro di commerci, e dalla sua costante attenzione alle esigenze dell'economia; e che Sparta scomparve per la propria fissità su modelli sociali che ignoravano l'economia. Rousseau imposta la retorica del cittadino in opposizione al "borghese", quasi anticipando ideologie che hanno dato amare prove nel XX secolo, e lo fa anche nel suo elogio delle virtù patriottiche e delle anime semplici (pp. 255-256).

Un luogo importante della concezione sociale di Rousseau merita di essere sottolineato, anche per il modo con il quale viene risolto da Strauss (pp. 258-259). Rousseau contesta il ruolo del sapere come ricerca di una verità fine a se stessa, una presa di posizione essenzialmente "religiosa" che abbiamo visto dominante nell'Islam, esplicita negli Ikhwân as-Safâ'. Il sapere può persino condurre allo scetticismo, come conseguenza dell'inattingibilità del "vero", e ciò contrasta con la visione di Rousseau, che immagina un egualitarismo di cittadini accomunati nel mito patriottico. Strauss non sottolinea gli abissi aperti alla modernità da questa ideologia, ma sembra interessato soltanto a notare: Rousseau stabilisce l'incompatibilità della scienza e della filosofia con una società "libera" (virgolettato mio) grazie all'uso della scienza e della filosofia.

Comunque l'atteggiamento di Rousseau appare equivoco, perché invoca il pensiero contro una società malvagia, con lo sguardo rivolto alla preparazione di una rivoluzione; una volta stabilita una società "libera" la critica torna ad essere bandita. L'esperienza del XX secolo mostra ad evidenza il carattere terribilmente ideologico delle "geometrie" della Ragione così messe in atto: la critica alla società liberale è facile, ma i suoi risultati possono essere imprevedibili.

Per quanto concerne lo stato di natura, Rousseau tuttavia condivide con Hobbes l'ipotesi di uno stato non sociale e di non socievolezza, quindi il principio individualistico di autoconservazione e il successivo

fondamento convenzionale della società, ma va più in profondità. In realtà, il presunto "stato di natura" è stato pensato da Hobbes a partire dall'osservazione dell'uomo storico, *sociale*, le cui passioni potrebbero non essere *naturali*, ma suscitate dal rapporto con la società. Perciò la definizione del vero stato di natura richiede una ricerca scientifica in direzione di un quadro pre-razionale delle passioni; qui Rousseau conclude che l'uomo è "naturalmente buono".

Rousseau, mi permetto di osservare, è stato un pensatore assai influente sul mondo moderno, ed è, in sostanza, un vero razionalista nella sua esclusione del Male, e della propensione al Male nell'uomo, quindi della *responsabilità personale* di ogni scelta. Da lui discende la semplicistica risposta delle intelligenze rivoluzionario/progressiste del XIX e XX secolo, secondo la dottrina di una "colpa della società" alla base di molti comportamenti individuali. La tendenza alla deresponsabilizzazione delle scelte è infatti il sotterraneo fondamento di molto relativismo etico che rende vulnerabile l'Occidente.

Non solo. Il suo concetto di una malleabilità della natura umana ad opera della storia, apre la via all'ipotesi di un possibile illimitato progresso dell'uomo stesso, in altre parole a quel concetto illuminista di Progresso che è esattamente ciò che vedemmo smentito dalla crisi dell'Occidente, giunto alla constatazione che il "progresso" posto in atto è esclusivamente tecnico/economico, un progresso che pone seri problemi ad un uomo che non sembra mutare la propria "natura".

Tornando all'esposizione della dottrina di Rousseau fatta da Strauss, questi rileva il valore centrale che vi assume la libertà concepita come autolegislazione, obbedienza dell'individuo alla legge che egli stesso si dà nello stato di natura, libertà naturale che deve restare a modello di quella civile. Nella società l'individuo diventa infelice a causa della perdita di questa indipendenza, perché dalla società egli dipende, e ne dipende anche in rapporto alla volontà degli altri individui e al formarsi della proprietà secondo lo schema di Locke. Il rimedio sarà allora la totale alienazione dei diritti di tutti gli individui a favore della società, della quale l'individuo diverrà l'indifferenziata parte di una generica totalità, che è fatta sovrana come volontà generale in grado di restituire a ciascuna sua parte la rispettiva libertà, non condizionata ad opera di altri. Nonostante l'astratto egualitarismo di questa "democrazia" (che sembra seppellire il "contratto sociale" dietro la presunta "volontà generale", come se l'esito di una votazione avesse potuto annullare le differenze) Rousseau piomba nuovamente nella realtà di questo mondo allorché formula l'ipotesi di un voto "pesato" e non "contato": il maggior peso di voto deve andare alla classe media e alla popolazione rurale, per tenere a freno il sottoproletariato cittadino.

Questa conclusione è rivelatrice: le ingegnerie sociali e i piani atipici dei "filosofi politici" sembrano avere da sempre la stessa matrice: l'intellettuale piccolo-borghese estraneo sia al potere che al popolo, e perciò frustrato nelle proprie ambizioni di "sapiente" inascoltato. Un dislocamento eterno che forse risale -per parafrasare Fossier- ai tempi di Hammurabi. Cosciente del divario tra la realtà e le proprie astrazioni, Rousseau ripiegò ragionevolmente sui piaceri di un'esistenza contemplativa, nel solitario contatto con la natura; e sulla più abbordabile realizzazione della umana bontà nei rapporti privati, in ciò verosimilmente aiutato da accorti modi di autoconservazione. Strauss lo considera più un sognatore che un filosofo: lo stato di natura diviene per Rousseau una personale aspirazione. Tutto sommato, nota Strauss, questa diventò la "libertà" per molti uomini; nell'impossibilità di rapportare un'indefinita libertà con gli obblighi sociali, emerge, a mio avviso, il moderno concetto di "tempo libero" e l'aspirazione a farne una malinconica realtà dilatata, nella quale assumere la statura indefinita del rifugiato in un mondo virtuale. Non per nulla, Rousseau terminò specchiandosi negli eroi di Plutarco.

Secondo Strauss, le difficoltà incontrate da Rousseau nell'affrontare la concezione moderna del diritto naturale, potrebbero aver suggerito il ricorso a concezioni pre-moderne tentato da Burke (pp. 294-295).

Burke è un convenzionalista (la società ha origine in un trattato) ma non si richiama a uno "stato di natura" che di per sé non potrebbe costituire il fondamento di una società civile: il vero stato naturale dell'uomo è quello della società civile nata da un contratto, e poiché in questa gli individui non sono indipendenti l'uno dall'altro, la società civile non può esistere senza un codice etico.

Burke privilegia la storicità e peculiarità di ogni processo formativo delle varie società civili, sicché non ritiene che un astratto diritto naturale possa esserne metro di giudizio: è legittima ogni costituzione che in una particolare società sia in grado di soddisfare i desideri e la ricerca di felicità degli individui, che hanno diritto ad essere ben governati senza che ciò significhi necessariamente il diritto di partecipare al governo. Più che non artefici della propria costituzione, gli individui ne sono il prodotto: essi e i loro costumi sono regolati dallo *ius*, più importante dell'atto costitutivo originario. La posizione di Burke, fondata sulla difesa dei singoli diritti consuetudinari delle società e degli individui, fu una presa di posizione radicalmente avversa alle astratte geometrie intellettuali poste a fondamento della Rivoluzione Francese. In esse egli scorgeva la chiara matrice ideologica e il tentativo di imporre l'ideologia sulle storiche manifestazioni della società, dalla religione sino alle stesse strutture del pensiero. In questo egli fu fautore di un approccio schiettamente politico all'assetto della società, mai astrattamente razionalistico, riconducendo il problema dei diritti al rispetto dello *ius* consuetudinario, e al saggio e prudente esercizio di essi. In politica, la teoria doveva dunque cedere il passo alla pratica, perché il miglior ordine sociale non può venire offerto dall'opera del legislatore (vorrei dire: del filosofo) ma dal consenso; e viene alla luce lentamente e impercettibilmente, e con molti erramenti, nel corso della storia. Il consenso richiede il giudizioso governo delle inclinazioni degli individui, e non si devono urtare le opinioni

consolidate, che contribuiscono alla tranquillità dello Stato. Le peggiori repubbliche sono quelle costruite sulle teorie, perché ciò che il miglior filosofo può pensare è sempre meno di ciò che è stato prodotto dal tempo.

Strauss chiama in causa anche il trattato di Burke sul Sublime (per il quale cfr. *supra*, p. 581) per sottolinearne lo scetticismo nei confronti della Ragione, meglio, il suo vero e proprio antirazionalismo.

Ho ricordato, a suo tempo, il conseguente successo del Burke antirivoluzionario e antirazionalista nella Frühromantik, dove fu introdotto da Novalis; a Strauss interessa notare che, introdotto in Germania, Burke "lastricò la strada per la scuola storica" (p. 316).

Si può comprendere il motivo per il quale mi sono dilungato ad esporre la ricostruzione storica del diritto operata da Strauss: attraverso la catena (Machiavelli)→ Hobbes→ Spinoza; e Hobbes→ Locke→ Rousseau→ Burke; egli stabilisce una filogenesi della modernità che giunge a Hegel, e dallo Storicismo al Relativismo, con Nietzsche e Heidegger, alla crisi dell'Occidente come crisi della modernità, cioè di quel Liberalismo moderno che egli contrappone all'antico in un altro suo testo, *Liberalism, Ancient & Modern*. Del resto, la sua indagine aveva preso inizio precisamente dalla critica all'insufficienza della Germania liberale, che aveva aperto la strada al Nazismo. In opposizione al Liberalismo che nasce con Hobbes egli porta dunque a confronto il "liberalismo della filosofia politica classica". Ora, parlare di Liberalismo per l'antichità potrebbe sembrare improprio, ma Strauss si dilunga ad apertura sul concetto classico di "educazione liberale" prima ancora di parlare di "liberalismo", riunendo nello stesso volume saggi pregevoli ma poco congruenti. Malignamente, si potrebbe rinviarlo alle *Confutazioni sofistiche* per l'uso dislocatorio, ancorché subliminale, della semantica, posto che l'educazione "liberale" non ha molto a che vedere con il "Liberalismo".

Strauss sostiene dunque che la cultura contemporanea, nella quale dominano "positivismo ed esistenzialismo" (p. 26) respinge la filosofia politica classica per due ragioni: il positivismo perché la considera non scientifica; l'esistenzialismo perché la considera astorica e razionalista (pp. 26-27). Per quanto concerne questo secondo aspetto, Strauss non manca d'introdurre tra le righe la polemica antiromantica: la filosofia politica classica sarebbe razionalista perché nega "la fondamentale dipendenza della Ragione dal linguaggio" una dipendenza notoriamente affermata nel Romanticismo, a partire da Hamann.

Si nota qui una singolare convergenza antiromantica con Taubes (che Strauss peraltro detestava, cfr. *G.S.*, Bd. 3, cit.) una convergenza che nasce sul comune rifiuto e assenza di discussione nei confronti di tutto il filone culturale "neoplatonico" che dalle eterodossie medievali, dall'Alchimia, allo Spiritualismo riformato, alla Teosofia, al Romanticismo, segna il percorso di secolarizzazione del Cristianesimo, "filosofizzato" infine da Schleiermacher (il Cristianesimo come religione ultima destinata ad autosuperarsi). Ora, se tutto ciò è perfettamente comprensibile in chi, come Strauss, riduce la religione a legge sociale per la comunità (d'onde la sua tendenza a fare della Torah una Shari'ah) ciò è nondimeno contraddittorio per chi cerca nella filosofia una "verità" destoricizzabile. È evidente infatti che l'intendere la religione come legge sociale di una società, storicizza *ipso facto* il suo dettato, togliendogli l'universalità proclamata per la filosofia classica. Ciò rende del tutto problematico -e forse artificioso- il confronto di Atene e Gerusalemme nei modi da lui impostati, in assenza del terzo incomodo (non estraneo al confronto perché erede di dispute iniziate con lo Gnosticismo) la cui progressiva evoluzione secolare verso una religione "razionale" e "trasversale, dei cuori", accompagna la formazione non soltanto dell'occidente reale, ma anche dell'Occidente in senso ideologico, con la sua pretesa di porsi a modello universale.

Di fatto, si può pensare che qui Strauss abbia di mira quella concezione maturata nella teologia cristiana, da lui sottolineata criticamente in Spinoza, di una razionalità della Legge divina inscritta nella coscienza dell'uomo, che non soltanto riassorbirebbe la legge naturale nella Teologia (cristiana) ma aprirebbe la via precisamente a quell'universalismo che costituì il problema del giovane Strauss, sottolineato da Mc Allister nella fattispecie dell'assimilazionismo.

Strauss sviluppa comunque il proprio discorso attaccando il Liberalismo moderno su due fronti: nella metafisica materialista ad esso sottintesa sin dai tempi di Hobbes; e nello Storicismo che considera l'etica una variabile sottoposta alle cangianti situazioni storiche. Ciò gli consente il raffronto con la filosofia platonica, e, a chiusura, di dedicare alcune pagine alla polemica *politica* di Platone con i Sofisti.

Strauss, come ho già notato, ignora sempre il contesto sociale delle controversie che vedono protagonista Platone e/o i Sofisti; qui però (p. 61) usa ragionamenti davvero capziosi e insostenibili contro Antifonte (ignora il complesso del fr. 44, isolandone singole parole) per minarne la stessa credibilità. In realtà, ciò che Antifonte attaccava era il legame tra il *nómos* e la *dóxa*, cui contrapponeva quello tra *phýsis* e *alétheia*, dal quale derivare tutto il carattere puramente storico e socialmente contingente degli ordinamenti legislativi, che non si possono far risalire ad un fondamento che ne sancisca l'obbligatorietà etica. Su Antifonte comunque, ritengo più significativo rivolgersi ad Untersteiner, nei testi citati.

A questo punto, ci si propone ancora una volta il problema di tentar di comprendere il fondamento e l'obbiettivo della ricerca di Strauss, magari cercandolo lacanianamente nel non-detto o nei luoghi meno convincenti sul piano della coerenza, perché a me sembra che tutto il suo discorso tenda a dei risultati il cui conseguimento comporta qua e là oblii e distorsioni. Distorsioni prospettiche nel valutare il contesto nel quale maturano il pensiero socratico/platonico e il ruolo dei Sofisti; un contesto nel quale dovrebbero mettersi in conto anche i limiti della Grecia classica, destinata ad evolvere verso la ben più universalistica cultura dell'Ellenismo.

Oblii nell'ignorare capitoli fondamentali della storia dell'occidente che corrono tra il Medioevo e il Romanticismo.

Al di là della sua giusta critica della modernità occidentale, cioè della sua critica allo Storicismo e al Relativismo, sembra infatti che egli voglia costruire per sé una piattaforma dalla quale muovere critiche diversamente motivate. Ho già notato la problematicità del rapporto tra ciò che egli cerca nella legge mosaica e ciò che egli cerca nella filosofia socratico/platonica, vale a dire tra una Legge e una Verità che, così come egli le intende, non sono suscettibili di dialettica (l'una riguarda esclusivamente *un* popolo, l'altra pretende l'universalità). Vedremo in seguito il grande fraintendimento del pensiero islamico cui andrà incontro per crearsi un retroterra. Ora perciò proponiamoci con lui la domanda: che cos'è la filosofia politica? (*WPPh*, cit in *Bibl* a p. 851).

Qui Strauss apre il testo con una domanda che ci riporta al centro della sua ricerca, e perciò *anche* delle sue contraddizioni, che a me non interessa *mostrare in quanto tali* ("dimostrare", mai!) quanto piuttosto additarle per sottolineare come chiunque parta alla ricerca di una pretesa *epistème* non possa di fatto sottrarsi al duro fondamento storico-sociale e personale dei problemi e delle scelte.

Dice Strauss (p. 10) "Ogni azione politica è guidata da una qualche idea del meglio e del peggio. Ma il pensiero del meglio e del peggio implica il pensiero del Bene" e prosegue affermando che la nostra percezione del Bene è un'opinione, perciò è opinabile e ciò deve indirizzarci alla ricerca di un Bene che non sia opinione, ma conoscenza/*epistème*. *Epistème*, lo ricordo ancora, è conoscenza scientifica nel senso aristotelico della parola, vale a dire qualcosa di "dimostrabile" a partire da quei principi/*archái*, che, come noto, non sono dimostrabili secondo Aristotele (cfr. anche *An. sec.*, oltre a *Met.*, 1006a).

Ora, un meglio che presupponga un Bene (assoluto) contro il quale si alza già il dubbio aristotelico, può essere ipotizzato soltanto a partire dal pregiudizio parmenideo dell'essere, cioè dal luogo del conflitto con i Sofisti illustrato da B. Cassin (*L'effetto sofistico. Per un'altra storia della filosofia*, Trad. di C. Rognoni, Milano, Jaca Book, 2002). I Sofisti, nei quali la Cassin scorge l'alternativa "alla genealogia classica della filosofia" (p. 14) non cercavano il Vero (il luogo dell'essere) ma, giustamente, il meglio come sua misura; in altre parole, e con riferimento alla politica, un meglio che viene messo in luce dalla capacità di convincimento della parola, che in tanto convince -notavo in *Arte, Memoria, Utopia* a proposito dell'*Encomio di Elena*- in quanto addita ed esplicita l'interiore convinzione inespressa dell'altro. Di qui il rinvio della Cassin (p. 19) a nozioni più reali del presunto "vero": l'importanza, la necessità, l'interesse. Del resto, che la metafisica (pensiero dell'essere in quanto tale) nasca da un bisticcio tra i significati del verbo essere, è cosa già notata.

Tutto il Razionalismo poggia da venticinque secoli su questo piede d'argilla (il pensiero di Parmenide confutato da Gorgia) e perciò l'osservazione di Strauss (p. 11) secondo il quale "La filosofia politica sarà quindi il tentativo di rimpiazzare l'opinione sulla natura delle cose politiche con la conoscenza della natura delle cose politiche"; "tentativo di conoscere....il giusto buon ordine politico" (p. 12) significa di fatto esprimere una *posizione politica* cioè *ideologica* connessa a interessi e passioni, al fondamento storico e sociale più volte ricordato. Definire "buono" e "giusto" un ordine politico senza esprimere *di fatto* una *posizione politica* -dunque un'opinione- mi sembra quanto meno un *adýnaton*, a meno di non riuscire a pensare un pensiero astratto dalla vita e dall'esperienza. Questo è infatti il tentativo di Socrate, Platone e Strauss (e di tanti altri nella storia) cioè il tentativo impossibile *di porsi a monte di se stessi*, di costituire l'osservatore esterno e immobile della fisica classica: ma nessuno può dislocarsi ponendosi dove non è.

Ciò premesso, Strauss pone il proprio concetto di filosofia politica a confronto con la scienza politica che si distingue, giusta la premessa scienziata, nell'essere avalutativa in rapporto all'etica; scienza dei mezzi indipendente dal giudizio sui fini, come l'aveva pensata Machiavelli: ma questo è argomento che abbiamo già valutato.

Proseguendo nell'analisi del proprio concetto di filosofia politica, Strauss afferma recisamente che essa non è una disciplina storica, laddove essa è stata posta in relazione con la storia nella modernità storicista (pp. 56-57). La storia della filosofia, aggiunge poi, al tempo dei classici era soltanto una disciplina antiquaria. Come ovvio, una storia della filosofia è impensabile per chi, come Strauss, ritiene il pensiero tutto contemporaneo: certamente ciò può essere sostenuto ma non si può ignorare che ogni pensiero nasce in un luogo e in un tempo e in rapporto a una persona, cosicché anche il concetto di un Vero e di un Bene assoluti e immobili, è un concetto che matura all'interno di un tempo, una società e una situazione. Nasce cioè con la reazione socratico-platonica nelle convulsioni ateniesi del V-IV secolo con precisi obiettivi: svalutazione del sapere mitico, quindi anche poetico, che è svalutazione di un "vero" interno al discorso (vedi l'analisi della Cassin); lotta politica antidemocratica contro i Sofisti (vedi al riguardo non soltanto l'Antifonte politico, ma anche il terapeuta che curava con la parola); lotta contro la magia nelle sue implicazioni eversive di religione individuale alternativa (cfr. al riguardo Viano, cit. in *Bibl.* a p. 779). La domanda che ci si pone è allora: si può recepire un pensiero senza esaminarne il certificato di nascita? o è precisamente questo certificato di nascita ciò che rende quel pensiero paradigmatico per Strauss? nella filosofia *politica*, dove il sostantivo non sembra scindibile dall'attributo, è legittimo farsi domande *politiche* sul filosofo a partire dalla sua filosofia?

Cruciale tuttavia per l'intelligenza di Strauss resta la successiva osservazione (p. 59) a proposito dello Storicismo volgare dominante nella cultura del moderno Occidente: non ci si interroga più sulla natura della politica, ma sul suo *trend*, non più sullo Stato e sui modi di vita, ma sullo Stato moderno e sulla vita moderna. In

questo storicismo volgare infatti, il moderno è buono per l'ovvia ragione che è moderno, quindi più avanti nel percorso di un immaginario progresso; e tuttavia lo Storicismo nacque, come ricorda lo stesso Strauss (p. 61) come reazione alle astratte geometrie sociali del 1789. Lo Storicismo ebbe successo, ma, come nota Strauss (ivi) "se non veneriamo il successo in quanto tale, non possiamo sostenere che la causa vincente sia necessariamente la causa della verità. Perciò anche se siamo sicuri che la verità, alla fine, prevarrà, non possiamo essere sicuri che la fine sia già arrivata".

Osservazione di particolare acutezza, alla quale si può soltanto aggiungere che, giustamente, il Padre dello Storicismo era storicista coerente, perché pensava che la fine fosse giunta col tempo della Restaurazione; osservazione che sembra avallata da quanto Strauss sostiene (p. 73) nella sua critica dello Storicismo: uno storicista considererebbe il passaggio dalle proprie posizioni a posizioni non storiciste, come un *regresso*.

Strauss sviluppa così il proprio argomento. Il fatto che il pensiero di Platone fosse pensato per la Grecia del IV secolo, nulla toglie al fatto che quello di Locke lo fosse per l'Inghilterra del 1688, e poiché non c'è ragione perché il dopo sia meglio del prima, "non possiamo escludere la possibilità che una filosofia politica emersa molti secoli or sono sia *la* (corsivo suo) vera filosofia politica, vera oggi come la prima volta in cui fu esposta" (p. 64). Perciò la critica di una filosofia politica, prima che al contesto storico, deve guardare alla sua verità o falsità (p. 66).

Strauss attacca giustamente il mito del Progresso, che però ha origini religiose e si fonda sull'escatologia testamentaria, che non è appannaggio del solo Cristianesimo come penso di aver già messo in luce nell'App. alla V ed.: Zoroastrismo, Giudaismo intertestamentario, Cristianesimo, Gnosticismo, Manicheismo, vedono tutti la storia come progresso in direzione della salvezza da una situazione insoddisfacente dell'uomo. Fuori da questo mito, egli dice, per valutare correttamente i pensatori del passato è necessario tentare di capirli così come essi capirono se stessi, e non come una preparazione del presente (p. 67). Non considerare le cose *sub specie aeternitatis* significa farsi condizionare dal proprio tempo (p. 71); dal che si evince che Strauss pensi si possa non esserlo, quantomeno che invochi per sé l'extraterritorialità. Ma la sua stessa riflessione non nasce forse *dall'attualità*, cioè da una percepita crisi dell'Occidente?

Anche in questa circostanza, come altrove, Strauss mescola illecitamente nel proprio discorso due argomentazioni: il non essere acriticamente incanalato nel *trend* dominante (Storicismo, Relativismo, Scientismo, etc.) e l'essere fuori da un tempo e da un luogo, l'Occidente di oggi con i suoi problemi, ai quali e *sui quali si prende "parte"*, magari contro il *trend*, ma sempre da *questo* luogo e da *questo* tempo. E se è un errore traguardare Platone da qui, non è minor errore pretendere di traguardarlo fuori dal *suo* luogo e dal *suo* tempo, quelli di una lotta politica che si svolgeva in sua presenza e in presenza di una sua *presa di parte*, anche se non necessariamente in senso "politico".

Il fatto si è che Socrate e Platone, con la loro dialettica, come più tardi Aristotele con la sua equiparazione delle strutture del reale, del pensiero e del discorso, tentavano di estrarre un ipotetico "vero" dalle *parole*, così come i Sofisti, con omofonie e anfibolie, di quelle parole stesse mostravano l'ambiguità; gli uni cercavano un vero che andasse "oltre", gli altri sembravano convinti che la sola casa del pensiero fosse il linguaggio così com'è, coi suoi vicoli ciechi e i suoi circoli viziosi, ma anche con la sua capacità di convincere toccando corde segrete e costruendo verità esistenziali: un anticipo della disputa tra filosofia e arte. Per questo è giusto definire democratici i Sofisti, e costruttori dell'ideologia del dominio Socrate e Platone.

Aristotele, ben altrimenti aperto alla concretezza, capì che per agganciare le parole a qualcosa che stesse "oltre", occorreva partire da principi indimostrabili, ma raggiungibili con l'intuizione intellettuale: soluzione che però, a ben riflettere, apre la via soltanto alla religiosità come percezione dei limiti della Ragione. La "filosofia", cioè il Razionalismo greco, gira attorno alle parole, cioè a se stessa, come capirono gli scettici e come duramente contestò Ibn Taymiyya (cfr. W.B. Hallaq, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*, Oxford, Clarendon Press, 1993). Per stabilire una Legge (con la maiuscola) la Ragione è insufficiente, non può fondarsi su se stessa, deve aprirsi alla trascendenza.

Annotava Kafka (*Terzo quaderno in ottava*) che verità e menzogna sono inseparabili, e che perciò chi vuole conoscere la verità deve farsi menzogna. Era quindi necessario un diverso approccio ad essa: non tutti possono vedere la verità, tutti però possono esserlo (ivi). Diceva poi a Januch che la verità è necessaria per vivere, ma poiché nessuno la può dare, ognuno deve produrla dal proprio intimo.....*La verità è la vita stessa*. Kafka quindi non soltanto allude alla verità come testimonianza, ma, affermando che per dire la verità è necessario farsi menzogna, addita nel non-detto il luogo-non-luogo della verità stessa.

Secondo la critica condotta dalla Cassin, Kafka sarebbe però stato classificato dal Razionalismo greco tra i portatori di una verità meramente "poetica" (cfr. p. 15 e p. 44) negata da Platone, posta in un parco-giochi da Aristotele. Personalmente considero Aristotele un pensatore più attento alla realtà del mondo dei tanti aristotelici, capace quindi di sembrare (e forse di essere) contraddittorio, come tutti coloro che pensano veramente. Certamente non gli sfuggiva, anche se lo strumentalizzava, il ruolo *costruttivo* della retorica e della poesia. Non c'è dubbio tuttavia, che dal contrasto Gorgia-Parmenide sino ai nostri giorni, la disputa sul *luogo* della verità non sia mai cessata, con un *haut lieu* nel Romanticismo, e, prima ancora, nel Barocco, e -perché no?- nell'Ellenismo.

Strauss comunque prosegue la critica congiunta dello Storicismo e della scienza politica moderna con un interessante ragionamento, che dice molto sul suo approccio al problema (pp. 74-75). Dice Strauss, che la

filosofia politica classica si modellava a partire dalla coscienza pre-filosofica del fenomeno politico; perciò i suoi concetti potevano essere sperimentati direttamente nei fenomeni. Su quei concetti, e in accordo o in opposizione ad essi, è nata la filosofia politica moderna; perciò per capire questa occorre conoscere quella, ciò che rende intrinsecamente necessaria una storia della filosofia. Non così procedeva il filosofo medievale, il quale, se s'impegnava nello studio di Aristotele, non si dedicava a una ricerca storica (p. 76).

Con queste affermazioni, Strauss mostra ancora una volta di considerare il pensiero (per giunta il pensiero politico) come un'astrazione intellettuale che si genera indipendentemente dalle circostanze nelle quali si genera, un pensiero che non avrebbe nulla a che vedere con la vita e con gli eventi. La cosa non è di piccolo momento, perché ne consegue un'impostazione filosofico-politica che ignora (anche perché qua e là non manca di stigmatizzarlo) il rivolgimento portato da oltre tre secoli di sviluppi tecnici, quindi economici, quindi di rapporti sociali, quindi di cambiamento sociale *tout-court*. Si noti bene, non è cambiato l'uomo, alle cui pulsioni si potrebbero applicare schemi di lunghissima durata; sono cambiati i rapporti tra gli uomini per motivi che sono al tempo stesso ideologico/culturali e di forza tra i ruoli singoli e le categorie (evito il termine "classi" per non essere frainteso).

Anche a voler ignorare la rivoluzione culturale intervenuta per la diffusione del messaggio testamentario con il Cristianesimo, non si può ignorare che quantomeno da Spinoza (per implicita notazione negativa dello stesso Strauss) si cerca di delineare una politica adeguata a situazioni economico-sociali profondamente mutate rispetto al Medioevo, nel quale si poteva ancora ragionare, come Platone, su *laboratores*, *bellatores* e *oratores* come termini fissi di una società immobile. Ormai avevano vinto, almeno in Olanda, i *mercatores* -e non per colpa di Spinoza!- poi, con il fenomeno industriale e la società dei consumi, modificheranno il proprio ruolo anche i *laboratores*. Questo non è un giudizio di "progresso" (progresso e regresso sono il risultato di ottiche ideologiche) ma certamente è una sottolineatura sul cambiamento che rende problematico un pensiero pensato altrove.

Si tratta quindi di sapere se si cerca un modello fondato sul fenomeno o un modello che ingabbia il fenomeno. Strauss, nell'indicare il platonico Bene, si rivolge ad una soluzione che, in concreto, non può essere delineata, precisamente per la sua astrazione dal tempo e dal luogo, se non a partire da una opinione, che sarà necessariamente quella "più forte", cioè del più forte. Come modello che supera il tempo perché si fonda su una attenta osservazione di ciò che non muta, l'uomo, è allora più realistico il modello aristotelico, che non soltanto ricusa l'astratto "Bene", ma anche gli ideologici modelli sociali socratico-platonici, e indica, come perenne obiettivo politico, qualcosa che ancora vive nella Dichiarazione di Indipendenza degli Stati Uniti: la ricerca individuale della felicità (*Eth. Nic.*, 1095a).

Strauss tuttavia è talmente platonico da abbracciarne ancora la polemica antisofistica nei termini di un rifiuto della retorica come fondamento della scienza politica (pp. 82-83); il filosofo classico era alla ricerca del "miglior ordine politico", di un ordine che fosse il migliore "ovunque e sempre" (p. 87) di un insegnamento valido, naturalmente, soltanto per i migliori (p. 89). "Migliori" è qui inteso sul piano etico, perché in politica non è tollerabile la neutralità etica (p. 90).

Questa istanza, che è forte in Strauss pur nei limiti di chi insiste a fare appello a una non meglio identificabile aristocrazia dello spirito (solitamente risultato di autoproclamazione) coglie a mio avviso nel segno come critica ai tardi sviluppi dell'Occidente. In effetti, come ho notato già nell'App. alla V ed., Strauss indica l'impossibilità di una società coesa in assenza di un mito comunitario di fondazione, che usualmente si colloca in un'etica religiosa; un problema sollevato anche da Brague ne *La loi de Dieu*. Essa trova compimento nell'opera sociale della Profezia. La differenza tra la sua fondazione Profetica e quella filosofica, cercata da Strauss nell'unico luogo possibile, nel Razionalismo classico socratico-platonico, è che la prima è rigorosamente democratica, la seconda è elitaria.

L'oscillare di Strauss tra Atene e Gerusalemme (evitando il loro pericoloso mix eversivo al punto di ignorarne l'esistenza) risponde al suo problema emerso dagli scritti giovanili, trovare un percorso filosofico che, destituendo la centralità di quello occidentale, parallelizzi in modo universale il senso della costruzione Profetica della Torah, intesa come legge sociale di un popolo il cui problema "è il simbolo più evidente (*handgreiflichste*) del problema umano in quanto problema politico e sociale" (*G.S.*, Bd. 1, p. 13). Per questo, alla critica dell'Illuminismo e di ciò che ne è seguito, egli contrappone un "illuminismo medievale giudaico" che delinea attraverso gli scritti raccolti in *G.S.*, Bd. 2 sotto il significativo titolo di *Philosophie und Gesetz*. Lungo questa via, per creare un percorso a monte del proprio personale pensiero, risalirà alla filosofia islamica con una serie di fraintendimenti la cui origine ha qui il suo fondamento. Ma di ciò, poi.

Qui mi sembra opportuno segnalare quanto Strauss veda collegati i propri diversi percorsi, da Hobbes al Relativismo, e da Platone a Maimonide via al-Fârâbî, in una precisa logica di ricerca. Ciò è testimoniato dalla struttura stessa di *WPPh* nel cui testo seguono, prima di passare al filone Hobbes→Locke, due articoli su al-Fârâbî e Maimonide, riproponendo un percorso che trova conclusione nella dottrina, singolare a dir poco ma necessaria alla logica di Strauss per giustificare le interpretazioni date, espressa in *Persecution and the Art of Writing* (cit in *Bibl.* a p. 851).

Di Maimonide e di al-Fârâbî, come ho detto, vedremo *infra*; in particolare, per ciò che concerne la filosofia islamica, intendo seguire la lettura di Strauss attraverso il fondamentale studio di Tamer. Qui però, farò qualche cenno sull'argomento in rapporto ai due capitoli citati.

How Fârâbî read Plato's Laws è un'analisi del testo noto come *Compendium legum Platonis* nella traduzione latina del Gabrieli, e riprende l'articolo di Strauss (*Fârâbî's Plato*) del 1945, la cui critica vedremo con Tamer. Questa lettura "platonica" del neoplatonico al-Fârâbî, rappresentò un punto di partenza per la lettura di Maimonide da parte di Strauss (oltreché della "necessità" di *P&AW*). Essa ignora completamente tutta l'evoluzione che ho già segnalato, e sulla quale tornerò, che dall'interpretazione di Aristotele ad opera di Alessandro di Afrodisia, e, prima ancora, dall'opera di Filone, attraverso l'esigenza di coniugare la filosofia greca con le Rivelazioni, conduce al neoplatonismo, o allo "aristotelismo neoplatonizzato" che dà corpo alla filosofia islamica (vedi cap. precedente). Strauss collega viceversa al-Fârâbî a un problematico Platone, per giungere ad affermare (*WPPh*, p. 144) che al-Fârâbî "usò gli standards platonici per giudicare o criticare specifiche istituzioni islamiche, (anche) se non per rifiutare del tutto l'Islam. Egli poté sostenere che l'Islam, e l'Islam soltanto, mantenne vivi gli standards elaborati da Platone, e su questa base elaborare una giustificazione puramente razionale sia del contenuto che delle origini dell'Islam".

Questa impropria lettura di al-Fârâbî gli consentì di interpretare a suo modo Maimonide (Tamer, pp. 10-11) e così di tornare a quanto ho ricordato sopra: a dare valore filosofico universale (perché razionale) alla fede in una Legge rivelata, la Torah. Così facendo però, sottopose la Torah al vaglio filosofico (*WPPh*, pp. 157-158) e ne fece una branca della filosofia politica (p. 160). Strauss, nota Tamer (p. 9) si rivolge a Maimonide non da Ebreo, ma per l'atteggiamento razionale che egli legge in lui, in particolare nella sua dottrina della Profezia: la Profezia colmerebbe l'esigenza umana di una Legge divina (*WPPh*, p. 161). Per ritrovare questa dottrina in al-Fârâbî come antecedente di Maimonide, Strauss non trova di meglio che forzarne il pensiero, sostenendo (p. 163) che per il filosofo arabo la Shari'ah sarebbe l'approssimazione, per esigenze umane, del governo ad opera del "perfect ruler", cioè dell'Imâm/Insân al-Kâmil: una soluzione apertamente ismailita che si trasformerebbe in Maimonide nella distinzione (presa da Avicenna: p. 161) tra il *nómos* e la Legge rivelata, due diversi modi per rivolgersi all'*élite* o alle masse (p. 168): "un'epitome capolavoro del problema della Rivelazione come esso si presenta all'esame del "filosofo" (p. 169). Tamer (p. 35) definisce Strauss un averroista, e a buona ragione.

Sembra perciò giunto il momento, prima di passare a Maimonide e all'Islam, di affrontare il citatissimo *Jerusalem and Athens*, che prendo da *F&PPh*, un testo che include anche scritti di Voegelin e la corrispondenza Strauss-Voegelin in traduzione inglese (*Jerusalem and Athens* è stato stampato anche in *SPPPh*).

Nonostante la sua fama, a me sembra un testo poco rilevante, e, per certi aspetti, confutabile; esso è tuttavia *rilevante per Strauss* perché pone i poli della sua irrisolta oscillazione, che vorrebbe conferire valore universale a due culture particolari: quella della Torah, da lui intesa in senso esclusivamente legale, come tale vincolante per un popolo soltanto; e quella di una "Grecia" identificata nei valori particolaristici della *pólis* al tramonto, o meglio, nel Razionalismo socratico-platonico orbato dell'alternativa sofistica; in ogni caso, oscurando l'universalismo ellenistico, la sua evoluzione nella tarda antichità, e la sua lunga evoluzione nel tentativo di conciliazione con le Rivelazioni. Come ho detto più volte, una costante di Strauss è l'ignorare il Neoplatonismo, cercando Platone là dove c'è un "Aristotele neoplatonizzato".

Secondo la Bibbia, dice Strauss, l'inizio della sapienza è nel timor di Dio; secondo i Greci, è nello stupore. Poiché noi vogliamo essere sapienti, siamo quindi costretti a fare una scelta tra "le incompatibili pretese di Gerusalemme e Atene" (p. 112). Dovendo comprendere le varie culture così come esse comprendono se stesse, non è fondabile la critica biblica di Spinoza condotta in nome del *lógos*; la distinzione tra questo e/o la storia e il *mýthos* è tutta greca, e non può attagliarsi alla Bibbia. Strauss non dà esplicite spiegazioni, ma sembra che la sua giusta osservazione possa così tradursi: la distinzione non può applicarsi perché la Bibbia fonde i due termini, è *la ierostoria di un popolo*, una storia cioè che accade in terra ma si fonda in cielo, riunisce in sé tanto la storia quanto il mito. Come egli aggiunge poi (p. 113) quella storia può essere compresa soltanto a partire da quel mito; la Bibbia è credibile per il sapiente alla luce del concetto biblico di sapienza. Nella Bibbia inoltre, è assente il concetto greco di natura e perciò anche quello di "miracolo", cioè di una effrazione possibile alla legge "naturale" (ivi). Problematico è il rapporto della Bibbia con il Male; vi si parla piuttosto dei *mali* che affliggono l'uomo, che però non sono impliciti alla sua condizione originaria, benché qualche responsabilità risalga anche a Dio, come Colui che creò la luce e le tenebre (Isaia, 45, 7). Nella creazione dell'uomo vi sono poi due distinti racconti (cfr. *La Gnosi, etc.* a proposito della "doppia creazione" che ha un ruolo centrale nello Gnosticismo); vi si parla di un uomo creato "a immagine e somiglianza" ma anche di un uomo creato "dall'argilla". All'uomo fu vietata la conoscenza del Bene e del Male, di qui il peccato e la caduta, che per Strauss è il primo capitolo dell'educazione dell'uomo da parte di un Dio la cui natura è insondabile (p. 120).

Strauss prosegue la narrazione del *Genesi* con la vicenda di Caino, massima alienazione dalla semplicità iniziale, che uccide il fratello e diviene il fondatore della città e delle arti. Anche Caino, con il suo ruolo, è figura centrale nello Gnosticismo. Seguono le vicende che conducono al Diluvio, dopo il quale viene alla luce un'umanità nuova, che rappresenta un declino rispetto all'umanità longeva che la precedette. Anche questo è un tema di riflessione nel Giudaismo intertestamentario, con il mito dei Giganti. Tuttavia quest'umanità nuova ricevette la Torah, e questo fu un progresso, ciò che pone in luce ambigua anche il significato del Diluvio, un secondo fallimento che mostrò come l'umanità potesse vivere *soltanto sotto la Legge* (p. 122).

Tre eventi segnano la storia post-Diluvio: la maledizione di Cam, la potenza di Nimrod, discendente di Cam, e il tentativo umano di evitare la dispersione costruendo la torre di Babele alta sino al cielo. Poi venne la chiamata di Abramo e l'emergere di un popolo *eletto*. La ierostoria prosegue con altre ambiguità e culmina con la

domanda di Mosè sul Sinai, cui Yahwè darà la risposta "Io sono che Io sono" (p. 126) che rende perfettamente l'intraducibilità del Dio biblico nei termini di una logica razionalista, quella della sciocca traduzione dei Settanta: "Io sono *Colui che è*". Strauss preferisce dire, in singolare sintonia con Eckhart "Io sarò quello che sarò", collegando la Rivelazione al Patto. Non si può sapere in anticipo, chiosa Strauss, il modo in cui Egli manterrà la promessa (pp. 126-127). Il Dio della Bibbia è misterioso, viene in una nuvola e non può essere visto.

Segue il racconto di Esiodo posto a confronto, con la vicenda delle Muse che dicono menzogne simili al vero; il noto frammento parmenideo del colloquio con la Dea; e il testo di Empedocle: tutti libri, dice Strauss, *ma la Bibbia non è un libro*. I suoi ignoti autori, resero nel modo loro possibile antichi e autorevoli discorsi sacri, con tutte le loro contraddizioni; ma leggere la Bibbia come se fosse un libro è un errore.

I libri di Esiodo, Empedocle e Parmenide, sono, viceversa, libri, con una loro coerenza dalla quale emerge che tutto venne alla luce e che ciò che vi venne è destinato a perire; poiché anche gli Dei sono stati generati, anch'essi periranno. Per i filosofi, Parmenide ed Empedocle, ciò che veramente non perisce è ciò che non è mai venuto alla luce. Il Dio filosofico di Aristotele è soltanto pensiero puro. Soltanto Platone immaginò un Demiurgo creatore, che è stato paragonato al Dio biblico per la sua identificazione con il Bene; egli però non credè con la parola, ma ispirandosi alle Idee eterne. Sia Platone che i Profeti tuttavia, hanno in comune l'insegnamento del Vero. Strauss preferisce a questo punto stabilire il confronto non con Platone, ma con Socrate, perché Socrate intendeva il proprio insegnamento come una missione: c'è una convergenza tra la ricerca socratica del miglior ordine sociale, e l'annuncio profetico dell'età messianica, con una differenza: per Socrate il compimento sarà con la perfezione dei filosofi, per i Profeti con la diffusione a tutti della "conoscenza del Signore", che è stata rivelata ed è aperta a tutti come perfezione morale.

Questo è il contenuto, sufficientemente scontato, del famoso saggio, che potrebbe riassumersi con una constatazione ovvia, ripetutamente segnalata in questo testo: la differenza tra l'intellettualismo greco e la verità *testimoniata* del messaggio testamentario. Del *fondamento sociale* del primo non v'è parola; del fatto che la diffusione del secondo, destinata a cambiare il mondo, avvenne quando la Legge fu *mostrata* in un *esempio* e resa universale, fuori dalle prescrizioni riguardanti un popolo, neppure. Eppure parte da lì quella contesa tra lo spirito e la lettera che corre nella storia dell'occidente; è lì che i due poli si mostrano nel loro contrasto dialettico. Prima di allora essi sono termini non paragonabili, sono piani sghembi che non hanno ragione d'incontrarsi, sia pure nel contrasto; al più si può assistere a un conflitto irresolubile, quindi tragico, tra la pretesa universalità della Ragione e il radicamento forte della tradizione religioso/sociale di un popolo. Per parte mia, come avvenne l'incontro/scontro e quali furono le conseguenze, l'ho accennato alle pp. 703-705. Delle *ragioni* che sembrano indurre Strauss a formulare questo scenario che lascia interdetti ha detto Mc Allister, credo con ragionevolezza. Io non intendo scendere a psicologismi e critiche *ad hominem*, mi limito a considerare le conclusioni di Strauss con estrema perplessità.

Strauss torna comunque sull'argomento alle pp. 217-233 di *F&PPh*, sottolineando giustamente la duplice radice dell'Occidente, nella Bibbia e nella filosofia greca, e il contrasto strutturale tra esse (p. 221). Anche qui però si constata una grande lacuna: non si parla di quel lungo processo -del quale ho fornito un pallido e fugace, parziale accenno nel capitolo precedente- nel corso del quale Rivelazione biblica e Razionalismo greco tentarono di adattarsi l'un l'altro, e di tutto il pulviscolo settario che ne nacque; delle vicende di queste sette, del nuovo scontro in quell'altra Rivelazione non ignara della Bibbia, dei diversi risultati cui si giunse, delle infinite Gnosi sbocciate là dove esigenze esistenziali si coniugavano con pretese razionali *al di fuori di un quadro istituzionale* in grado di imporre un Canone.

Strauss dice però qualcosa di molto significativo riguardo al proprio pensiero: il senso originario della filosofia come scelta di vita fu oscurato *nel Medioevo cristiano*, perché là la filosofia divenne soltanto uno strumento, importante quanto si voglia, ma *strumento* (p. 223). L'allusione alla teologia va da sé; è un'allusione fondata ma non dice tutto, perché se mai, soprattutto pensando agli esiti islamici, si può dire che nel Cristianesimo fu la religione ad essere plasmata dall'Istituzione entro strutture per quanto possibile platonico-aristoteliche. Ciò rinvia evidentemente al processo di istituzionalizzazione avvenuto all'interno di un Impero ben forte e radicato nella propria cultura, non disposto a tollerare gli aspetti eversivi che avrebbero potuto svilupparsi dal messaggio testamentario; aspetti che si riaffacciarono poi nel Medioevo grazie a un uso un po' libero della speculazione, suggerito dai nuovi apporti di provenienza anche esterna, in grado di strutturare dottrinalmente esigenze esistenziali che premevano.

Del resto, lo stesso Strauss con il suo richiamo rivolto più a Socrate che a Platone, è pronto a segnalare (ivi) che la ricerca filosofica, intesa come scelta di vita -quindi necessariamente con ottica soggettiva- mal si adegua alla normativa biblica; ma mi domando come questa apertura di Strauss si concili con la sua richiesta di un ordine sociale e con la sua critica agli esiti del mondo occidentale. A meno di non voler pensare, sulla scorta di ciò che egli pregia in Platone e Averroè, ad una dicotomia antropologica tra filosofi e popolo, ipotesi verosimile alla luce di quanto vuol dimostrare in *P&AW*: il filosofo ricerca una verità adatta a pochi con i quali comunica esotericamente; il popolo segue i precetti, non importa se del filosofo o del sacerdote, che è il necessario successore del Profeta.

Insisto sul sacerdote -quindi su un ordine autoritario- perché il Profeta fonda sì, ma fonda in quanto *rivoluziona*; e che questo sia un problema, lo mostrano quei monoteismi che hanno dovuto proclamare *chiuso* il ciclo profetico, ovvero rinviare la chiusura a un tempo indeterminabile che non avesse nulla a che fare con il

presente. Quanto all'ordine del filosofo, che è poi quello pensato dal Platone delle *Leggi* e della *Repubblica*, esso, nonostante le premesse di una vita di ricerca, non è meno autoritario nel momento in cui non è revocabile in una struttura democratica che ne smascheri il volto ideologico, *perché non si è mai dato il caso di qualcuno che pensasse in astratto, al di fuori della propria collocazione*. E se Strauss pensa di trovare in Socrate il modello, come ha voluto mostrare con pazienti ricerche in Platone, Senofonte e Aristofane, dovrebbe riflettere che un simile modello potrebbe essere ritenuto quello di un Sofista ribelle alla deontologia della professione remunerata: forse un anarchico, come pensava Hobbes.

Qualche sospetto sul rapporto parentale di Socrate con i Sofisti -entrambi cercavano la propria dottrina nel discorso: l'uno per attingere l'essere, gli altri per mostrarne l'inaccessibilità- è certamente presente in Strauss, che afferma: "Socrate non fu il nemico mortale dei Sofisti (lo fu infatti Platone, nota mia) né i Sofisti furono nemici mortali di Socrate; il più grande nemico della filosofia, il più gran sofista (dunque il vero nemico di Platone, altra nota mia) è la moltitudine politica (*Rep.*, 492a, 5- e, 6) cioè coloro che scrivono le leggi ateniesi" (*SPPP*, p. 88).

Il passo citato da Strauss mostra la radicale avversione di Platone alla realtà di una democrazia le cui nefandezze Strauss va tentando di mettere in luce in tutti i modi nell'opera di Tuciddide (cfr. *The City and the Man*, cit. in Bibl. a p. 851; *SPPP*, pp. 89 sgg.). È singolare però che Platone *detestasse il mare e i porti con i commerci e i mercanti*, tutti fattori di corruzione (*Leggi*, 705a) e che quindi, nel complesso, si può dire che in politica detestasse le esigenze della vita con le continue trasformazioni che esse comportano: da filospartano sogna quella chiusa *pólis* che si sta rivelando sempre più inattuale (la *pólis*, non la democrazia, è il grande malato della guerra peloponnesiaca) e che dovrà ceder il passo all'universalimo ellenista.

Universale l'Ellenismo, universale il messaggio cristiano: qui si cominciano a scorgere le radici di un Occidente che nasce poi entro l'universalismo imperiale romano. Il fraintendimento di questo punto sembra legarsi inestricabilmente, in Strauss, con l'esaltazione di Platone e con la pretesa di extraterritorialità per il filosofo. Un groviglio di per sé eterogeneo, che però trova unità nel tentativo straussiano di assolutizzare razionalmente ciò che sembra un suo problema personale: rispettabile come tale perché emerge dall'esistenza, ma che mostra derive insostenibili quando vuole imporsi *erga omnes*.

F&PPh contiene però altri punti d'interesse; oltre a saggi di Voegelin, sui quali tornerò in seguito, esso contiene la corrispondenza Strauss-Voegelin in traduzione inglese, che offre ulteriori spunti di riflessione sulle radici dell'Occidente, con riferimento a quanto commentavo sopra.

Alle pp. 5-11, Voegelin mette infatti in luce il vero nodo della questione: il messaggio cristiano che fa emergere la singolarità spirituale *di ogni individuo* destituisce l'ordine sociale platonico-aristotelico, anche per la nuova coscienza storica che rompe l'immobilità del mito (qui vorrei tradurre: per l'irruzione della vita nel mondo dell'ontologia serrato dalla sfera di Ananke; ma forse Voegelin non gradirebbe, a causa del possibile seguito gioachimita). Un'altra cosa importante dice Voegelin: non era possibile un messaggio universale sul particolarismo della Grecia classica; *la pretesa universalità della sua cultura è una vicenda nata nel Rinascimento*. E qui aggiungo: anche nel XIX secolo borghese e nel suo modo ideologico di leggere il Rinascimento.

Una ragione però c'è e l'ho già sottolineata: il Razionalismo classico platonico-aristotelico ha fondato un'ideologia universale del dominio, buona per tutti i regimi, ed in quell'ideologia si è infatti fondato l'Occidente ideologico; perciò ho voluto raccontare la storia di un *altro* occidentale (uno dei tanti altri) nel tentativo di diradare un po' i fumi. Aggiungerei che forse non per caso, tanto il secolo borghese che il classicismo rinascimentale, presentano tratti *neo-pagani*.

Tornando al carteggio, un altro punto d'interesse per confermare quella comprensione di Strauss che sto ricercando, si trova nella sua lettera del 17-12-1949 (p. 63) dove egli afferma testualmente: "Esistenziale è opposto a oggettivo, teoretico"; "io cerco *la* (corsivo suo) verità oggettiva"; "Il Sofista è un uomo cui non importa la verità"; "Tutti gli uomini, tranne i filosofi, sono Sofisti". Le affermazioni sono radicalmente coerenti e non mi è necessario commentarle, per non ripetere sempre le stesse cose; mi offrono però l'occasione per ricordare ancora una volta il fondamento dell'ideologia del dominio nella *theoría* (cfr. *La Gnosi*, etc. p. 351).

Per quanto concerne poi il rapporto fede/Ragione, altrettanto interessante è il richiamo di Voegelin ad Aristotele, che fa capire bene i modi nei quali si è andato conformando l'universalismo della teologia cristiana: Ragione e fede sono nel rapporto aristotelico di *epistème* e *noûs*, un rinvio chiarissimo ad *An. sec.* 100b, 15: il fondamento, l'*arché*, non può essere dimostrato, ma può essere *intuito*. Dunque la fede è razionale in quanto è un'esigenza posta dalla Ragione. Non si può tuttavia ignorare che l'indimostrabilità dei principi è invocata da Aristotele in *Met.*, 1006a, 4-11, in difesa della ovvietà del principio di non contraddizione; questo appare quindi un tentativo autoritario di destituire la critica sofistica. Voegelin è perciò ben prudente allorché si pronuncia contro la filosofizzazione della religione (*et pour cause!* la sua bestia nera è infatti, come vedremo, lo Gnosticismo) che, al contrario, viene a chiarire e a fondare la Ragione, facendo dell'ordine dell'essere e della sua intelligibilità un suo presupposto. Una soluzione che sarebbe contestata da al-Ghazâlî, e che ci fa capire quanto denso di insidie sia il cammino di Strauss, e perché egli abbia sempre voluto tenere distinte fede e Ragione. Strauss ribadisce infatti questa sua distinzione (pp. 88-89) e fa notare al cristiano Voegelin di sentirsi più in armonia di lui con l'insegnamento cattolico a questo riguardo.

Prima di andar oltre con Strauss, apro qui una delle mie divagazioni apparentemente fuori tema, perché il mio rapporto con la filosofia politica di Strauss, con la sua denuncia della crisi dell'Occidente relativista, può essere compreso meglio a partire da un chiarimento sull'opera di Ireneo e dal giudizio *politico* sullo Gnosticismo, che è utile puntualizzare anche perché dovremo poi parlare di un altro critico della modernità, Voegelin, che ha usato i termini "Gnosticismo" e "Gioachimismo" come mazze ferrate nelle proprie battaglie.

Ireneo non fu quel che si dice un gentiluomo nella sua polemica contro gli Gnostici. Prendiamo il caso della sua lettura del sistema valentiniano degli Eoni, che egli espone con disprezzo e con pretese di umorismo sgradevole in *Adv. Hær.*, I, 11, 4-5. In realtà, come ho ricordato altrove, il processo di creazione del mondo a partire dall'Uno ineffabile, totalmente trascendente, grazie all'artificio di emanazioni intermedie, non fu né una vicenda da poco, né, come pretendeva Festugière, un degradazione della filosofia greca in direzione di un platonismo "popolare". Il problema investì già il Medioplatonismo e poi il Neoplatonismo, dal *Corpus hermeticum* al commento al *Genesi* di Filone (*De opificio mundi; De mutatione nominum*). Era il pensiero classico, che "in an Age of Anxiety" era costretto a confrontarsi con la religiosità mediorientale, in particolare testamentaria, che poneva alla riflessione il problema di un Dio unico, Creatore, trascendente: Volontà, e non pensiero puro. In quel confronto, mentre gli eredi del pensiero classico tentavano di risolvere il problema di una "religione dei filosofi" con un Dio astratto e impersonale (l'Uno-*Das Eine* di Plotino, che però non è già più un'astrazione pensante, è un Dio che "fa") il pensiero testamentario si sforzava a sua volta di mostrare l'accordo tra una periferica Rivelazione di provincia e la maestà della prestigiosa Ragione classica.

Il problema di questo compromesso, di per sé quasi insolubile, divenne persino improponibile quando l'apparizione di un Dio/uomo nell'*hic et nunc* della storia, fece del Dio-*Das Eine* un *Dasein*, suscitando in alcuni possibili interpretazioni eversive in vista del fondamento *storico* di un qualche diritto *universale*, magari filosofizzando dei miti che avevano al centro l'irrazionale malvagità di *questo nostro mondo*: cioè, tradotto, della società storicamente esperita con le sue regole di funzionamento.

Ireneo, campione di una verità indiscutibile e non bisognosa di supporto filosofico, perché fondata su una certezza storica, fu sprezzante e persino volgare nei confronti dei risvolti mitici (ivi, I, 4, 4) che pure avevano a tratti una certa bellezza (ivi, I, 4, 2): eppure compì una grande opera *politica*, di non poco momento e determinante sul piano istituzionale.

Il nascente Cristianesimo si trovò infatti a confrontarsi con due gravi problemi. In primo luogo evitare di frantumarsi nel pulviscolo delle sette, che poteva dare origine a una religione priva di una Legge, consegnata alla libera interpretazione dell'esempio-Gesù. Al tempo stesso, riuscire a confrontarsi con la normativa ideologico-sociale dell'Impero, che non ammetteva forme di pensiero potenzialmente eversive, perché non consolidate in un preciso alveo costituzionale approvato. I Padri si trovarono quindi a combattere su due fronti. Da un lato dovettero prendere le distanze da quegli aspetti della filosofia ellenistica, che potevano trasformare la nuova religione in una incontrollabile religiosità individuale fondata su elucubrazioni filosofiche. Dall'altro assumere la Legge mancante, identificata col Decalogo, dall'Antico Testamento, sottolineando però la sua convergenza con la morale filosofica classica caratteristica della classe dirigente romana, e sottolineando altresì la discendenza del Cristianesimo dall'Ebraismo -quindi da una religione antica e accettata- però in qualità di *sua retta interpretazione*. Era infatti utile prendere le distanze dagli Ebrei, *invisi e ribelli precisamente a causa del loro particolarismo e del rifiuto dell'universalismo imperiale*. Nasce così quell'autentico *bâtin* che è la *Didachè* di Barnaba. Ireneo seguì perciò Giustino nello stabilire la doppia distanza entro la quale si definì l'ortodossia. Sul realismo *politico* dei fondatori del Canone influì probabilmente la presenza, nel primo Cristianesimo, di membri dell'aristocrazia romana, di cultura stoica. Ciò non avveniva tra gli Gnostici, il cui disordine morale e sociale era oggetto della denuncia di Tertulliano (*De præscr. hær.*, XLI) nella quale l'inaudito è la ricerca individuale della verità, e lo scandaloso è il ruolo delle donne.

Così delineato il quadro, non si deve perciò pensare che nella Chiesa romana parlasse una semplice lotta di potere o il mero opportunismo politico. Ciò che spinse la nascente istituzione ad armonizzare il messaggio cristiano con l'etica razionale e la logica istituzionale del mondo classico, cioè con il pensiero del Razionalismo classico, fu, al fondo, la convinzione di una missione da assolvere, che non poteva essere assolta senza una catarsi nella cultura e nel *linguaggio* di una società realisticamente ordinata. Le altre possibili letture del messaggio resteranno perciò al margine, e occorreranno molti secoli prima che una nuova e diversa visione prenda corpo con Gottfried Arnold, sottolineando il rapporto dialettico sempre esistito tra ortodossia ed eterodossia.

Ciò posto, credo sia evidente che nella *Storia di un altro occidente* vi sia una scarsa simpatia per i campioni dell'ortodossia, ma non una propensione all'eversione, come si potrebbe pensare per la non celata ironia sul pensiero normativo. Il punto è che *non mi interessava la storia dei vincitori*, semplicemente perché è *falsa* nel suo sbandierare la Ragione, e gli argomenti razionalisti necessariamente non concludono. C'è di più. Tutta l'analisi che sto cercando di condurre su Strauss, mostra ad abbondanza come l'accantonamento delle storie sdegnate come marginali da chi mantiene il sopracciglio alzato, porti alla costruzione di percorsi storici insostenibili, come nel caso di Strauss e del suo fraintendimento del rapporto Grecia-Islam e di altri volti dell'occidente dal Medioevo al XIX secolo.

La storia dei vinti, degli esclusi, degli accantonati al margine del percorso, storia peraltro difficilissima perché di essa è scarsa traccia, e ancor più scarso il numero dei lettori, è fondamentale per

comprendere il doppio volto delle presunte "verità" (e perciò scelsi l'esergo filo-sofista di Balthasar Gracián) e lo è per riflettere su ciò che resta irrisolto, e torna come un *revenant* quando si pensi d'aver imboccato il percorso d'arrivo della storia.

Il germe del futuro non è nella luce del presente, è *nelle sue ombre*, nei recessi d'onde provengono gli strani scricchiolii dell'impalcatura: nell'opera indecifrabile, sotterranea e costante dei tarli che la rodono.

Per la stessa ragione -e qui rispondo a Strauss- la "verità" della politica può essere vista in chiave ontologica soltanto da chi *vuole* ignorare le passioni: di fatto, essa è una costruzione retorica, un convincimento veicolato dalla parola. In fondo, anche l'ontologia è una passione, quella dei razionalisti che vogliono chiudere il discorso, cosa che a volte Strauss ha fatto con qualche stranezza. Come nella prima delle tre conferenze raccolte in *Nihilisme et politique* (cit. in Bibl. a p. 851) dove sostiene che l'arte nulla ha a che fare con la verità, non, semplicemente, ignorando il Romanticismo (è un suo costume ormai assodato) ma giustificandosi con l'amore di Hitler per l'arte e pensando il Nazismo legato al Romanticismo nel rifiuto della filosofia occidentale (inglese e francese) del XVIII secolo: che però Strauss ha sempre criticato! (dunque a una sciocchezza palese segue una ancor più palese autocontraddizione); infine, vedendo in tutto ciò un ritorno alla "filosofia presocratica". Nell'anno 1941, in piena Guerra mondiale e dinnanzi a un pubblico inglese sosteneva poi che la cultura classica fu salvata in nessun luogo meglio che a Oxford e a Cambridge, come se altri luoghi storici della cultura non avessero nulla a che vedere con la formazione dell'occidente; e mostrava di capire molto poco affermando che gli Inglesi "meritano di restare una nazione imperiale". Sic. Infine, notazione ultima ma a mio avviso significativa del suo modo di procedere, dopo aver inventato una sua genealogia del Nazismo, non faceva il minimo cenno alle condizioni reali che lo alimentarono: la tragedia economica della Germania di Weimar negli anni '20.

Ora, tutto questo non può essere il frutto del caso o della distrazione, non quando ci si riferisce a uno studioso del calibro di Strauss; si tratta, a mio avviso, dei risultati contraddittori cui si giunge quando si parte da problemi personali che conducono a delle prese di posizione (negare il rapporto del pensiero con l'esperienza) che generano risultati contraddittori; anche perché, negare il ruolo della passione è contraddittorio per un pensiero che prende le mosse da una passione rispettabile, ma non per questo meno appassionata. La polemica antisofistica e filoplatonica è *una presa di parte* motivata da un fine *che è a monte*. Non questa è però la mia critica *vera*: tutti muoviamo da una premessa nella vita. La mia critica si rivolge all'insostenibile pretesa di extraterritorialità che necessariamente genera incoerenze, come sempre accade nel pensiero razionalista e ben videro gli Scettici e gli Gnostici: nonché i critici dei limiti della Ragione, come al-Ghazâlî e Ibn Taymiyya.

La pretesa di mettersi alla ricerca di una verità "oggettiva", adeguamento della parola alla cosa, negando che la "verità" possa essere una testimonianza, una costruzione, è contraddittoria con la critica al Relativismo etico: perché questo è figlio di quello Scientismo che è un prodotto del Razionalismo nella sua accezione scientifica, che persegue lo stesso mito che fu del Razionalismo classico, quello, per l'appunto, della verità oggettiva, relegando la testimonianza, in primis la religione, a mera opinione priva di capacità veritativa. Perché è sì, vero, che Strauss si batte contro il Razionalismo scientifico cercando la *propria* verità "oggettiva" nel Razionalismo classico, ma ciò non cambia la parentela gemellare dei due: si tratta soltanto di sostituire la pretesa del filosofo a quella dello scienziato nella fondazione di un diritto corporativo.

Su questo punto, Strauss non si presta a fraintendimenti: a p. 11 di *The Rebirth of Classical Political Rationalism, etc.*, selected and introduced by T.L. Pangle, Chicago, Un. Press, 1989, egli s'indigna infatti perché la Bibbia e Platone vengono privati dell'ascolto culturale "generosamente accordato a ogni tribù selvaggia"; e subito dopo (p. 12) la sua critica al Relativismo etico sembra muovere dall'indignazione per il negato primato della tradizione occidentale, ribadendo così involontariamente l'ipotesi da lui sempre negata, quella dell'esistenza di un "progresso": perché soltanto questa premessa potrebbe conferire all'Occidente il dritto a una colonizzazione culturale. Altrimenti, se tale "diritto" non venisse dall'esistenza di un "progresso", dovrebbe essere iscritto in un codice genetico: cosa che non oso pensare. Purtroppo, non sono rare le affermazioni di Strauss che sembrano più viscerali che razionali: cosa sulla quale non vi sarebbe nulla da obiettare, se Strauss non fosse un razionalista.

Le sue simpatie, d'altronde, sono singolari: a p. 19 simpatizza con al critica di Lukács a Weber senza porsi il problema dell'ideologia che sorregge l'opera di Lukács in un'opera come *La distruzione della ragione*, della quale apprezzò probabilmente l'attacco frontale al Romanticismo.

Certamente Strauss non aveva una grande considerazione per l'opera degli artisti: alle pp. 170-172 di *RCPR* sostiene infatti la dottrina politica delineata da Platone nella sua richiesta di *sottoporre le arti al controllo dello Stato, affinché fossero usate soltanto per insegnare la "Verità" dello Stato, guidato dai filosofi*; la poesia è perciò legittimata soltanto in una funzione ministeriale (p. 183) per giungere a concludere platonicamente (ivi): "la poesia autonoma è cieca sul punto decisivo". *L'arte che Strauss pensa insieme a Socrate e a Platone è dunque un'arte di regime*, ciò che rende ovvia la sua insensibilità al Romanticismo ma che è alquanto in contraddizione con la sua critica al Nazismo e al Comunismo, veri campioni dell'arte di regime. Personalmente ritengo (cfr. *Arte, Memoria, Utopia*) che chi è cieco all'arte è cieco alla vita e al suo eterno sbocciare: una prospettiva non esaltante in questo nostro viaggio nell'ignoto, che ci fa sporgere in ogni istante sull'abisso a malapena rischiarato dai lampi dell'intuizione poetica; una prospettiva che sembra fondata sulla paura della vita.

In *RCPR* è però contenuto un ultimo articolo sul quale vale la pena di soffermarsi, perché dà qualche indicazione sul grande capitolo straussiano che dobbiamo ancora affrontare, quello della filosofia medievale islamica e giudaica, che sorregge l'argomentazione di Strauss sul rapporto tra Ragione e Rivelazione, filosofia e

Profezia, i due poli che in lui fondano il *rappèl à l'ordre*; argomentazione e rapporto che si limita all'Islam e al Giudaismo perché la Rivelazione è affrontata da Strauss soltanto in termini di filosofia politica, perciò di Legge.

Dopo aver posto le proprie abituali premesse circa l'esigenza di comprendere un filosofo come egli stesso si comprende, senza perciò considerare il suo pensiero come tappa verso un pensiero successivo, Strauss sottolinea che ciò è particolarmente importante nel caso della filosofia medievale (etichetta sotto la quale si allude essenzialmente a Maimonide) perché essa potrebbe essere "superiore" a quella attuale (p. 211) e da essa potremmo imparare qualcosa (ivi). Sull'argomento egli entra in contraddittorio con Scholem (pp. 212-213) riguardo al rapporto tra Qabbalah e filosofia. Per Scholem infatti, la Qabbalah è un tentativo di risolvere, nella logica della religione, le aporie della filosofia. La tesi centrale di Scholem è l'insufficienza dell'impianto filosofico di origine greca a dar ragione del Dio biblico, un problema che abbiamo già visto a proposito della filosofia islamica. Ora, l'avversione di Strauss a questa evoluzione che egli definisce "mistica" è da sottolineare. Innanzitutto egli parla di "mistica" ma il termine qui sembra improprio, parlerei piuttosto di soluzione "esoterica", nel senso che si sviluppa su percorsi *estranei* al Razionalismo, laddove, come ho notato nel capitolo precedente, la mistica è la via di fuga del Razionalismo, quindi dovrebbe esser messa in continuità con questo. L'argomento fondamentale avanzato da Strauss, è inoltre rivelatore, anche perché ben fondato e fondabile: Strauss respinge la mistica *perché essa annulla la differenza tra Giudaismo, Cristianesimo e Islam* (argomento diversamente affrontato da Scholem, che sottolineò la diversità delle "mistiche") minimizzandone i conflitti dottrinali (p. 215).

Per capire la filosofia medievale, continua Strauss, occorre evitare di porsi sotto l'influenza del pensiero moderno, che guarda al passato nella logica di una "storia" della filosofia, onde ogni testimonianza del passato viene interpretata come un passo in direzione del presente. Ora, poiché la storia della filosofia è un prodotto dell'Europa cristiana, lo studioso non riesce a comprendere la filosofia islamica e giudaica se non in rapporto con la Scolastica (p. 221). Ciò è una seria limitazione, perché, a differenza del Cristianesimo, Giudaismo e Islam non si fondano su una teologia rivelata, ma su una scienza della Legge (*halaqah, fiqh*) che ha poco a che vedere con la filosofia, onde lo stato di quest'ultima, nelle due religioni, è precario (ivi). Essa fu un fatto essenzialmente politico (p. 223) e la disciplina filosofica che ebbe a che fare con la religione fu la filosofia politica, non la filosofia della religione. Il Profeta fu interpretato da al-Fârâbî, Avicenna e Maimonide, come il filosofo-Re di Platone (p. 224).

Qui Strauss afferma che la filosofia islamica e giudaica fu platonica, e non vi fu presa in considerazione la *Politica* di Aristotele. Al contrario, in occidente la Scolastica portò ad una legge "di natura" razionale; questa legge di natura appare soltanto presso i *mutakallimûn*. In occidente, un parallelo con la filosofia islamica e giudaica si determinò con l'averroismo, dove maturò la dottrina della doppia verità (teologica e filosofica). Nell'Islam la doppia verità fu intesa come esoterica ed essoterica, cosicché si deve badare al fatto che il vero pensiero dei filosofi non è quello esposto al pubblico (p. 225).

Questa la sintesi dell'articolo; ma quale sia più ampiamente il pensiero di Strauss su questo tema, importante per la sua dottrina, lo vedremo adesso sulla scorta dello studio di Tamer (cit.) estremamente dettagliato e critico; e anche seguendo le ricerche di Strauss su Maimonide raccolte in *G.S.*, Bd. 2 sotto il titolo *Philosophie und Gesetz*.

Tamer esordisce in premessa con una constatazione: l'importanza dell'opera di Strauss consiste in ciò che egli ha mostrato i legami profondi dell'odierno occidente con un pensiero maturato altrove nel passato: il riferimento va al Medioevo islamico e giudaico e alle sue connessioni con il Medioevo occidentale. Strauss, osserva Tamer, si muove nell'orizzonte di una domanda centrale, se cioè tutta la storia della filosofia non sia altro che una serie di tentativi con lo scopo di stabilire la giustizia tra gli uomini; e tuttavia Strauss non fu certamente un egualitarista. In questo quadro la religione ha un significato funzionale in quanto vi viene assunta nel suo significato legale. Egli respinge un legame di filosofia e religione ma considera la religione nell'ambito di una sua strumentalizzazione da parte dei filosofi per rafforzare tesi politiche: i contenuti della fede acquistano così legittimazione, l'utile si illumina della luce del Vero.

La tesi è impegnativa e richiede una lunga analisi, che Tamer fa precedere da una Introduzione nella quale passa in rassegna varie letture critiche che di Strauss furono date, e nota tre tendenze. Una vede in lui un filosofo ebreo il cui interesse è centrato essenzialmente sulla filosofia giudaica. Un'altra vede in lui un platonico che vuol fare della filosofia contemporanea sulla scia di Socrate. Una terza vede in lui un esoterista che nasconde idee enigmatiche e socialmente pericolose dietro una maschera grandiosa, con sfoggio di interpretazioni.

Per quanto riguarda la prima tendenza, occorre notare che in Strauss è fondamentale il legame con al-Fârâbî, Avicenna e Averroè, e che la genesi del suo pensiero si colloca nell'analisi dell'opera di Spinoza; di qui inizia la sua ricerca teologico-politica che contiene innegabili temi averroisti e che subì fortemente l'influenza di al-Fârâbî; tuttavia, sin dal suo studio su Spinoza è evidente il suo interesse per Maimonide. In questi studi maturò le convinzioni espresse in *P&AW*. Tamer (p. 7) sottolinea la tendenza a sopravvalutare gli interessi politici di Maimonide, rispetto a quelli metafisici, in ciò che concerne la sua dottrina della Profezia. Questo, aggiungo io, è un tratto costante di Strauss, che riguarda in primo luogo la sua comprensione di al-Fârâbî. Strauss sembra ignorare che le dottrine politiche siano comprensibili soltanto nel quadro di una metafisica, e questo, a mio avviso, non è un problema di gerarchie d'interessi (in al-Fârâbî, verosimilmente, l'interesse politico doveva essere forte, in connessione con la crisi del califfato 'Abbâside; e lo stesso vale per altri filosofi islamici dopo di

lui). Il problema, a mio avviso, consiste nel fatto che quelle metafisiche si inquadrano nella tradizione del Neoplatonismo mediorientale del quale ho fatto cenno nel capitolo precedente e sul quale torneremo; mentre Strauss insiste sul *platonismo* di quei filosofi, al fine di ricostruire la sua catena ideale che risale alla *Repubblica* e alle *Leggi*, e, su su, sino a Socrate.

Ne risulta una strumentalizzazione del pensiero altrui che si riverbera nel tema centrale di Strauss, il rapporto tra Ragione e Rivelazione; così, egli fece di Maimonide un razionalista prima ancora che un Ebreo (pp. 8-9). Tamer puntualizza che Strauss volle costruire una linea ascendente Maimonide→al-Fârâbî→Platone e che la conoscenza di al-Fârâbî, successiva a quella di Maimonide, rappresentò la chiave per la sua interpretazione di Maimonide: alla luce di al-Fârâbî interpretò infatti successivamente la dottrina della Profezia di Maimonide, e al-Fârâbî rappresentò al tempo stesso la via per risalire a Platone.

Per quanto riguarda la seconda tendenza interpretativa, non c'è dubbio che Socrate sia per Strauss la figura centrale di un autentico filosofare, contro la crisi della modernità; Socrate è il terminale del suo percorso ascendente. Questo percorso a ritroso si direbbe determinato dalla sua estraneità all'Illuminismo e ai suoi sviluppi in direzione del Moderno (p. 18). Non ripercorro, in Tamer, molti aspetti che abbiamo già visto, se non per segnalare che a p. 24, concludendo, egli si domanda se le interpretazioni che Strauss dà dei filosofi antichi, non siano forse altro se non le proiezioni del suo stesso pensiero; dubbio che mi vede consenziente per quanto ho già fatto notare, la sua tendenza alla strumentalizzazione dei filosofi del passato al fine di costruire un proprio percorso ideale grazie al quale risolvere il proprio problema.

Venendo all'ultima tendenza interpretativa, essa si basa su alcune considerazioni. In primo luogo, Strauss riservò il proprio insegnamento orale ad un ristretto gruppo di allievi, onde si può ritenere che le sue vere idee non vadano ricercate nei suoi libri, ma nelle idee degli straussiani. Vi fu anche un culto della sua persona tra i suoi allievi, i quali diedero interpretazioni diverse dell'opera di Strauss, ciascuno convinto di possederne la chiave, col risultato che è difficile farvi il punto a partire da loro. A ciò si aggiunga che Strauss stesso affermò che i filosofi scrivevano in chiave esoterica, perché le loro idee erano socialmente/politicamente pericolose e avrebbero potuto comportare la persecuzione (*P&AW*). Infine c'è da rilevare il metodo aggrovigliato con il quale Strauss tentò d'interpretare i testi, senza però giungere a un contenuto interpretativo, cosicché il risultato filosofico non ha alcun rapporto con le sue fatiche filologiche. I suoi lavori sono deludenti, in quanto trasmettono un guscio senza alcun nocciolo filosofico (p. 26).

A mio avviso il giudizio è pesante, e ingiustificato se ci si rivolge all'opera complessiva di Strauss; certamente si resta delusi, e a volte interdetti, da molte sue indagini, tra le quali citerei soprattutto quelle su Aristofane e Senofonte, ma anche quelle su Tucidide, delle quali non ho ritenuto opportuno riferire precisamente per lo scarso o nullo costruito che se ne ricava.

Tamer cita molte recensioni critiche dell'opera di Strauss, alcune delle quali, condivisibili o meno, sembrano ideologiche o comunque rivolte alla persona. Più interessanti, viceversa, quelle che sottolineano la sua tendenza a fraintendere o strumentalizzare il pensiero del passato per veicolare in altri le proprie idee; questo lo abbiamo notato più volte, e ci rinvia alle notazioni di Mc Allister.

Certamente, ancora più interessanti sono le critiche riportate alle pp. 29-34, che mettono in luce un'errata percezione del fenomeno politico da parte di Strauss, che ha origine nella sua pretesa di fondarlo -come Platone- su una dicotomia antropologica tra i "filosofi" e le masse acefale. Questo aspetto l'ho sottolineato più volte, ed è strettamente connesso all'intellettualizzazione di un fenomeno che non ha senso considerare fuori delle passioni, fuori cioè dal contesto delle *dóxai* e delle esperienze. Strauss viene perciò accusato di ideologicità e di voler fare dei filosofi una classe di parassiti che gravano sulla società. L'accusa è forse eccessiva, ma certamente addita la usuale pretesa di extraterritorialità avanzata da intelligenze forse frustrate, certamente estranee all'esercizio del potere, che reclamano per sé un ruolo con i propri "specchi dei principi". Non sembra però questo, almeno in via principale e comunque a mio avviso, il problema di Strauss, quanto la strada sdrucchiolevole da lui imboccata per risolvere alla luce di una cogente razionalità universale un problema reale ma particolare, col risultato di aggrovigliarsi (il carattere inutilmente complicato e contraddittorio di alcuni suoi sviluppi è sovente denunciato dalla critica) nel suo scontro/sovrapposizione di una "Atene" e di una "Gerusalemme" *più ideologiche che storicamente reali*. Di fatto, come è noto, la Grecia *reale* e la Gerusalemme *reale* hanno avuto molti e non casti connubi, sollevando e consegnando alla storia non pochi problemi. Di queste vicende, di ciò che ne venne poi, Strauss però non parla: perciò c'è qualcosa di più serio da criticare in lui, di quanto non si sia detto circa la sua discutibile ricostruzione di una "storia delle idee". Il fatto è, come ho sottolineato, che egli ignora un intero capitolo fondamentale della storia, quello che nasce dai suddetti connubi, ed è difficile pensare *che ciò sia avvenuto per distrazione*: però soltanto questo oscuramento gli può consentire la falsificazione, volta ad ammantare con l'universalità della Ragione il problema particolare di Strauss.

Sotto questo profilo, ho qualche dubbio che le idee politiche di Strauss siano socialmente pericolose, anche se forse vorrebbero esserlo, almeno in qualche suo seguace. Mi sembrano piuttosto del tutto irrealistiche, anche dal punto di vista della tirannia, che si fonda sulla concreta comprensione e uso strumentale delle passioni. Tutto ciò dispiace, perché lascia nella penombra la sua lucida e rigorosa critica del fondamento della crisi occidentale.

Tamer chiude la sua panoramica delle critiche esponendo infine il proprio pensiero (pp. 34-38). Secondo Tamer si sottovaluta l'enorme influsso che ebbe al-Fârâbî sul pensiero di Strauss, relegandolo a una

conseguenza dell'influsso di Maimonide; e non si valuta l'influsso che ebbero su Strauss la dottrina della Profezia di Avicenna e la sua lettura della Legge religiosa nelle "Leggi" di Platone (in realtà un testo pseudoplatonico: cfr. *infra*). Osservarlo attentamente nei suoi legami con i due filosofi islamici, ci evita di cadere nell'ipotesi di funesti enigmi esoterici; e questa frequentazione influisce anche nella sua critica del Moderno.

Il ruolo di al-Fârâbî fu importante, secondo Tamer, perché indusse Strauss a leggere la storia della filosofia come una "caduta" (nel mondo cristiano) seguita da un "rinnovamento" (nel mondo islamico): ricordo che nel capitolo precedente ho citato il testo di Gutas, che sottolinea come precisamente questa fosse l'*ideologia califfale*, impressa da al-Ma'mûn: pura ideologia califfale, per l'appunto.

Mi permetto di sottolineare tuttavia che anche a Strauss faceva comodo questa interpretazione, che gli permetteva di ignorare tutti gli sviluppi neoplatonici che la filosofia aveva avuto nell'ambiente siriano (cristiano) e il loro ruolo determinante su quella filosofia islamica pretesa platonica, in realtà tentativamente aristotelica, e, di fatto, neoplatonica.

Questa (pretesa) restaurazione della filosofia politica classica, dice Tamer, comporta, come in al-Fârâbî, la composizione delle differenze tra Platone e Aristotele, al fine di introdurre nel Moderno, da parte di Strauss, una filosofia classica unitaria.

Qui mi sento in obbligo di fare una precisazione e di aprire una parentesi. La precisazione la traggio dalla Cassin (cit., p. 125) che in modo sintetico esprime la profonda differenza di prospettiva sulla politica che si pone tra Platone e Aristotele: "Tra Platone e Aristotele è diversa l'intuizione di partenza: per Platone la città è innanzitutto una, per Aristotele innanzitutto pluralità". In altre parole, Platone costruisce un modello astratto, parto del filosofo, al quale i cittadini -anonime entità numeriche, come in tutti i modelli razionalisti sino alla Rivoluzione Francese (e oltre)- devono piegarsi in un ordine geometrico che azzera le loro passioni; Aristotele viceversa, ragiona nei termini della pluralità e delle differenze che debbono trovare nella Costituzione la via per la composizione delle diverse e individuali "ricerche di felicità". La "conciliazione" di Strauss, come segnala Tamer è dunque una sua esigenza (come lo era per al-Fârâbî) ma è un'esigenza insoddisfatta, perché Strauss, nella sua concezione di ordine politico, ha poco di aristotelico ed è di fatto assolutamente platonico: ciò che lui invoca è uno schema filosofico-religioso nelle cui strutture deve necessariamente collocarsi l'individuo, la cui individualità scompare insieme alle sue "passioni".

Quanto a ciò che giunge ad al-Fârâbî ho già detto, credo a sufficienza, nel precedente capitolo, ma qui apro una parentesi per aggiungere dell'altro: un piccolo numero di ulteriori riferimenti bibliografici che esporrò singolarmente, senza dar loro una *personale unificazione espositiva*, lasciando al lettore di farsi un quadro. Qualcosa, per brevità, la ometterò, salvo citare i titoli al termine del capitolo come ho fatto nei capitoli precedenti.

J. Lameer, *From Alexandria to Baghdad. Reflections on the Genesis of a Problematical Tradition*, in *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, ed. by G. Endress - R. Kruk, Research School CNWS, Leiden, 1997, tenta di ricostruire i passaggi che conducono i percorsi della filosofia dalla Scuola di Alessandria al circolo di Baghdad. La Scuola di Alessandria chiuse probabilmente i battenti con la partenza di Stefano nel 610. Stefano, si ricordi, è ritenuto, con Olimpiodoro, uno dei termini di passaggio dall'alchimia greca a quella islamica, e l'alchimia, lo abbiamo visto, si sviluppa in Alessandria accanto allo Gnosticismo, come espressione di una religiosità non istituzionale, potenzialmente eversiva, che prenderà corpo nell'ambito della Shî'a. La sua cosmologia è strettamente legata a quella della magia, argomento che ho già esposto. Del loro contrasto con la religione istituzionale nell'Islam parla P. Carusi, *Alchimia islamica e religione: la legittimazione difficile di una scienza della natura*, O.M., 80 (19), 2000. Come fu detto a suo tempo, il fondamento è il moto degli astri con le loro emanazioni, una dottrina che abbiamo già visto in al-Kindî e che fa capo agli sviluppi del Neoplatonismo medievale, da oriente a occidente.

Lameer esamina poi l'ipotesi tradizionale di Mas'ûdî, secondo la quale il sapere alessandrino neoplatonico/ermetico avrebbe proseguito il proprio percorso in Antiochia tra il 720 e l'860; poi in Harrân sino alla fine del IX secolo, per approdare infine a Baghdad. Il passaggio per Harrân è, a suo avviso, non attendibile; lo stesso Thâbit ibn Qurra sembrerebbe aver avuto la propria educazione più in Baghdad che in Harrân. Anche per quanto riguarda Antiochia, non ci sono prove reali della presenza di una scuola filosofica. Le ragioni per indicare nella tradizione le città di Antiochia e di Harrân potrebbero allora essere altre: la presenza in Baghdad di Sabei, tra i quali preminente Ibn Qurra, e di Cristiani Nestoriani, che avevano origine spirituale in Antiochia.

G. Troupeau, *Le rôle des syriaques dans la transmission et l'exploitation du patrimoine philosophique et scientifique grec*, Arabica, 38, 1991, sottolinea il ruolo fondamentale dei Cristiani siriani nella traduzione delle opere greche, a partire dal V secolo. Le traduzioni comprendono molti testi aristotelici o ritenuti tali, la *Isagoge*, massime e dialoghi attribuiti a Platone, Pitagora, Socrate e Plutarco; 26 trattati di Galeno, etc. Dal V al VII secolo, le traduzioni furono dal greco al siriano, dall'VIII secolo furono dal greco all'arabo e dal siriano all'arabo, e ne furono protagonisti i Melkiti (che chiamavano se stessi: Bizantini). I Siriani non furono soltanto traduttori delle opere greche, ma anche epitomatori e commentatori. A Baghdad vi fu una scuola di logici siriani: al-Fârâbî, giunto a Baghdad, fu in contatto con loro. I sapienti siriani operarono anche in un altro campo, furono lessicografi, crearono cioè l'equivalente siriano del linguaggio filosofico greco (cfr. Lameer, *infra*). Conclude quindi Troupeau che il ruolo del Cristianesimo siriano fu fondamentale per la trasmissione agli Arabi del patrimonio greco.

S. Brock, *Syriac Translations of Greek Popular Philosophy*, in Von Athen nach Baghdad, ed. P. Bruns, Bonn, Borengässer, 2003, segnala molte traduzioni dal greco di testi apocrifi, ma anche testi come lo pseudoaristotelico *Perí kósmou* e il trattato sul cosmo di Alessandro di Afrodisia. Di Themistio, R. Brague ha curato l'edizione della *Paraphrase de la métaphysique d'Aristote (livre lambda)*, Paris, Vrin, 1999; in essa si nota lo slittamento dell'interpretazione di Aristotele verso concezioni platoniche: l'estensione della Provvidenza alla sfera sublunare sancisce il ruolo degli astri, anche nella generazione; l'ordine del cosmo, il cui riflesso terreno è l'ordine imperiale; soprattutto, l'indipendenza della forma dalla materia.

G. Endress, *Athen-Alexandria-Bagdad-Samarkand. Übersetzung, Überlieferung und Integration der griechischen Philosophie im Islam*, in Vom Athen etc. cit., sottolinea il ruolo di Monofisiti e Nestoriani nell'elaborare quel Neoplatonismo che condurrà al-Fârâbî a pensare la Rivelazione coranica come allegoria del sapere razionale, aprendo la via ad Avicenna e alla teosofia shî'ita: filosofia come commento alla Rivelazione. C'è dunque una storia, una vicenda complessa, nel recepimento della scienza greca da parte del mondo islamico per il tramite dei manuali: *agli Arabi non giunse la scienza degli antichi, ma la sua mediazione attraverso molte scuole, nella quale Aristotele si mescolò a Proclo e al Neoplatonismo*. Particolare rilievo ebbe la cosmologia neoplatonica fondata sulla congruenza di Macrocosmo e Microcosmo e sulla continuità e contiguità di tutto con tutto. In particolare, fu importante l'opera di Filopono (cfr. *infra*) che, dopo la chiusura della Scuola di Atene, scrisse un trattato contro Proclo per dimostrare, con argomenti aristotelici, la falsità della dottrina di Aristotele circa l'eternità del mondo.

Questa cultura confluitò nel circolo di al-Kindî. Noto, al riguardo, che l'influenza di Filopono nella metafisica di al-Kindî, fu studiata e sostenuta da J. Jolivet, *L'intellect selon al-Kindî*, cit. in Bibl. a p. 761.; mentre la conoscenza di Filopono e del suo trattato sopra ricordato da parte di al-Fârâbî (e anche dell'Ebreo Sa'adia) è stata analizzata da H. Davidson, *John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proof of Creation*, JAOS, 89, 1969; e da M. Mahdi, *Alfarabi against Philoponus*, Journal of Near Eastern Studies, 26, 1967; ma su questo cfr. Leaman, *infra*.

Tornando a Endress, che si riferisce al trattato *Sulla prima filosofia* di al-Kindî (cfr. *Al-Kindi's Metaphysics*, a Translation etc., with Introd. and Commentary by A. L. Ivry, Albany, State Un. Press of New York, 1974) sottolinea il rapporto che si può generare nel Neoplatonismo tra l'Uno trascendente e il rigido monoteismo dell'Islam -tema accennato *supra* in P. 2^a, Sez. 1^a, Cap. 2, con riferimento agli sviluppi neoplatonici della filosofia islamica- anche perché la dottrina emanatista, come nota Ivry, consente al buon musulmano di superare la differenza ontologica tra un Dio assolutamente trascendente e il cosmo. Le prospettive teologiche che si configurano, nota Ivry, sono *sia cristiane che islamiche*; qui, come in quanto detto sinora, si nota il retroterra cristiano a monte della speculazione islamica. Naturalmente a monte di al-Kindî, come pure di al-Fârâbî, vi è la neoplatonica *Teologia di Aristotele*, della quale s'è già detto a suo tempo.

L'armonia di Platone e Aristotele, prosegue Endress, fu un tema importante del Neoplatonismo dopo la fine della sua corrente pagana nel 529, resa d'attualità dall'uso della filosofia come interpretazione scientifica della Rivelazione; d'altronde essa è una radicata tradizione della cultura ellenistica, circa la quale Endress cita Porfirio e Ammonio, che ebbe diffusione generale nell'Alessandria del VI secolo dopo la scomparsa dell'anticristianesimo militante.

L'aristotelismo arabo, dice Endress, è in realtà un Neoplatonismo che di lì si trasmetterà al Medioevo occidentale; sotto il nome di Aristotele circolavano, come abbiamo visto a suo tempo, testi neoplatonici. Nell'ultima fase del periodo delle traduzioni, a metà del X secolo, i traduttori e i commentatori cristiani di Baghdad costituirono un *corpus* aristotelico che per tre secoli rimase fondamentale per i dotti del Mediterraneo. Restava da compiere il passo verso un'autentica filosofia islamica che includesse Rivelazione e Profezia in una visione totale del cosmo, grazie anche al *corpus* dei commentatori, da Alessandro di Afrodisia a Olimpiodoro (anche Olimpiodoro fa parte della catena di trasmissione dell'alchimia).

Il primo a compiere questo passo fondando la filosofia islamica, dice Endress, fu al-Fârâbî, a proposito del quale però, prima di proseguire con Endress, vorrei aggiungere una nota. Comunque si voglia intendere il pensiero di al-Fârâbî, e, dopo di lui, quello di Avicenna, non si può ignorare -come fa Strauss- che il pensiero "greco" che giunge a lui è visto nelle lenti di una cultura diffusa, quella ellenistico-mediorientale, il cui particolare Neoplatonismo è anche la via di trasmissione di culture "marginali" come astrologia, magia e alchimia, e di "eversioni" varie come Ismailismo, Qabbalah, ed eterodossie occidentali del XII-XVI secolo. A conferma di ciò mi sembra di poter invocare lo stesso articolo che sto citando, nel quale *Endress indica lo sviluppo conclusivo della filosofia islamica nel percorso che da Avicenna conduce alla teosofia shî'ita, via Sohrawardî e Mollâ Sadrâ*.

Di al-Fârâbî, Endress sottolinea il richiamo agli *Analitici secondi* e all'autorità di Aristotele, che sarà invocata anche da Avicenna. Come giunga "Aristotele" agli Arabi, e quale sarà, in quella filosofia che ruota attorno alla Profezia, il ruolo dell'Intelletto Agente, lo abbiamo già visto ed è inutile ripetersi. Ciò che vorrei sottolineare è la prospettiva del tutto diversa -rispetto ai Greci- con la quale, dall'Islam, si riguarda il pensiero greco, con una logica che è innanzitutto *religiosa*, onde le stesse prospettive politiche che vi si enunciano, connesse al Profetismo, sono funzione di una costruzione metafisica, una cosmologia, un'ontologia, che non è più quella di Platone, l'ateniese dl V-IV secolo. *Platone, nella tradizione islamica, è sovente un alchimista e un mago*, mentre il vero Platone respingeva la magia per il suo sottofondo di religiosità alternativa, individuale,

potenzialmente eversiva dell'ordine della *pólis*. Il Profetismo dell'Islam, e soprattutto quello delle sue infinite eterodosie e accezioni vernacolari, porta viceversa con sé l'impronta rivoluzionaria che gli discende dalla lettura giudeocristiana del messaggio testamentario. L'*Insân al-Kâmil*, l'Imâm, il Profeta della filosofia islamica - non per nulla messa al bando dalla "ortodossia" sunnita- nascono da un'ontologia che vede l'umano incontrarsi col divino sul confine emanatistico dell'Intelletto Agente.

Su questo punto segnalo il noto studio di S. Pines, *The Arabic Recension of Parva Naturalia and the Philosophic Doctrine concerning Veridical Dreams, etc.*, in *Collected Works*, cit., vol. II, nel quale si sottolinea l'origine ellenistica della recensione araba del *De divinatione per somnium*, caratterizzata da qualcosa che in *Aristotele non c'è*: l'origine divina della visione profetica. Questa dottrina, che investe la filosofia islamica, Averroè incluso, presenta inoltre una significativa variante che lascia intendere la diversità di prospettive, e che perciò ritengo opportuno segnalare a complemento di quanto osservato da Pines: il suo uso, ai fini della giustificazione filosofica della Rivelazione da parte di al-Fârâbî, Avicenna e Averroè -con la relativa trasmissione da Avicenna a Maimonide- porta a chiamare in causa l'Intelletto di individui eccezionali, in grado di risalire in prossimità del divino. Al contrario, il concretissimo Aristotele, notava che la divinazione nel sogno è particolarmente caratteristica degli uomini semplici (463b, 11 sgg) e, da tutta l'argomentazione, non conferisce al fenomeno alcuna nota sacrale, anzi!

Da questa linea si distacca Averroè (e infatti, dice Tamer, Strauss è un averroista) in qualità di magistrato che parte dal primato del Corano, del quale offre soltanto tentativi d'interpretazione razionale là dove il dettato appare poco comprensibile alla Ragione. In Averroè è presente infatti una capacità naturale della Ragione che lo accomuna al suo mentore Ibn Tufayl (cfr. D. Gutas, *Ibn Tufayl on Ibn Sîna Eastern Philosophy*, Oriens, 34, 1994, che sottolinea il ruolo indipendente della Ragione e il radicamento di questa indipendenza nel pensiero islamico; su questo, vedi anche G. Vajda, *D'une attestation peu connue du thème du "philosophe autodidacte"*, Al Andalus, 31, 1966).

Tuttavia, come segnala Rosenthal, *The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd*, BSOAS, 16, 1963, Averroè vede il pensiero greco con gli occhi di un ortodosso (p. 250), lo Stato ideale resta quello della Shari'ah realizzato dai quattro *râshidûn*; Platone e Aristotele sono "usati" come *strumenti* a tale fine. Rosenthal vede nel *Fasl al-Maqâl* il testo decisivo per delineare la filosofia di Averroè; è falso definire irreligioso Averroè, al contrario, egli cerca di dare una risposta filosofica islamica alla sfida del pensiero greco. La connessione della filosofia con la politica, cavallo di battaglia di Strauss, si realizza in Averroè in *difesa della Shari'ah*: questo può essere un riconoscimento delle tesi di Strauss, ma è un riconoscimento che ha un prezzo, perché la Legge divina, in quanto divina, può soltanto essere *giustificata*, mai *interpretata* dalla Ragione.

Su questo punto vorrei ricordare quanto dice M. Mahdi in *Philosophy and Political Thought: Reflections and Comparisons*, Arabic Science and Philosophy, I, 1, 1991. Premesso che la Rivelazione provocò un "radicale cambiamento" (p. 9) nel pensiero politico, "che non fu una continuazione del pensiero politico pagano ovvero della filosofia politica classica" (ivi), tutta la filosofia medievale, egli dice, rimane inintelligibile se non si presta attenzione al conflitto religione-filosofia e all'accomodamento reciproco che intervenne nel tardo Ellenismo e nel primo Medioevo, in altre parole, nel Neoplatonismo che vi si generò.

Sforzo gigantesco di pensiero, aggiungo io, altro che decadenza e volgarizzazione! Ciò che ci presenta al-Fârâbî è dunque una "non platonica interpretazione di Platone" (p. 17) o quantomeno un Platone visto nella tradizione ellenistica e nelle sue sopravvivenze medievali (ivi).

Premesso che Mahdi fa anche riferimento generale al Neoplatonismo giudaico e cristiano (con ciò mettendo in luce che il problema riguarda la comune esistenza di una Rivelazione) va detto che egli sottolinea in modo inequivocabile, parlando di al-Fârâbî ma comunque non riferendo soltanto a lui, il ruolo preminente della religione come dato di partenza, che, dalla rivisitazione filosofica vede soltanto riconfermata la propria autorità (p. 19). Il problema che si pone al filosofo nell'Islam (a proposito del quale ricordo il ruolo determinante della *Ummah* per ogni filosofia politica ivi pensabile) è dunque così formulato (p. 22): "Perché la comunità politica deve essere una comunità religiosa? Perché il governante e il legislatore della comunità politica deve essere un Profeta o il rappresentante di un Profeta? Perché una comunità politica deve essere governata da una Legge divina?". In una costruzione che tenda a rispondere a queste domande, sembra a me, l'uso eventuale di Platone non può che essere non platonico. Rosenthal sottolinea (p. 262) la singolarità di Averroè nei confronti dei *falâsifa* (e di Maimonide): la sua distanza da una dottrina della Profezia fondata sull'emanazione, le cui conseguenze abbiamo visto essere un uomo che può troppo avvicinarsi a Dio, con tutte le implicazioni eversive del caso. Al contrario di Averroè, al-Fârâbî non fu uomo di Stato, fu un metafisico in materia di politica (p. 271).

Rosenthal conclude, dopo aver segnalato ciò che accomuna il pensiero greco a quello islamico sull'importanza della Legge, sottolineando la differenza fondamentale: la Shari'ah fornisce una Legge che unisce gli eletti e le masse, il *nómos* ne sottolinea la distanza e non offre strumenti per superarla. Se mi è consentito chiosare questa differenza che è il portato di una Rivelazione, vorrei dire una cosa: Strauss è senza dubbio un "averroista" nel dualismo che pone tra la comprensione razionale e la semplice accettazione della Legge, ma non lo è certamente nello spirito quando pensa ai filosofi-governanti di Platone cui è consentita la menzogna (*Rep.*, 382c-d; 389b) sia pure per ciò che *essi* giudicano il bene comune. Una certezza del Musulmano -e Averroè lo era, ed era un *Qâdî*- è che il Profeta non soltanto non mente, ma neppure parla per metafore, neppure a "fin di bene", perchè anche questo potrebbe costituire un inganno.

Ritornando a Endress, cit., e al ruolo che ha l'Intelletto Agente in al-Fârâbî, si deve notare la successione da lui identificata tra al-Kindî, al-Fârâbî e Avicenna nel fatto che lo Stato ideale utopico non è fondato su un primato della filosofia, ma su una metafisica che "dimostra" il ruolo del Profeta come mediatore della Verità, cioè della Legge divina, grazie alla sua eccezionalità umana. Contro questa dottrina emanatista si appuntò la critica dei giuristi, e l'opera di Averroè, con il suo sforzo di ristabilimento dell'aristotelismo, *si appuntò precisamente contro quella metafisica*, la cui maggiore espressione fu la *Metafisica* di Avicenna.

Stabilita dunque la posizione singolare di Averroè nell'ambito della filosofia islamica, perlomeno nei confronti dell'emanatismo che caratterizza al-Fârâbî e Avicenna (e, come abbiamo visto, Ibn Bâğğā) torniamo dunque ad occuparci ancora brevemente di ciò che si pone a monte della nascita della filosofia islamica stessa, prima di riprendere il discorso iniziato con Tamer.

S. Fazzo-H. Wiesner, *Alexander of Aphrodisias in the Kindî-Circle and in al-Kindî Cosmology*, Arabic Science and Philosophy, 3, 1993, segnalano un punto di particolare interesse per l'evoluzione del Neoplatonismo in oriente: le mutazioni che subiscono il *Peri prônoias* e le relative *Qæstiones* di Alessandro, nelle traduzioni operate dal circolo di al-Kindî, circa il modo in cui la Provvidenza giunge al mondo attraverso gli astri. Da qui si sviluppa una religiosità magico-astrologica con tratti deterministici (come vedemmo a suo tempo nel *De radiis* attribuito da al-Kindî). Questa interpretazione astrologica della Provvidenza non è che uno dei segnali del diverso sguardo con il quale l'Islam si rivolge alla filosofia greca, una diversità che è frutto di una lunga evoluzione determinata dalla pregiudiziale religiosa alla quale essa deve rispondere. Anche Aristotele viene piegato, analogamente a quanto fece Philopono, per "dimostrare" la finitezza dell'universo, argomento imprescindibile per i tre monoteismi.

Argomentazioni convergenti si trovano in G. Endress, *The Circle of al-Kindî. Early Arabic Translations from Greek and the Rise of Islamic Philosophy*, The Ancient Tradition, etc., cit. Endress ritiene che per mettere a fuoco la trasmissione del pensiero greco all'Islam, sia necessaria in primo luogo l'analisi filologica. La sua indagine parte dal Bayt al-Hikma e dalla presenza di disparati apporti culturali al tempo dei Barmekidi: iranici, nestoriani, monofisiti, sabeî. Nell'ambiente di al-Kindî le figure ricordate sono tuttavia di estrazione greco-bizantina mediorientale, e la cultura che fu trasmessa all'Islam fu una cultura platonico-aristotelica, nella quale tuttavia gli scritti di Platone erano stati eliminati per l'ostilità cristiana alla teologia platonica sviluppata dalla Scuola di Atene; nella trasmissione erano inclusi commentatori aristotelici e neoplatonici, nonché scritti neoplatonici attribuiti ad Aristotele. Aristotele, Platone e i Neoplatonici, erano intesi come concordanti su una medesima verità, uno sforzo di armonizzazione durato secoli. Aristotele era considerato il "filosofo" in assoluto, Platone era visto nella logica "del sapere popolare e dello Gnosticismo volgare" (p. 52). Il giudizio sprezzante, ripetuto a p. 62 con l'attributo di "subcultura" lo lascio a Endress; di certo Platone era già considerato un alchimista e un mago, e questo lo dovremo ricordare a proposito della messa a punto di Tamer (*infra*) che mette in luce il serio malinteso di Strauss sul "platonismo" di Avicenna. Nota e usata è anche l'argomentazione di Philopono sulla creazione dell'universo, che verrà confutata da al-Fârâbî, ma vedremo in quale logica.

Endress sottolinea poi che nell'ambito di questa trasmissione della cultura greca dal siriano e dal persiano, furono coniati i corrispondenti arabi dei termini "tecnici" greci. Venendo quindi ad al-Kindî, ne sottolinea il condizionamento da parte di questa cultura, messo in evidenza dal suo "platonismo" gnostico-ermetico, conseguenza del lungo oscuramento in ambiente cristiano. Endress prosegue sottolineando come la trasformazione di Aristotele in sostenitore dell'immortalità dell'anima, fosse il risultato di un'operazione di esegesi iniziata da Themistio e proseguita con Philopono. Dalla concezione esposta da al-Kindî circa la reminiscenza dell'anima (del mondo intellettuale) deriverebbe il platonismo gnostico della teosofia shî'ita.

Tralasciando questo argomento e quanto ad esso collegato, che non riguarda le presenti note, giungo alle conclusioni di Endress. Al-Kindî per primo operò una sintesi di fonti eterogenee, dando origine a una filosofia islamica che però fu tracciata per la prima volta con sicurezza dal al-Fârâbî, e portata a sviluppo da Avicenna. Per "islamica" Endress intende: rispettosa del dettato religioso, cosa che certamente volle essere, ma che, secondo i teologi dogmatici, non fu.

Gli stessi argomenti sono sviluppati da Endress in *Al-Kindî über die Wiedererinnerung der Seele. Arabischer Platonismus und die Legitimation der Wissenschaften im Islam*, Oriens, 34, 1994, che è precedente e include la traduzione del testo arabo. Segnalo comunque l'insistenza sulle armonizzazioni platonico-aristoteliche, la trasformazione gnostico-ermetica del platonismo, la neoplatonizzazione di Aristotele, quali caratteristiche che ebbe l'evoluzione del pensiero greco in ambiente cristiano mediorientale. In particolare appare interessante, sotto il profilo della nuova religiosità, l'armonizzazione della cosmologia del *Timeo* con il Motore immobile di Aristotele e con il Dio Creatore della Rivelazione, nei testi classici della tradizione islamica.

S. Khalil Samir, S.J., *La fin de l'École d'Alexandrie dans la littérature syro-arabe*, in Autori classici in lingue del vicino e medio oriente, etc., Roma, Ist. Poligrafico dello Stato, 2001 (il testo è però del 1987) ripercorre le vicende di questa Scuola, fondamentale per la trasformazione del pensiero classico; e gli sviluppi che essa ebbe in particolare dopo la chiusura della Scuola di Atene in rapporto alla definitiva affermazione di una lettura cristiana della filosofia greca, con tutte le conseguenti trasformazioni.

Un'attenzione a parte meritano alcune considerazioni dell'articolo di M. Walzer, *The Rise of Islamic Philosophy*, Oriens, 3, 1950, benché rispettabilmente datato. Walzer dice una cosa semplice ma rigorosa: è improprio parlare di "filosofia islamica"; la filosofia in senso proprio è soltanto greca. L'Islam, dice Walzer, ha

una Rivelazione e perciò è una fede. Inoltre, aggiunge, l'operazione di armonizzare Razionalismo classico e Rivelazione avvenne nel Giudaismo ellenistico (si ricordino Aristobulo e Filone). L'operazione si continuò con il Cristianesimo, del quale Walzer sottolinea l'universalismo (che lo accomuna all'Islam). Dopo aver segnalato quegli sviluppi sui quali ci stiamo intrattenendo da qualche pagina, e aver segnalato l'importanza del coincidere dell'opera di al-Fârâbî con il declino del Califfato 'Abbâside (si ricordino le ipotesi di un suo cripto-ismailismo e comunque di una sua preoccupazione politica nel ridisegnare la figura dell'Imâm) Walzer afferma che comunque, nonostante la prudenza per le difficoltà, al-Fârâbî non si esprime mai in modo enigmatico. Una sconfessione, dunque, della tesi di Strauss. Secondo Walzer, al-Fârâbî assegna alla Sharî'ah il ruolo delle Leggi di Platone. Dunque, in politica egli sarebbe stato un platonico ma non nel senso di Strauss, che vede viceversa il platonismo occupare il posto della Sharî'ah e al-Fârâbî mascherare per prudenza le proprie idee. Su questo argomento dovremo tornare, a partire dalle osservazioni di Tamer; resta il fatto che, secondo Walzer, c'è un cambiamento culturale tra al-Kindî e al-Fârâbî.

F. Klein-Franke, *Zur Überlieferung der platonischen Schriften im Islam*, Israel Oriental Studies, 3, 1973, fa delle osservazioni che mi sembrano centrali per gli argomenti di questa discussione. Prendendo l'avvio dal rifugio dei Neoplatonici di Atene in Persia, riferisce quel che racconta Ibn Khaldûn in piena consonanza con quella che fu l'ideologia 'abbâside propagandata da al-Ma'mûn: i Cristiani non seppero accogliere l'eredità greca, che passò al mondo islamico. Klein-Franke prosegue ricordando contro tale ideologia quel che s'è già detto sull'evoluzione della filosofia greca in ambiente cristiano, sottolineando l'estraniamento dalla cultura greca e la presenza di Platone sotto forma di pseudepigrafi. Che cosa dunque conoscevano gli Arabi di realmente platonico? L'elenco degli scritti platonici lasciatici dagli Arabi, tra i quali al-Fârâbî, coincide con quello ritenuto tale dagli alessandrini; l'ordine degli scritti platonici in al-Fârâbî concorda con quello di Trasylo, con i relativi sottotitoli.

Klein-Franke prosegue esaminando quali scritti platonici e in quale versione (compendi, perifrasi) siano giunti agli Arabi, e, dopo aver espresso alcuni dubbi di ordine generale sul clima culturale, afferma esplicitamente: "Non si può ipotizzare che al-Fârâbî abbia mai avuto tra le mani la traduzione di un dialogo platonico" (p. 133). Molto materiale platonico giunse sotto forma di raccolte di detti, originati da florilegi ellenistici e bizantini, e sono uno specchio di ciò che, per gli eruditi bizantini, costituiva l'antichità. Ora, mettendo a confronto il concetto di Regno dei filosofi come recepito dagli Arabi, con la corrispondente, più ironica affermazione di *Rep.*, 473c-d, Klein-Franke fa notare la prospettiva completamente diversa, aproblematica, con la quale gli Arabi affrontavano il pensiero greco. Lo stesso vale per altri confronti che seguono, uno dei quali può richiamare alla mente magari Agostino, non certo Platone. Alcuni di questi concetti poi, non hanno nulla a che vedere con Platone.

Conclude Klein-Franke (p. 139) che ciò che gli Arabi conoscevano o credevano di conoscere della filosofia platonica, mostra che essa era molto meno conosciuta di quella di Aristotele. Mentre le traduzioni di quest'ultimo si confrontano col testo greco, non ci è giunta alcuna opera completa per quanto riguarda le traduzioni arabe di Platone. Aristotele ebbe dunque ben altra importanza per gli sviluppi del pensiero islamico; tuttavia il *Politico*, il *Timeo* e le *Leggi* hanno avuto, insieme alle raccolte dei detti platonici, un ruolo determinante nello sviluppo dell'etica.

Venendo all'armonizzazione di Platone con Aristotele, che, come sappiamo, fu perseguita dal al-Fârâbî (anche se la paternità del testo non è condivisa da tutti) F.M. Najjar, *Al-Fârâbî's Harmonization of Plato and Aristotle's Philosophies*, The Muslim World, 94, 1, 2004, nota che al-Fârâbî aveva in mente qualcosa che andava oltre a un'armonizzazione fine a se stessa; il suo lavoro si inserisce in una lunga tradizione ellenistica (infatti Walzer ritiene che esso sia un prodotto ellenistico anche perché le stesse posizioni si trovano in al-Kindî). Autori come Endress e Klibansky riconoscono anche essi la linea che risale a Porfirio, Simplicio e Ammonio; è tuttavia chiaro, secondo Najjar, che al-Fârâbî ne fece uso per propri scopi. Perché, allora, era così importante l'armonizzazione?

Secondo Najjar, il fatto che le due filosofie debbano necessariamente armonizzarsi, costituisce il tratto tipicamente *religioso* di al-Fârâbî: se Platone e Aristotele rappresentano il fondamento stesso della filosofia, e c'è un accordo di filosofia e religione, Platone e Aristotele debbono *necessariamente* armonizzarsi: per un fedele Musulmano la verità è *una*. Najjar segnala al riguardo il fondamentale disaccordo etico-politico tra i due filosofi, con riferimento all'*Etica Nicomachea* e all'Idea platonica di Bene. Su questo punto è significativo allora notare lo sforzo armonizzativo di al-Fârâbî: sebbene Aristotele critichi l'Idea platonica, deve tuttavia ammettere che le particolari accezioni di ciò che è Bene nelle varie attività, non possano costituirsi se non in presenza della possibilità del "Bene" come realtà assoluta.

Usualmente, per quanto riguarda il problema della conoscenza come reminiscenza (Platone) o esperienza (Aristotele), al-Fârâbî, che concorda con Aristotele, tenta "ingegnosamente e disperatamente" di stabilire l'armonia in una soluzione che riecheggia quella che si adombra nell'*Isagogé*, pensando l'ipotesi di universali che siano *ante rem*, *in re* e *post rem*: che è poi la concezione del triangolo Dio/uomo/Natura destinato a dar frutti sin nel Romanticismo. A monte, c'è il ruolo della *Teologia di Aristotele*.

Al-Fârâbî ne fece tesoro, ed è da considerarsi il massimo *neoplatonista* islamico: tale egli è nell'ontologia che sottende *al-Madînah al-Fâdilah* e *al-Siyâsah al Madaniyya*, cioè i suoi trattati "politici". Tuttavia la ragione del suo sforzo armonizzativo fu di altra natura: nella disputa coi teologi, egli, che voleva

mostrare la superiorità della dimostrazione filosofica con i suoi argomenti razionali, doveva indicare l'accordo tra i massimi filosofi come condizione per la loro compatibilità con la verità unica della religione, stabilendo grazie a ciò la concordanza di filosofia e fede islamica.

M. Fakhri, *Al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle*, raccolto in *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam*, Aldershot-Brookfield, Ashgate, 1994, dopo aver riassunto i percorsi del Neoplatonismo più volte esposti sopra, e aver definito il testo di al-Fârâbî sulle opinioni degli abitanti della città virtuosa come il più comprensivo sistema neoplatonico prima di Avicenna, sottolinea l'importanza di Porfirio per al-Fârâbî, e il fatto che i suoi riferimenti a Platone e Aristotele nella *Concordanza* siano vicini a quelli di Simplicio, Siriano e Philopono. Nota infine che per quanto riguarda il problema dell'eternità del mondo (per il quale cfr. anche *Al-Fârâbî against Philoponus*, cit.) al-Fârâbî stabilisce la sua (forzata) concordanza a partire da argomentazioni neoplatoniche (come, del resto, è evidente nel testo).

Tanto evidente che Lameer, *Al-Fârâbî and the Aristotelian Syllogistic. Greek Theory and Islamic Tradition*, Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1994, p. 30 e p. 37, giudica il testo come un apocrifo, per motivi stilistici e di divergenza da altri testi di al-Fârâbî: senza tuttavia negare il neoplatonismo di quest'ultimo, fin troppo esplicito negli altri suoi testi nei quali è affrontata la dottrina dell'Intelletto Agente. Tuttavia, e questo ci interessa, Lameer afferma (p. 39) di non condividere né l'approccio di Strauss al pensiero di al-Fârâbî, né il suo approccio alla filosofia islamica in generale, e in ciò rinvia a Leaman (cfr. *infra*). A Leaman rinvia anche M. Campanini (*La città virtuosa*, cit.) il quale respinge sia l'interpretazione di Strauss -quella di un preteso esoterismo di al-Fârâbî- sia quella di Walzer, che, anch'egli, "laicizza" un pensiero che può essere inteso soltanto in chiave di religiosità islamica. Su questo punto la sua posizione, che tende se non ad avvalorare, quanto meno a non escludere la lettura di al-Fârâbî come tentativo filosofico di fondazione dell'Imâm shî'ita-ismailita, diverge da quella di Lameer, il quale, nonostante il disaccordo con Strauss, vede egualmente in al-Fârâbî, se non proprio un platonico, un filosofo che pone la filosofia al di sopra della religione, in un rapporto analogo a quello tra *epistème* e *dóxa*. Al riguardo Lameer sottolinea l'insistenza di al-Fârâbî sul primato del metodo apodittico e sugli stretti rapporti con l'Aristotele degli *Analitici secondi*, sul cui fondamento egli avrebbe introdotto le concezioni del *Politico* e della *Repubblica*. La religione rappresenterebbe un modo retorico di persuadere il volgo delle verità della filosofia (cfr. le sue conclusioni a p. 283).

Se si considera il ruolo nel quale verrebbe declassato il legislatore/Profeta, Maometto, ciò appare decisamente non islamico, perché andrebbe ben oltre le posizioni di un Averroè, per il quale il dettato religioso ha sempre la precedenza là dove la Ragione si mostra insufficiente ad interpretarlo. Soprattutto, a me sembra contraddire quanto al-Fârâbî afferma nei Capp. 27-28 di *La città virtuosa* circa il rapporto del Profeta/legislatore con la scienza divina, tramite l'Intelletto Agente.

Venendo infine alle citate considerazioni di O. Leaman, *Does the Interpretation of Islamic Philosophy rest on a Mistake?*, IJMES, 12, 1980, l'articolo esordisce in polemica con Strauss sottolineando la poca consistenza dell'ipotizzato conflitto tra religione e filosofia nella filosofia islamica, e contestando l'ipotesi straussiana che i filosofi islamici, per questa ragione, si fossero espressi in modo criptico. Il contrasto presunto sembra piuttosto un pregiudizio che una realtà; ciò che i filosofi islamici appresero dalla filosofia greca, principalmente da Aristotele che fu riguardato come il massimo tra i filosofi, fu un nuovo modo logico di pensare, esporre, dimostrare: non le dottrine dell'eternità del mondo o l'impossibilità della Resurrezione dei corpi. Su questi argomenti Aristotele appariva problematico perché formalmente corretto ma nella sostanza avverso a ciò che veniva dall'insegnamento religioso. I filosofi tentarono perciò una conciliazione, ma il problema non era, per loro, così importante. Non è quindi corretto pensare che al-Fârâbî avesse qualcosa da nascondere del proprio pensiero, perché contrario all'Islam.

Strauss, dice Leaman, sostiene che per al-Fârâbî la religione rappresenta una forma di conoscenza inferiore alla filosofia; in realtà per al-Fârâbî l'argomento è diverso, è che la religione non può andare contro la filosofia perché è una diversa forma di conoscenza; non è il caso, per al-Fârâbî, che in ciò si oppone a Philopono, di usare la religione contro la filosofia, perché i due campi non sono congruenti, la religione stabilisce la propria verità in modo non filosofico. Diverso è il caso di Maimonide, dice Leaman, secondo il quale Strauss estrapolò per al-Fârâbî ciò che è valido soltanto per Maimonide; per costui valeva (ma la cosa non è così certa come pretende Strauss) un divieto ebraico allo studio della filosofia, ciò che non valeva per al-Fârâbî. Di Maimonide parleremo però in seguito.

Mi resta da fare ancora una segnalazione prima di chiudere questa lunga parentesi, tuttavia indispensabile per fare il punto sulla cultura filosofica che giunge ad al-Fârâbî. G. Verbeke, nella sua *Introduction sur la doctrine philosophique d'Avicenne*, che apre Avicenna latinus, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, Louvain-Leiden, Ed. Orientalia-E.J. Brill, 1968, alle pp. 59 sgg., traccia una "storia" delle vicissitudini dell'Intelletto Agente dal *De anima* di Aristotele attraverso Teofrasto, Alessandro di Afrodisia, Themistio, Philopono, al-Kindî, al-Fârâbî, sino ad Avicenna, facendo di questo problema, che è il problema della conoscenza che si trasforma in problema della conoscenza profetica, la linea-guida evolutiva della "neoplatonizzazione" di Aristotele, dall'Ellenismo all'Islam, tema cui avevo accennato nel capitolo precedente.

In questa vicenda val la pena di ricordare il ruolo di Themistio, autore noto agli Arabi, nella rielaborazione del punto cruciale del *De Anima* (Γ 430a, 14-25, in Heinze pp. 98-109) oggetto di attenta analisi da parte di Averroè nel suo *Commentarium Magnum*. Le aporie del testo aristotelico vengono infatti superate con

uno spostamento di prospettiva: l'Intelletto Agente entra in contatto con l'uomo parcellizzandosi nei singoli intelletti agenti personali (un po' come lo Spirito Santo dei Catari) aprendo la via ad una possibile conoscenza profetica. Tutto lo schema aristotelico si "neoplatonizza" grazie alla concordanza stabilita con il Platone del *Timeo*, mentre Aristotele e Teofrasto sono compresi in una prospettiva ormai "altra" e lo schema della conoscenza si riconduce inevitabilmente a quello aperto dalla *Isagogé*, dovendo gli intelligibili/universali essere contemporaneamente *ante rem, in re e post rem*.

Ciò posto, possiamo tornare a Tamer, il quale inizia ad esaminare la genesi del pensiero di Strauss, che parte notoriamente dal rapporto con Spinoza, il cui pensiero egli mise in rapporto con Averroè (pp. 43-44 e n. 17) per quanto concerne la critica della religione vista come strumento per guidare il popolo: una necessità per lo Stato, che fa della religione uno strumento politico e conferisce alla politica un sottofondo teologico; religione e politica hanno la stessa finalità. Poiché però resta il problema che ho già ricordato nel precedente capitolo (se la religione giustifichi la filosofia o viceversa), Tamer annota: "Averroè non avrebbe in alcun modo abolito l'autorità del Corano. Al contrario, essa deve restare ben salda nell'interesse della filosofia" (p. 52). Dunque Spinoza, nella sua critica alla Rivelazione, si allontana non soltanto da Maimonide, ma anche da Averroè (p. 53) in quanto egli vede la Rivelazione in accordo con la voce di Dio inscritta nel cuore degli uomini (p. 56) dunque la considera pienamente razionale. Come s'è visto nel precedente capitolo, la posizione di Averroè nel *Fasl al-Maqâl* è diversa, e non di poco.

"Scoperta e cambiamento" s'intitola il successivo capitolo di Tamer, un capitolo molto significativo. Strauss risalì dalla sua lettura di Spinoza come "averroista" a quella di al-Fârâbî, con la convinzione di leggervi un'interpretazione della religione come strumento per comunicare determinate "verità" alle masse; di qui la comprensione della religione come Sharî'ah e del rapporto filosofia/religione come rapporto filosofia/Legge. La sua scoperta al riguardo, fu il maturare in lui del "sospetto" (p. 59) che il Razionalismo moderno conducesse alla distruzione della religione.

Dal ruolo di Maometto come Profeta ma anche uomo di Stato, all'analogo ruolo attribuito a Mosè, maturò lo studio della profetologia di Maimonide e da qui la risalita ad Avicenna. Capitale per Strauss fu l'importanza di un testo di Avicenna che faceva riferimento a due testi di Platone sulle "leggi" (*nawâmîs*, plur. di *nâmûs*, dice Avicenna): di qui il suo collegamento tra la Rivelazione e la filosofia politica in un percorso che risale a Platone (pp. 60-61). Ma Strauss, si domanda Tamer, ha veramente capito il testo di Avicenna? (p. 62). Qui inizia l'analisi che porta a ben diversi risultati.

Innanzitutto, dice Tamer, il manoscritto usato da Strauss ascrive un libro sulle leggi a ciascuno dei due filosofi, Platone e Aristotele (pp. 64-65) ciò che porta Strauss ad affermare che Avicenna abbia preso a fondamento le *Leggi* di Platone; c'è però un problema, Aristotele non ha mai scritto un libro sulle "Leggi", titolo che non si rinviene neppure nelle traduzioni pseudoaristoteliche arabe. Tutto ciò dovrebbe già mettere in sospetto; c'è poi un altro manoscritto dello stesso testo di Avicenna che parla di due libri delle "Leggi" senza citare alcun autore. "*Nâmûs*" ha tuttavia un duplice significato, filosofico e volgare; la concezione filosofica di *nâmûs*, in Avicenna, corrisponde alla Rivelazione, ma il significato volgare è ben altro, è "astuzia", "inganno" (cfr. Steingass, che accanto alle accezioni che fanno riferimento a Gabriele, dunque alla Rivelazione, segnala anche "hidden fraud" e "concealed deceit", frode o inganno subdolo, nascosto; in Tamer vedi p. 66, n. 24).

Il testo di Avicenna non consente di decidere al riguardo; Tamer identifica tre testi islamici dal titolo *Nawâmîs Aflâtûn*, uno dei quali, un testo di magia relativo agli inganni dei ciarlatani, corrisponde al significato citato anche da Avicenna per *nâmûs*.

Qui ricordo ancora non soltanto il Platone "mago" della tradizione islamica, ma anche i testi alchemici pseudoplatonici arabi citati *supra* (cfr. Waley-Singer a p. 425, n. 49). Nel caso specifico si tratta, secondo Tamer (pp. 67-68) di testi magici pseudoplatonici, che vengono prodotti in traduzione alle pp. 290-298, la cui influenza sulla dottrina della Profezia di Avicenna (o, quantomeno, concordanza) appare evidente. Essa si riallaccia a quelle dottrine neoplatoniche maturate nel mondo mediorientale, delle quali s'è già detto. I testi sono chiaramente islamici, e tipicamente islamica (presente nel Corano, e, per esempio, ben descritta da Ibn Khaldûn) è la distinzione tra la Profezia e le varie forme della mantica. Tamer fa anche dei confronti terminologici con i testi sûfî, con Sijistânî e con gli Ikhwân as-Safâ' (p. 73, nel testo e in nota).

Importante è anche la distinzione, tipicamente islamica, che si trova in al-Fârâbî, tra *nabî* e *rasûl*, entrambi "Profeti", ma soltanto il secondo anche legislatore (legislatori furono, per al-Fârâbî, Adamo, Noè, Abramo, Mosè, Gesù, Maometto: un successione che abbiamo visto a suo tempo nei sistemi shî'iti e ismailiti). Siamo, insomma, all'interno di una cultura che non ha nulla a che vedere con Platone.

Ora, per quanto concerne Avicenna, Tamer nota, come mi sembra ovvio, che la sua dottrina della Profezia è strettamente legata al *De anima* di Aristotele, recepito attraverso i successivi commentari (vengono citati Alessandro di Afrodisia e Themistio) e che essa rappresenta uno sviluppo della profetologia di al-Fârâbî. Il fondamento della sua dottrina è "nella rappresentazione organica del cosmo stoico-neoplatonico" e il legame dell'anima umana con il Tutto consente la possibilità di miracoli (p. 80). Notevole anche la sua dottrina che la volontà dell'uomo sia soggetta a molteplici influssi terreni e celesti, forze ad essa sovrastanti, onde pratiche come la preghiera e l'elemosina la liberano dal cattivo comportamento e vi radicano la Legge religiosa. Lo scopo di questa è dunque espressamente spirituale (p. 81). Aggiungo io, si mostra ancora una volta l'importanza di queste dottrine per quella che sarà la "magia dotta" rinascimentale, in particolar modo di Ficino.

Le conclusioni di Tamer (pp. 81-86) sono chiare. Innanzitutto egli delinea come nel *Riassunto delle Leggi di Platone* esposto da al-Fârâbî, non vi sia nulla di simile a quanto emerge da Avicenna. L'incontro di Strauss con quest'ultimo indusse Strauss ripensare la filosofia medievale giudaica ed islamica sotto l'aspetto di una Legge rivelata che facesse da *pendant* al *nómos* greco, e a vedere la religione nel quadro di una "filosofia politica platonizzante". Perciò, aggiunge Tamer, Strauss vede il rapporto filosofia/religione nell'ottica dello scontro tra Platone e i poeti (p. 82). In realtà, il "Platone" degli Arabi -mago, alchimista, astrologo- era un Platone visto con gli occhi non soltanto di Plotino, ma di Proclo, Giamblico, Ammonio, Olimpiodoro e Philopono (p. 83). I massimi filosofi greci sono visti piuttosto in una logica profetica (ivi); e qui vorrei ricordare che essi sono presenti in massa nei testi alchemici, famoso il *Turba philosophorum*.

Tuttavia, l'osservazione più importante di Tamer, che coincide con quanto s'è detto più volte, è che il recepimento islamico della filosofia greca non ebbe il risultato (e neppure lo scopo) di grecizzare l'Islam, ma di islamizzare la filosofia greca, perché i grandi filosofi dell'antichità, in particolare Platone, diventarono "Profeti" (p. 84). Si nota una coincidenza con l'opinione di Brague, *Il futuro dell'occidente*, cit. p. 102, secondo il quale il rapporto degli Arabi con la cultura greca fu quello di una materiale "appropriazione" di contenuti di verità all'interno della propria cultura e della propria lingua, che, come tale, conformava a se stessa quei contenuti in un'ottica ad essi estranea. Perciò al-Fârâbî non assunse lo Stato platonico, ma portò dei cambiamenti nell'opera e nella figura del governante, cosicché è lecito parlare del lavoro di un Musulmano influenzato dalla filosofia platonica, che cercò di far coincidere le esigenze della sua appartenenza religiosa e quelle della sua costruzione filosofica. Averroè, dal canto suo, introdusse cambiamenti formali alle strutture platoniche, sicché il lettore del suo Commentario non sa più che Platone ha costruito il libro in forma di dialogo. Egli creò un legame tra il pensiero platonico e la situazione politica del proprio tempo, per far sì che il proprio Commentario rappresentasse un buon fondamento per la critica politica riferita al suo presente (p. 85). Quanto ad Avicenna, Strauss non lo ha affatto inteso come lui si intendeva. Il "Platone" cui si riferiva conteneva opinioni che non coincidono con l'interpretazione straussiana di Platone. Inoltre Avicenna non limitava il significato della Profezia all'interpretazione politica della Legge, come Strauss riteneva della concezione del Profetismo da parte di Spinoza (p. 86).

Strauss infine riteneva che i veri platonici non si interessassero delle contingenti verità storiche, ma di verità eterne, e in ciò gettò tra Avicenna e Platone un ponte che non c'è (ivi). Questa la prima conclusione di Tamer, che, come si vede, a partire dall'analisi filologica dei testi, ma anche da molte considerazioni più generali che ho più volte segnalato circa la filosofia islamica, revoca in dubbio l'artificioso percorso escogitato da Strauss attraverso la filosofia di diverse epoche e di diverse culture.

"Conseguenze del cambiamento" è il titolo del capitolo successivo. La lettura di Avicenna portò Strauss a considerare la religione come Legge da interpretare in rapporto alla filosofia politica di Platone; di conseguenza egli si schierò contro la corrente dominante degli studi che considerava aristotelica la filosofia medievale islamica, sostenendone il carattere essenzialmente platonico/politico; in funzione del pensiero platonico vide la possibilità di stabilire un conflitto tra il pensiero religioso e l'Illuminismo. Qui Tamer inserisce il rapporto di Strauss con il pensiero di Schmitt in funzione antiliberale, e la critica radicale di Strauss al Liberalismo nel suo fondamento stesso, la dottrina di Hobbes. Matura qui quel sentiero a ritroso, attraverso il Medioevo sino all'antichità, che Strauss intese come strumento per la critica della modernità.

Strauss combatté perciò il concetto che il momento politico del pensiero fosse connesso alla cultura (riferisce al noto rifiuto di Strauss della storicizzazione del pensiero); la filosofia politica, come la religione, sarebbero i fatti originari che trascendono il momento culturale. Il ruolo fondamentale del momento politico fu maturato in rapporto al pensiero di Schmitt, ma in Strauss, in rapporto ad Avicenna, prese l'aspetto di un fondamento divino orientato alla pratica. La sua visione teologico-politica si orientò in senso opposto a quello di Spinoza e Hobbes; questi avevano di mira la separazione di politica e religione volta a garantire la libertà della filosofia; Strauss la loro radicale unità, e, su questa motivazione, il fondamento della filosofia.

Strauss iniziò su questo fondamento la doppia critica contro la modernità e contro l'ortodossia religiosa, contro quell'ateismo di ascendenza epicurea che leggeva in Spinoza e nell'Illuminismo, che non sono in grado di venire a capo del problema religioso; e in difesa del Razionalismo classico, meglio in grado di comprenderlo. Egli individuò così un proprio modello nel Razionalismo di Maimonide, e questo passo fu fondamentale perché lo portò al confronto con la filosofia islamica. Strauss trovò quindi il proprio modello di critica al Razionalismo scientifico e all'ortodossia religiosa nella sua lettura della filosofia islamica.

Di questa lettura s'è già detto, e anche dei travisamenti; lasciamo perciò ora per un attimo la lettura di Tamer, per esaminare il percorso suggerito (in base alla successione temporale degli studi di Strauss) sugli scritti di Strauss stesso contenuti come *Philosophie und Gesetz* in *G.S.*, Bd. 2, che contiene sia gli scritti giovanili di Strauss, sia quelli su Maimonide; nonché sulle sue note a C. Schmitt in *G.S.*, Bd. 3.

Iniziamo di qui. La tesi di Schmitt è che il momento politico sia fondamentale in quanto precedente lo stesso Stato; il Liberalismo fu un tentativo durato tre secoli di depoliticizzare lo Stato, e "ora" è giunto al termine. "Ora" è la vigilia del Nazismo, cui Schmitt non si oppone. Lo Stato, ovvero il tentativo di una convivenza razionale, non può essere fondato negando l'autonomia del momento politico; e neppure può esserne compreso lo stesso concetto. Il naufragio del Liberalismo è dunque nel suo stesso punto di partenza: proponendo

una politica antipolitica, non ha abolito il momento politico -ciò è impossibile- ma ne ha impedito la comprensione.

Per Carl Schmitt il fondamento di esso è nel rapporto amico/nemico, che corrisponde in etica a Bene/Male, in estetica a Bello/Brutto, in economia a utile/dannoso. Il suo problema però, nota Strauss, non è dare al momento politico un'autonomia pari a quella che il Liberalismo ha conferito a estetica, scienza, economia, etc; il suo problema è sostituire il concetto di cultura attuale con altro concetto. La cultura non può che essere cultura della natura umana, e poiché l'uomo è un animale sociale, essa deve riguardare la naturale convivenza. Strauss nota l'opposizione con Hobbes, per il quale la cultura riguarda uno stato civile contrapposto allo stato naturale, mentre per Schmitt lo stato naturale è l'autentico stato politico. Su questo punto vorrei sottolineare soltanto una cosa: la politicizzazione dell'esistenza umana ha costituito la premessa e l'obiettivo di tutte le dittature.

Strauss delinea poi con chiarezza i termini della totale opposizione della concezione di Hobbes a quella di Schmitt, e li riassume nell'individuazione delle radici del Liberalismo precisamente nella negazione -e nel superamento- dello stato di natura. Riprendendo le tesi di Schmitt, egli nota che il fondamento dello stato di natura non è, per lui, l'individuo, ma le comunità, nelle vicende dei cui rapporti reciproci può compendiarsi l'intera storia dell'umanità. Considero interessante notare che Strauss non si ribella a questa concezione, nella quale è implicita una pregiudiziale ideologica che adombra una metafisica della razza attraverso la negazione dell'individuo; ma Strauss, occorre dirlo, per motivi di tutt'altra natura è comunque orientato in senso antiliberal, e non può non cercare punti d'interesse in chiunque, a qualunque titolo, muova una critica al Liberalismo. Come ha notato Tamer, egli apprezza dunque in Schmitt il ruolo fondamentale del momento politico, che costituisce il punto di partenza per ogni possibile critica al Liberalismo.

Il momento politico fonda la lotta tra le comunità alla quale non ci si può sottrarre: anche il pacifista deve fare comunque la guerra, quella contro i nemici del pacifismo, è una realtà dell'esistenza. In Schmitt c'è un'etica della guerra e perciò egli critica la "malvagità" naturale dell'uomo di Hobbes come un pregiudizio: questa "malvagità" deve essere considerata incolpevole, perché in questo stato naturale non esiste un concetto di "colpa", e l'uomo è altrettanto colpevole quanto gli animali.

In sostanza, nota Strauss, le premesse di Schmitt non sono poi tanto diverse da quelle di Hobbes: la differenza è in una sua *simpatia* per la forza animale; Schmitt è contro il pacifismo perché nell'affermazione del momento politico, la cui essenza è minacciosa, vede l'affermazione del momento etico, dell'autenticità della vita umana. L'affermazione del momento politico è affermazione di uno stato di natura che è stato di lotta. Ma, nota Strauss, se l'affermazione del momento politico è affermazione della lotta indipendentemente da ciò per cui si combatte, allora l'affermazione del momento politico diviene neutrale rispetto a qualsiasi raggruppamento amici/nemici, Schmitt si consegna al privato e diviene altrettanto tollerante come un liberale, con una differenza: mentre il liberale rispetta tutte le sincere convinzioni che siano legali e pacifiche, Schmitt rispetta tutte le sincere convinzioni che conducono alla lotta: il suo è un Liberalismo di segno opposto. La battaglia contro il Liberalismo è preparatoria a sgombrare il campo per la battaglia decisiva tra la tecnica e la spiritualità.

Conclude Strauss: la critica di Schmitt al Liberalismo si compie nell'orizzonte del Liberalismo, le sue tendenze illiberali provengono da un pensiero liberale non ancora superato; la costruzione di Hobbes viene portata alle sue conseguenze; la ragione dell'interesse per la lezione di Schmitt è mostrare cosa ci sia da capire in essa.

Dunque questo è interessante: Strauss, che ha visto nel Nazismo il porto obbligato della Germania liberale, usa Schmitt (1932) per rafforzare la contemporanea critica di Hobbes (1931-1935; quella di Spinoza è del 1930). A questa conclusione di Tamer vorrei aggiungere un'altra considerazione, ancorché del tutto ovvia, ma che è bene ribadire. Il mettere in parallelo, nella critica, la dottrina di Schmitt con quella liberale, mostra bene il punto di fondo della richiesta di Strauss: una dottrina della società che si fondi sul giudizio relativo al Bene e al Male, non sulla meccanica dei rapporti; un giudizio che sia a monte e che distingua il lecito dall'illecito in quella meccanica. Al di là della vaga genericità che può assumere una tale richiesta di principio, essa resta comunque un'esigenza insoddisfatta nel relativismo etico della società occidentale contemporanea.

Del 1932, nota Tamer, è l'incontro di Strauss a Parigi con Massignon, che lo fa riflettere sul pensiero islamico dopo la sua lettura di Avicenna (1929-1930). Massignon è descritto con grande entusiasmo in una lettera di Strauss a Krüger del 17 Novembre di quell'anno (*G.S.*, Bd. 3, p. 408). Il grande studio su Maimonide in *G.S.*, Bd. 2, risale al 1935. Sulla base della successione temporale appare quindi logica la ricostruzione di Tamer: Strauss individua in pretesi percorsi del Razionalismo classico il fondamento per la lotta contro il Moderno, ma anche la presa di distanza dall'ortodossia religiosa. C'è da aggiungere soltanto che il malinteso individuato da Tamer nel fraintendimento del "Platone" di Avicenna, sembra, mio avviso, più il risultato che non la causa dell'atteggiamento di Strauss. Quel "malinteso" può consentire infatti di soddisfare un'esigenza, quella di creare un percorso *necessario* alla soluzione dei particolari problemi del giovane Strauss, segnalati da Mc Allister ed evidenti negli scritti giovanili sul pericolo dell'assimilazionismo. Criticare l'universalismo della cultura dell'Occidente secolarizzato -pensabile soltanto in una logica liberale- e, al tempo stesso, dare un valore universale, grazie alla Ragione del Razionalismo classico, quindi alla filosofia platonica, ad una Legge rivelata, di per sé non universale come Legge religiosa, tenuta perciò a distanza in quanto "religiosa" ma receptiva in

quanto "razionale", *consente l'ossimoro di un particolarismo fondato sull'universalità della Ragione razionalista.*

La filosofia islamica viene quindi reinterpretata ben diversamente da come essa intese se stessa, per creare il ponte tra Platone e Maimonide. Si veda al riguardo la lettera a Krüger del 25-12-1935: "Ho provvisoriamente accantonato Hobbes per fare innanzitutto una buona volta idee chiare sulla storia del platonismo nel Medioevo islamico e giudaico. Del tutto sorprendentemente, Farabi è l'iniziatore di questa filosofia" (G.S., Bd. 3, p. 450). Il Giudaismo e l'Islam vengono così assimilati in opposizione a un percorso specificamente interno al Cristianesimo, che conduce all'Occidente secolarizzato: si veda, sull'argomento, la corrispondenza con Krüger in G.S., Bd. 3. Per inciso: questo è il percorso occidentale criticato da Voegelin, che lo identifica con l'eredità gnostica del Gioachimismo (cfr. *infra*); per ora, ricordo soltanto la stima di Strauss per Voegelin e la sua dichiarata maggior simpatia per il Cattolicesimo (cfr. anche la lettera a Voegelin del 4-6-1951 in *F&PPh*, pp. 88-89). Ora mi sembra però giunto il momento di esaminare il ruolo di Maimonide nel pensiero di Strauss.

Philosophie und Gesetz si apre con una lunga critica al Moderno, all'Illuminismo e al Relativismo che non offre spunti nuovi rispetto a quanto già detto, ma che offre l'occasione per qualche puntualizzazione. Innanzitutto, l'attacco al moderno Razionalismo ad apertura di testo (p. 9) si pone su un piano che non può essere trascurato, perché denuncia in modo preciso il retroterra di Strauss.

Io credo di avere speso un intero testo per sottolineare gli inconvenienti del Razionalismo, "classico" o "scientifico" che sia, e di averlo fatto su tutti i fronti, *in primis* sul piano della creatività, del pensiero mitico e dell'arte, collocando la verità come *costruzione* nell'ambito della *testimonianza*, identificandola nel buio del *non-detto*, ritenendo che essa possa essere soltanto *mostrata, non dimostrata*; perciò, in determinate circostanze, ho espresso il mio interesse per Eraclito, per Gorgia, per l'Ellenismo, per il pensiero mitico, per il Manierismo e l'Antirinascimento, per il Barocco, per il Romanticismo. Ora, leggere in Strauss che il Razionalismo moderno *debba* essere combattuto come moderna *sofistica*, potrei considerarlo una sciocchezza *tout-court* se non mi fosse divenuto piuttosto chiaro nel frattempo il punto di vista *politico* di Strauss, il suo *radicamento nell'ontologia* come ideologia del dominio, incombere di un "essere" metafisico che detta le regole *univoche* del linguaggio e dell'oggetto *filosofico*, rinviando al parco-giochi dell'evasione quello *poetico*, quello che *costruisce* dalla propria *ambiguità* fatta anche di *silenzi*, i segni del *reale*. Pretendere di adeguare la proposizione alla cosa allorché la "cosa" scompare nelle nebbie metafisiche di un "essere" per sua natura immobile e rotondo, significa porsi *politicamente* in un ruolo sacerdotale, persino al di fuori di quel poco o quel tanto di aporetica che occhieggia in Socrate e che irrompe, *dalla vita*, in Aristotele, anche al di là del suo puntellamento razionale della fragile e artificiosa costruzione platonica.

Nonostante la chiara denuncia della metafisica materialista che sorregge il mito illuminista, e del suo rapporto con il Razionalismo moderno e la sua scienza "avalutativa" (*Zweckfreie*, p. 22) che non può fondare se stessa sulla Ragione perché non reca in sé alcun rinvio al dovere (keinerlei Verweisung auf das "Sollen" in sich birgt) Strauss non vede altra via d'uscita se non il ritorno al Razionalismo classico, e non scopre il collegamento non tanto sottile tra questo e quello, in forza del quale il Razionalismo "scientifico" non è che la prosecuzione di quello "classico". Il punto è cruciale, perché è stata la logica dello Scientismo -con ben maggiore efficacia di Platone e di Aristotele- a spedire nel limbo dell'opinione ciò che non è istituzionalmente passibile di *dimostrazione* (scientifica) *a cominciare dalla Religione*. Perciò Strauss non trova altra via se non condannare tutto ciò come "sofistica", e perciò io ne ricavo l'impressione di una ricostruzione di percorsi *forzati* del pensiero occidentale, giustificabili soltanto con la presenza a monte di una motivazione "altra". Motivazioni esistenziali che tutti abbiamo, e che perciò è necessario dichiarare apertamente a inizio di partita, onde consentire a se stessi e agli altri l'identificazione di *un* percorso di verità: *uno* dei tanti labirintici sentieri tracciati nella *hýle* e che, nel loro vagare esplorandola, la conformano come *paesaggio*.

La lunga premessa di Strauss sulla lotta tra Illuminismo e ortodossia, Illuminismo come nuova "fede" nella Ragione (la Rivoluzione Francese non potrà mai far dimenticare i suoi altari) una "fede" che propone l'alternativa atea rispetto all'ortodossia, è una premessa che serve ad introdurre l'argomento vero dell'opera: il pensiero di Maimonide sul rapporto tra fede e Ragione. Nota Strauss però anche, e ciò è significativo: sotto molti punti di vista, non è forse l'Illuminismo moderno il nemico più pericoloso per lo spirito del Giudaismo? (p. 27). Senza esprimere valutazioni sulla consistenza dell'affermazione, una cosa sembra ora chiara: Strauss esprime giustamente una propria valutazione di un particolare problema, ma non può pensare di costruire così una filosofia politica, non perlomeno sulla base di quel Razionalismo platonico la cui pretesa è la validità *erga omnes*; può farlo soltanto grazie all'*escamotage* che ho segnalato, di sostenere che il problema ebraico è il problema umano *in assoluto*. In realtà, come ho ricordato a p. 703 segnalandone anche le conflittuali conseguenze, la Ragione classica, con la sua pretesa universalità, poteva accasarsi soltanto con un Dio universale, che tale poteva pretendersi anche perché umano, storico, e privo di Legge scritta con un preciso destinatario: e si accasò, iniziando così l'irrisolto conflitto con lo Spirito.

Altra ragione per occuparsi di Maimonide a proposito di filosofia politica è questa, già segnalata sopra: Religione e politica sono per Strauss le realtà originarie (die *ursprünglichen* (corsivo suo) Tatsachen: G.S., Bd. 2, pp. 30-31 in n. 2) quindi una critica radicale di una cultura può esprimersi soltanto in un trattato religioso-politico.

Seguono pagine di critica alla cultura moderna (sarebbe meglio dire: alla cultura del Moderno, della modernità; la "cultura" moderna, salvo quella delle intelligentie, sempre in arretrato a causa della cooptazione, è più variegata) e la rivendicazione del pensiero giudaico medievale contro il pensiero moderno. Pensiero giudaico medievale strettamente connesso a quello islamico, fu però -noto io- anche quello neoplatonico di Avicbron, che giunse anche a stuzzicare le idee eterodosse di Giordano Bruno (dopo David di Dinant) ma che Strauss non mette in conto. Come non mette in conto tutto il neoplatonismo teosofico della Qabbalah, che disloca nella categoria fumosa della "mistica".

Del pensiero giudaico medievale (di quel tanto che rientra nei suoi schemi) Strauss apprezza il fatto che esso riuscì a provare filosoficamente la possibilità della Rivelazione e a provare storicamente la realtà di essa; e aggiunge (p. 46): "Dalla sovrumana sapienza e giustizia della Torah vede il Giudeo osservante, dalla sovrumana bellezza del Corano vede il Musulmano osservante, che la Rivelazione è una realtà" preparando così la strada al legame storico tra le due filosofie, ma anche, implicitamente, tra le due religioni, *in contrapposizione* all'occidente cristiano. Sembra ignorare, Strauss, che anche il Dio dell'Islam ha pretese universali -la Sua Legge dovrà valere per tutti- e che ha la peculiarità, *razionalmente fondata sui limiti della Ragione*, di avere rapporti burrascosi con la filosofia.

Strauss prosegue poi affermando che l'autorità della Rivelazione costituisce la premessa alla possibilità stessa di fare filosofia, alludendo a quel passaggio del *Fasl al-Maqâl* nel quale un'interpretazione alquanto bătinita del Corano sembra chiamare il sapiente a filosofare su invito stesso di Allâh (cfr. Cap. precedente). Il fondamento della filosofia è un fondamento *legale* (p. 47). Diversa cosa è il fondamento filosofico della Legge, nel quale la Rivelazione diviene un tema della filosofia, della sua metafisica (p. 48). Sa'adia parla di loro accordo, qualcosa di diverso da una non-contraddizione, e la convinzione di Maimonide, dice Strauss fu che l'interesse filosofico per la Rivelazione nasce allorché il filosofo constata l'insufficienza della Ragione umana per la conoscenza della verità (sein Erkenntnis vermögen prinzipiell *Unzulänglich* ist um die Wahrheit zu erkennen; p. 51, corsivi suoi).

Nota Tamer (p. 98) che Strauss accosta il Giudaismo all'Islam in base al suo rifiuto di una religione interiorizzata nella coscienza, con le sue implicazioni soggettive; la Rivelazione, per Strauss, è essenzialmente Legge. Quanto a Maimonide, si potrebbe notare che nella sua Introduzione alla Parte I di *La guida dei perplessi*, cit., pp. 69 sgg., il suo accostamento al problema è un po' più obliquo. Dice infatti Maimonide che i Profeti che hanno compreso i misteri divini (vedremo poi la natura della Profezia per Maimonide) non sono in grado di spiegare cose simili in modo perfetto e ordinato, perciò si esprimono tramite metafore, enigmi, e discorsi oscuri; sicché è difficile comprendere i misteri che si celano dietro quel linguaggio. Se si prende quel linguaggio alla lettera si rischia di considerare i Profeti come degli ignoranti; se si cerca di fornire spiegazioni esoteriche si rischia di dare un'interpretazione del tutto soggettiva di quelle parole. Maimonide dichiara perciò di voler trovare un'altra via, e si rivolge a chi ha studiato filosofia ma anche crede alla Legge, e resta perciò perplesso quando ha l'impressione che la Legge sia in contraddizione con la Ragione. A stretta logica non si può parlare di insufficienza della Ragione, ma della insufficiente preparazione di alcuni nel trovare il giusto modo per mettere in luce l'accordo della Ragione con la Rivelazione. È bensì vero (Strauss, p. 54) che la Ragione necessita della Rivelazione; ed è bensì vero che la Profezia, pur provenendo da un'emanazione, non da Immaginazione e Ragione, deborda le facoltà razionali del Profeta inducendolo a parlare per metafore ed enigmi; è però anche vero che la Rivelazione, per il suo *medium* nella Ragione del Profeta, non può essere discordante alla Ragione umana, che può riconoscerne la razionalità. Perciò (Strauss, p. 56) la Ragione è una chiave per la Torah, che è un intero mondo pieno di segreti e di enigmi e presenta enormi difficoltà alla comprensione razionale.

Il vero scopo della Profezia è politico (p. 58), dare una Legge all'uomo che è animale sociale: il filosofo perciò, essendo un uomo, è tenuto anch'egli all'osservanza della Legge profetica p. (59). Si passa dunque, secondo Strauss, dal filosofo-Re al Profeta-legislatore, stabilendo un parallelismo tra filosofia (platonica) e Rivelazione, nel nome della Legge (p. 62); ora è il Profeta che fonda lo Stato ideale (p. 63).

La fondazione di una nazione perfetta, per conseguenza la proclamazione di una Legge perfetta che debba servire alla costituzione di una nazione perfetta: è là, secondo Maimonide, la ragion d'essere della Profezia. Così si esprime Strauss in *Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Fârâbî* (G.S., Bd. 2, p. 143); e Tamer commenta a proposito di questo scritto (Tamer, p. 105) che il problema di Strauss è lo *status* teologico-politico del popolo d'Israele nel mondo. Ma come giunge Strauss a delinearlo? Da un lato collegando Maimonide ad al-Fârâbî e Avicenna (e Ibn Bâġġa, aggiunge Zonta a p. 49 e a p. 50; un collegamento che Strauss ignora); dall'altro, grazie al fraintendimento del testo di Avicenna messo in luce sopra, nella "inattaccabile convinzione" (unerschüttlichen Überzeugung) che i filosofi islamici e Maimonide fossero essenzialmente platonici (Tamer, p. 98).

Ora, se è ragionevole quanto afferma Zonta (p. 43) che Maimonide non segue la linea di Isaac Israeli e di Avicbron, è anche vero, come è chiaro dal testo de *La guida dei perplessi*, che egli si colloca in quella linea eclettica dell'aristotelismo neoplatonizzato dei suoi predecessori islamici (l'emanazione, l'opera dell'Intelletto Agente, etc.) e che, nella lettera a Shamuël Ibn Tibbon citata da Zonta, egli afferma (p. 45) che "*Le parole di Platone, maestro di Aristotele, sono, nei suoi libri, espresse in termini difficili e metaforici, e non servono perché bastano quelle di Aristotele, e non abbiamo bisogno di affaticarci sui libri dei suoi predecessori*" (corsivi miei).

Tornando al punto dove abbiamo lasciato Strauss (p. 63), egli dice infatti: "Attraverso la conoscenza della *essenziale* (corsivo suo) dipendenza degli aristotelici islamici e dei loro allievi giudei da Platone" (dove quel corsivo sembra alquanto equivoco) si può interpretare la dottrina loro "*fondamentalmente*" (altro corsivo suo che rafforza l'equivoco) derivata dalla filosofia platonica; per giungere infine a confermare la "profonda" idea di Cohen che Maimonide "fu in più profonda consonanza con Platone che con Aristotele" (p. 66). La distorsione interpretativa serve così a fondare quel rapporto filosofia-religione nell'ottica *politica* che preme a Strauss: come dato di partenza, non come risultato di una ricerca, che risulta così orientata allo scopo. Un'impressione convalidata da quei corsivi che hanno il ruolo ambiguo di rafforzare -ma al tempo stesso di circoscrivere- la validità delle affermazioni di Strauss.

Strauss passa poi ad esaminare due aspetti del possibile rapporto tra filosofia e religione che abbiamo già incontrato a proposito del dibattito islamico: se cioè la filosofia trovi fondamento nella Legge (pp. 67-88) ovvero la Legge nella filosofia (pp. 88-123). Sotto il primo aspetto, esamina il pensiero di Averroè nel *Fasl al-Maqâl*.

Strauss omette di ricordare -come ho già notato- che tutta la costruzione di Averroè è resa possibile da un'interpretazione contestata e contestabile, in quanto apertamente bâninita, del Corano. Là dove, nella 3ª Sûra, vi si afferma che la vera interpretazione dei versetti non è conosciuta se non da Dio, e i sapienti dovranno adeguarsi, Averroè interpreta: "da Dio e i sapienti" derivandone l'obbligo di interpretazione per i filosofi. Salvo poi dover ammettere che, in caso di insuccesso filosofico, prevale la letteralità della Legge. Strauss, a p. 76 in n. 115, riporta soltanto la lettura di Averroè (*illâ Allâh wa ahl al-buhrân*: tranne Dio e i sapienti [gli uomini della dimostrazione]). Maimonide, dice Strauss, concorda con Averroè su questo, e anche sul fatto che l'interpretazione deve essere interdetta al volgo.

Più lungo spazio dedica Strauss al secondo aspetto, perché questo gli offre il destro di trattare la dottrina di Maimonide sulla Profezia, non senza esser prima tornato a porre in parallelo la speculazione sulla Torah con l'ideale greco di vita contemplativa. Maimonide riprende pienamente la dottrina di Avicenna (cfr. Cap. precedente) secondo il quale il Profeta è uomo perfetto sotto tre aspetti: doti intellettuali, potenza immaginativa e virtù etica (*La guida dei perplessi*, II, XXXII, p. 445). La Profezia, secondo Maimonide (ivi, II, XXXVI) è il frutto di un'emanazione che proviene da Dio tramite l'Intelletto Agente, ed è inviata da Dio soltanto a chi Egli presceglie (ivi, II, XXXII, p. 447). Come si vede, c'è una radicale differenza *religiosa* (la volontà di Dio) rispetto agli automatismi della tradizione filosofica, dove il contatto con l'Intelletto Agente è frutto di un processo di elevazione umana (cfr. Cap. precedente).

Strauss nota poi (p. 98) la differenza tra il sogno veridico -dovuto al contatto notturno tra l'emanazione e l'Immaginazione- e la Profezia, nella quale l'emanazione agisce anche sull'Intelletto (il sogno veridico è soltanto un sessantesimo della Profezia, avverte Maimonide, p. 456); la filosofia, dice Strauss, nasce dall'azione sul solo Intelletto. La relativa dottrina è in Maimonide II, XXXVII; dove però Maimonide associa ai vaticinatori che hanno il sogno veridico, anche "governanti delle città e legislatori" evidentemente non nel senso di Profeti-legislatori. Maimonide si preoccupa infatti anche di stabilire (come gli islamici) la differenza tra il semplice Profeta e il Profeta-legislatore (ivi, II, XXXVIII): il Profeta-legislatore è ovviamente Mosè, la cui peculiarità è segnalata in vari capitoli). La differenza è dovuta al fatto che Mosè non parlò per metafore, ma disse con esattezza per mandato divino ciò che era dovuto e ciò che era vietato, diede, cioè, la Legge. Questa differenza è spiegata da Maimonide (II, XXXVI) col fatto che "la sua facoltà immaginativa non partecipava alla sua profezia, ma l'Intelletto esercitava l'emanazione profetica su di lui senza intermediario" (p. 459).

La dottrina di Maimonide appare quindi alquanto complessa (e pone problemi a Strauss: cfr. n. 44 alle pp. 105-106) perché il Profeta-legislatore appare posto sul piano di una razionalità "filosofica" ancorché di provenienza divina, ciò che fonderebbe la convergenza razionale di filosofia e Profezia, anche al di là della comprensione degli enigmi asserita nell'Introduzione alla Parte I, in direzione della stessa Legge (vedi comunque *infra* il commento di Tamer sull'argomento).

Questa dottrina potrebbe comunque ricollegarsi ad Avicenna, *De anima*, V, 6, allorché questi conclude la possibilità di una Profezia quale si verifica in un'anima "clara et cohærens principiis intellectualibus, ita sit inspirata ut accendatur ingenio ad accipiendum omnes quæstiones ab intelligentia agente....firmiter impressas, non probabiliter, sed cum ordine qui comprehendit medios termines....Et hic est unus modus prophetiæ qui omnibus virtutis prophetiæ altior est" Siamo cioè all'interno di una struttura sillogistica del reale, come già segnalato per Avicenna (cfr. p. 888).

Maimonide, che riprende da Avicenna sia la dottrina della Profezia come perfezione della natura dell'uomo (*La guida dei perplessi*, II, XXXII) che quella di un universo sorretto nella propria esistenza dall'emanazione divina (ivi, I, LXIX, p. 244), precisamente a partire da questa continua emanazione dell'esistenza lascia trasparire un universo perfettamente logico, nel quale l'emanazione è luce intellettuale grazie alla quale l'uomo che ne è investito giunge alla comprensione intellettuale (ivi, II, XIII, p. 357). la sua ontologia è neoplatonica, il panteismo una conseguenza sempre possibile.

La figura del Profeta-legislatore richiama in Strauss un precedente, quello di al-Fârâbî della città virtuosa (p. 109); e si domanda (ivi): "è la mantica o la politica la funzione più eminente del Profeta? qual'è lo scopo ultimo della Profezia? perché il genere umano è affidato ai Profeti?". La risposta di Maimonide, dice Strauss, è che l'uomo, animale politico, necessita di una guida nei comportamenti individuali, e la legge che dà

perfezione all'uomo è una *Legge divina* annunciata da un *Profeta*" (p. 110, corsivi suoi). Lo scopo della Profezia è politico, la più eminente funzione del Profeta è la guida politica. La Legge divina si distingue da quella umana perché quest'ultima si occupa soltanto della perfezione materiale, ed è proclamata dal governante: questa è la risposta di Maimonide, e, prima di lui, di Avicenna (pp. 113-114).

Strauss mostra così di porre in secondo piano il carattere religioso della Rivelazione; e il fatto che tanto nel caso di Maimonide, quanto in quello di Avicenna, a monte delle conclusioni politiche vi sia una costruzione metafisica che si pone il problema di comprendere la Rivelazione come un *Tutto*, viene a mio avviso sottovalutato. Soprattutto però viene posto in sottordine, sempre a mio avviso, il fatto che l'inserimento dell'ordine sociale in un ordine cosmico dovrebbe richiamare alla mente quel grandioso ordine medievale espresso dall'occidente al quale, come vedremo, fa riferimento Brague ne *La sagesse du monde*, Paris, Fayard, 1999; un ordine che ha segnato un'intera civiltà e dal quale l'Occidente uscì per iniziare una diversa avventura. Un ordine cosmico che è chiaramente espresso da al-Fârâbî nel Cap. XXVII della sua *Città virtuosa. Un ordine che è neoplatonico*, e che Brague ha definito "cosmo etico" derivandone un'etica "cosmologica".

Strauss ha però un particolare interesse a far risalire il pensiero di Maimonide ad al-Fârâbî, segnando un punto di differenza tra Maimonide ed Avicenna che sembra avere un significato nel rapporto straussiano tra Rivelazione e filosofia. Nella lunga nota 44 alle pp. 105-106, prendendo spunto da un vecchio trattato sulla filosofia di Averroè (non si sottolinea mai a sufficienza l'averroismo empatico di Strauss, un averroismo *occidentalizzato* nell'esaltazione dell'autosufficienza della Ragione) Strauss mette in luce il fatto che per Maimonide la Profezia può scendere soltanto su un profondo studioso, mentre per Avicenna essa consisterebbe nella capacità di conoscenza immediata caratteristica di alcuni individui. Avicenna, come ha messo in luce Gutas (cfr. *supra*, p. 888) aveva una ragione anche autobiografica per considerare la possibilità di una intuizione del termine medio del sillogismo, cioè della conoscenza *intuitiva* della struttura di un cosmo comunque "sillogistica". Strauss vuol viceversa sottolineare che il problema consisterebbe in una differenza istituzionale tra il Profeta giudaico, Mosè (e i filosofi), e quello islamico, Maometto, "che era un illetterato tra gente semplice, nomade, illetterata", che non si occupava di scienza o di filosofia, come i Greci.

Perciò, dice Strauss, la posizione di Maimonide deve considerarsi anche come una polemica contro l'Islam. È interessante tuttavia notare, con al-Faruqî (cit. in Bibl. a p. 848) che il termine *ummî* (pl.: *ummiyyân*) potrebbe significare "privo di Scritture" (usato anche in senso ironico nel Corano, verso Giudei e Cristiani, che avevano una Scrittura ma non l'osservavano) ciò che potrebbe valere per coloro cui predicava Maometto, gli *hunafâ* (pl. di *hanîf*, gli Abramiti legati ad una tradizione precedente la Torah). Resta tuttavia dubbio, secondo al-Faruqî, il fatto che il Profeta possa essere lo *ummî sâdiq*, il veritiero senza Libro, cosa strana per un Profeta. C'è da aggiungere che il termine "illetterato" (*ummî*) potrebbe riferirsi anche a colui che non accede alla Bibbia in ebraico o in greco: Brague (*La loi de Dieu*, p. 92 e relative note) segue questa ipotesi. Quindi l'argomentazione di Strauss potrebbe risultare un diversivo inconsistente, e certamente lo è in rapporto al sapere filosofico, perché ciò che è in gioco è comunque la conoscenza di un Libro sacro.

Secondo Strauss, il primo ad affermare la natura preminentemente politica della Rivelazione fu al-Fârâbî, per il quale il Profeta -guida della comunità- era colui che fosse al tempo stesso filosofo e veggente (come per Maimonide); la profetologia di al-Fârâbî e Maimonide viene da lui conseguentemente ricollegata alla dottrina platonica del filosofo-Re (p. 118). Essi, dice Strauss, "comprendono la Rivelazione alla luce della politica platonica" (ivi) cioè comprendono la premessa *non platonica* della Rivelazione a partire dalla politica platonica. Ciò comporta dei cambiamenti, ma resta il legame che unisce filosofia e politica, anche se il filosofo non è più sufficiente a fondare lo Stato perfetto, e diviene necessario il Profeta. Questo cambiamento intervenne nel corso dell'Ellenismo, allorché (qui cita Cicerone e Poseidonio) fu detto che alle origini Signore, filosofo e veggente coincidevano nella stessa persona.

L'illuminazione del Profeta viene così paragonata all'uscita dalla caverna di Platone: ipotesi a mio avviso forzata, perché dimentica delle diverse ontologie nel cui contesto si situano la due dottrine; tanto forzata che la dottrina della caverna, del sole non visto, visto di riflesso o direttamente, riportata come platonica da Strauss a p. 117, non è altro che la ben diversa -nel suo fondamento neoplatonico- *dottrina di Ibn Bâğğa* (cfr. *supra*, p. 882).

Strauss dunque così ricapitola: il Profeta è il fondatore dello Stato platonico (p. 118). Segue una ricapitolazione di quanto appena riportato, nella quale si minimizzano le differenze, ridotte praticamente alla nuova figura del veggente, *come se dietro questo fatto nuovo non vi fosse un radicale cambiamento di prospettiva sul mondo, sul "sapere", e sulla collocazione dell'uomo nel cosmo*. Il processo di adattamento ellenistico tra filosofia e Rivelazione iniziato con Aristobulo e con Filone, le sue conseguenze cosmologiche, il processo di trasformazione dell'aristotelismo, e tutto ciò che è a monte di al-Fârâbî, è sorvolato. Soltanto in una nota a p. 120 ci si ricorda *en passant* del pneuma di Filone, equiparato all'Intelletto Agente: *come se il problema fosse strutturale, e non il cambiamento di un modo di concepire l'uomo nel cosmo*.

All'obiezione contro il platonismo di Maimonide e dei filosofi islamici (notoriamente aristotelico-neoplatonici) Strauss risponde che ogni aristotelico e ogni neoplatonico è comunque uno scolaro di Platone (p. 120) senza riflettere sulle ragioni (*politiche?*) che potevano aver spinto i *falâsifa* a perorare la concordanza di Aristotele e Platone. A prescindere da questo sospetto, ciò che comunque è evidente in Strauss, è il tentativo forzato di fondare la *presupposta* continuità "platonica" tramite una serie di *technicalities*, distogliendo gli occhi

dall'abisso che separa lo sguardo sul mondo di Platone, da quello dei filosofi medievali. Quanto alla visione di un uomo che può essere pensato soltanto in rapporto alla società, Strauss non sembra porsi il problema della differenza che intercorre tra la *pólis* e la *ummah*; parimenti egli afferma (p. 122) un'identità *che non c'è* tra la concezione della *pólis* di Platone e quella di Aristotele (cfr. *supra*, l'incisiva distinzione della Cassin).

Il rapporto di Strauss con la filosofia islamica è chiaramente espresso in un altro suo saggio, *On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching* (G.S., Bd. 2) dove, a p. 197, afferma che i filosofi islamici non credevano alla Rivelazione, ed erano filosofi nel senso classico della parola, si attenevano alla filosofia e alla filosofia soltanto; la Rivelazione *dovevano* accettarla, ma soltanto nei limiti dell'umana Ragione. Kantiani *ante litteram*? Per saperlo, occorrerebbe interpretarli esotericamente, secondo la teoria di P&AW.

Tamer (pp. 100-123) conclude il suo capitolo esaminando gli scritti di Strauss espressamente dedicati ad al-Fârâbî, e parte dal già citato *Quelques remarques, etc.*, del quale sottolinea il collegamento effettuato tra l'interpretazione della Torah da parte di Maimonide e l'influsso di al-Fârâbî. Il ruolo del filosofo turco è qui fermamente stabilito in quello di fondatore della tradizione platonica nella filosofia medievale, un pilastro della dottrina di Strauss "sino al termine della sua vita" (p. 100). Tamer nota poi molte altre cose della trattazione di Strauss, per concludere con l'osservazione che ho già citato circa l'adombrarsi di un fondamento teologico-politico del popolo d'Israele in rapporto al mondo.

Segue l'analisi di *Eine vermifste Schrift Fârâbîs* (G.S., Bd. 2, pp. 167-177) una ricostruzione circa la quale Tamer è alquanto critico e che comunque viene condotta nella logica che già conosciamo circa il legame Platone→al-Fârâbî→Maimonide.

Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimunis (ivi, pp. 179-194) è il terzo studio preso in esame, nel quale Strauss riconferma il carattere *politico* della Legge rivelata in Maimonide, ricollegando tutto ciò ad al-Fârâbî, e insiste sull'esigenza di un doppio livello di lettura, esoterico ed essoterico.

Farabi's Plato è uno scritto del 1945, che Strauss riutilizzò per l'Introduzione a P&AW, nel quale egli è ampiamente tornato su *La guida dei perplessi*. Qui Strauss stabilisce ancora una volta (P&AW, p. 9) la comune visione di Islam e Giudaismo, che li distanzia dal Cristianesimo: la Rivelazione fonda una Legge, non una fede con i suoi dogmi; i *falâsifa* tentarono di comprenderla e videro il Profeta come il filosofo-Re accettandone la Legge come razionale, ma non nel senso cristiano di legge "naturale" da identificarsi con legge della Ragione e legge etica. Per un filosofo, quale fu al-Fârâbî, la "filosofia" è dunque quella dei pagani, Platone e Aristotele (ivi, p. 13) rispetto alla quale la conoscenza religiosa costituisce un gradino inferiore. Di qui l'ipotesi di Strauss che egli mascheri il proprio pensiero per timore di persecuzioni, sostenuta con varie argomentazioni. Segue un ritorno sulle differenze con il Cristianesimo e l'affermazione che la filosofia rimase più libera nel Giudaismo e nell'Islam precisamente perché perseguitata, non assimilata. Questo nel testo di P&AW. Tamer vede delle incongruenze nell'interpretazione straussiana di un al-Fârâbî che maschera il proprio pensiero.

How Fârâbî read Plato's Laws è un testo del 1957 riprodotto in *WPPh*, e si riferisce al *Compendium legum Platonis* (cfr. *supra*), ed. F. Gabrieli in *Plato arabus*, vol. III, ed. R. Klibansky, London, Warburg, 1952 e 1973. Secondo Strauss vi si riflette il rapporto tra filosofia e Rivelazione come due mondi diversi (*WPPh*, p. 139, riportato da Tamer, p. 119). Tuttavia l'intento di Strauss è sostenere che al-Fârâbî fece in modo di dimostrare, riconoscendo Platone nella Shari'ah, che l'Islam soltanto realizza le condizioni poste da Platone (*WPPh*, p. 144; Tamer, p. 121). Strauss conduce anche molti raffronti con un altro testo di al-Fârâbî (cfr. *De Platonis philosophia, etc.* ed. F. Rosenthal et R. Walzer, in *Plato arabus*, cit., vol. II, ed. R. Klibansky, London, Warburg, 1943 e 1979) e, dai vari rinvii e dai passi platonici non menzionati ne deduce una ambiguità di al-Fârâbî, che nasconderebbe un sostanziale ateismo. Nota Tamer (p. 122) che l'analisi di Strauss dovrebbe presupporre la reale conoscenza dei testi platonici da parte di al-Fârâbî, ipotesi non suffragabile, anzi da respingere (cfr. nota 121 a pp. 122-123). Ne consegue anche l'ipotesi di una scrittura esoterica, cavallo di battaglia di Strauss connessa al presunto platonismo del filosofo turco, è dovuta a "un gracile fondamento filologico" (eine dünne philologische Grundlage, p. 122).

Risulta quindi confermata l'artificialità della catena platonica costruita da Strauss per formare il proprio quadro di riferimento, e questo è importante perché va ricordata l'affermazione di Tamer (p. 10) già citata, che resta fondamentale sull'argomento: Strauss trova in al-Fârâbî la via per giungere a Platone *dopo* che Maimonide gli aveva aperto il panorama, ed è *biograficamente documentato* che egli ha conosciuto al-Fârâbî *dopo* la conoscenza di Maimonide. Il percorso è dunque stato costruito per *dimostrare una tesi*, il parallelismo tra la filosofia politica di Platone e la lettura filosofica della Torah, intesa, questa, sul piano meramente legale. Il risultato fu il parallelismo con la Shari'ah, il tutto come alternativa agli sviluppi del pensiero politico occidentale -secolarizzazione del Cristianesimo- e al suo universalismo, che poneva il problema dell'assimilazione al quale Strauss si oppose sin dai propri esordi.

"Crisi e profezia" s'intitola il successivo capitolo di Tamer (pp. 124-166) nel quale s'iniziano a tirare le fila della critica al modo in cui Strauss interpreta il pensiero di Maimonide, Avicenna e al-Fârâbî. Nota Tamer che la ricerca filosofica di Strauss va vista in connessione con la crisi del Moderno; egli intende infatti la crisi della filosofia come crisi del moderno Occidente. Tamer evoca anche l'ombra di Spengler, che deve essere associata, aggiungo io, a quella di Jonas, come coloro che hanno segnato, in forme diverse, l'inizio di una riflessione critica sulle tendenze in atto nel corso del XX secolo, interpretandole come crisi delle illusioni del secolo precedente. L'Occidente non sembrava incamminato sui percorsi ipotizzati ai tempi delle magnifiche

sorti: da uomo che scrive nel XXI secolo aggiungerei che il XX è stato un secolo orribile, nella sua violenza diffusa, per l'occidente; convulsione agonica del percorso iniziato nel XIX o forse prima, un secolo dal quale (illusione del Millennio?) si può sognare di uscire.

La critica di Strauss si appuntò sugli aspetti etici della cultura post-illuminista; in questa ottica egli rivolse lo sguardo alla filosofia giudaica e islamica del Medioevo. Oggetto della sua analisi fu il rapporto tra la visione teocentrica e cosmocentrica del Medioevo, e la visione antropocentrica della modernità, che ha messo in sordina il freno etico alle passioni. Tamer espone con accuratezza la critica di Strauss al Moderno, centrata su *The City and the Man* e su *Progress or Return?* (in *RCPPh*, pp. 227-270), ma, a mio avviso, non pone sufficientemente in luce il punto che, al di là di ogni opinione, resta il pilastro della critica di Strauss alla modernità: *la destituzione di ogni possibile fondamento razionale dello Storicismo* (e del mito del Progresso che esso sussume dall'Illuminismo) e *la relativizzazione della scienza a un contingente modo di rapportarsi col mondo*, argomento per il quale posso rinviare alla più volte citata ricerca di K. Hübner. A mio avviso, sono questi punti che rendono abissale la reazione di Strauss al Moderno, al di là della sua insostenibile ricostruzione di percorsi platonici che è oggetto principale dell'analisi di Tamer, e che deve essere pensata in rapporto ai particolari problemi di Strauss.

In *Progress or Return?* l'obbiettivo di Strauss è il Relativismo etico moderno, minato nella sua consistenza filosofica e additato come elemento disgregatore della società che non può sussistere senza un fondamento nella trascendenza, senza un mito di fondazione, una Legge rivelata, un "Vero" quale fu quello perseguito dal Razionalismo classico, una "Natura" con le sue proprie ineludibili leggi: un fondamento, insomma che trascenda, senza possibilità di essere revocato in dubbio, l'individuo e le sue pulsioni, che fanno della libertà una mera licenza. Questo è l'obbiettivo di Strauss, l'obbiettivo che gli si può riconoscere un volta sfrondata dall'insostenibile risalita platonica. Certamente non è facile districare i due aspetti sul piano *logico*, stante la coerenza del pensiero straussiano; è possibile farlo soltanto sul piano storico e filologico, come fa Tamer, mostrando gli errori di lettura che consentono quella risalita a Platone. Errori, come ho sottolineato più volte, dovuti al particolarismo del suo problema iniziale, l'assimilazionismo: eppure anche questo posizionamento apparentemente improprio ha un suo aspetto significativo, nel momento in cui viene a *testimoniare* il rifiuto alla omogeneizzazione in un "pensier dominante" (quello delle intelligenzie) in nome di una radicata tradizione; il fondarsi, quindi, della libertà nello *ius* di una comunità. Sotto questo profilo Strauss avrebbe dovuto maggiormente riflettere sul pensiero di Burke; questo però lo avrebbe dovuto conseguentemente condurre ad una diversa valutazione del Romanticismo, che non capiva, e, soprattutto, disprezzava (cfr. *G.S.*, Bd. 2, p. 26). A Strauss mancò l'attenzione a un percorso cui guardava con occhio pregiudizialmente ostile. Una ignoranza che ho già rilevato in Taubes.

Strauss, dice Tamer (p. 130), avverte l'irrisolvibilità della crisi con i mezzi della modernità, e cerca un punto di vista esterno per traguardare il Moderno nella sua interezza, onde percepire l'intero panorama autodistruttivo del Razionalismo moderno. Di qui il suo sguardo al passato e la pretesa scoperta in Avicenna, nella filosofia araba, di un ponte verso il Razionalismo classico rifiutando il tramite del pensiero cristiano perché in esso la filosofia greca fu assimilata. Qui c'è già un errore di fondo, una forzatura insostenibile che pone Strauss nell'ottica ideologica del Califfato 'Abbāsīde: la filosofia greca fu infatti soltanto strumentalizzata nel pensiero islamico, che poi, alla fine, la espulse da sé come corpo estraneo. La sola via di sopravvivenza del pensiero greco fu infatti nel suo *adattamento alla Rivelazione* che si realizzò nel Neoplatonismo dei tre monoteismi. Di questo adattamento in termini di Legge sarà poi opportuno esaminare *infra* il caso di Tommaso, il cui nome compare soltanto di sfuggita in Strauss; ma qui varrebbe la pena di notare che precisamente dalla fusione della razionalità greca (universale) e di una Rivelazione anch'essa universale, nasce quel singolare percorso della secolarizzazione e della società liberale, che precisamente in quanto universalizzante pose a Strauss (e non soltanto a lui) il problema dell'assimilazionismo. Detto per inciso, l'interiore coerenza del pensiero di Strauss fa sì che la critica di esso sia anch'essa circolare, costringendo a tornare sempre a porre in evidenza il medesimo problema.

Tamer ricorda quindi il percorso intrapreso e già esaminato, quello che grazie al fraintendimento dei presunti *nómoi* di Platone consente a Strauss una risalita a Platone nella quale prende corpo il ruolo di al-Fârâbî. Strauss riconosce in Maimonide la dottrina della Profezia di Avicenna e quella di al-Fârâbî (cfr. *La città virtuosa*, capp. XXV e XXVII); Tamer nota tuttavia (p. 138 in n. 44) quanto sottolineato sopra circa la singolarità profetica di un Mosè che riceve l'emanazione soltanto tramite l'Intelletto, e il modo alquanto complesso (basato su altre affermazioni di Maimonide) con il quale Strauss salva la continuità di Maimonide con la profetologia di al-Fârâbî e Avicenna (cfr. *G.S.*, Bd. 2, pp. 105-106 in n. 44): Mosè avrebbe udito la Parola di Dio nella veglia, non in visione, dunque senza enigmi e metafore. Alle nn. 45 e 46, pp. 139-140, Tamer nota inoltre quanto già sopra osservato a proposito del Profeta che guarda il sole direttamente, fuori dalla caverna: questa dottrina, Maimonide non la prese da Platone, ma da Ibn Bâġġa.

Per Strauss resta comunque fondamentale il riferimento alla filosofia islamica, per il fatto che ivi si pone il problema di una Rivelazione il cui scopo fondamentale è la costruzione di una società perfetta. Ora, se ciò ha una sua verità, debbo d'altro canto segnalare che il modo in cui Strauss inquadra questo problema, è alquanto contraddittorio. Abbiamo visto infatti che questa preoccupazione non riguarda semplicemente la *filosofia* islamica, o meglio, la riguarda in quanto *islamica*, in quanto necessitata a comprendere

"filosoficamente" quella specifica Rivelazione in una logica islamica: la stessa logica di quei tradizionalisti che decretarono la condanna della filosofia nell'Islam in quanto *disgregatrice* della Ummah: un'accusa nella quale stette attento a non incorrere Averroè. Tutto ciò è *ben poco nello spirito della filosofia greca*, che, insisto, entra nell'Islam per via *ideologica* e vi resta come *strumento*.

Strauss, nota a sua volta Tamer (pp. 142-143 in nn. 56 e 57), sottovaluta il carattere sùfi della profetologia di Avicenna, compendiato nella dottrina eterodossa di una *ittisâl* (unione) con l'Intelletto Agente (Avicenna usa anche il termine *ittihâd*, cfr. p. 885) una dottrina che non ha niente di platonico e che apre la via ai panteismi maturati nel Neoplatonismo islamico, Shî'a estrema e Ismailismo. Dai quali, noto, sono discesi più facilmente disordini sociali, piuttosto che società ordinate. Il Profeta di Avicenna, conclude Tamer (p. 143) ha ben poco a che vedere col filosofo platonico; però, poiché per Strauss la filosofia medievale è platonica, egli fa del Profeta un Capo di Stato che fonda la città ideale. Strauss identifica il filosofo-Re con il Profeta (di Maimonide e Avicenna) e con il *ra'is al-awwal* della *Città virtuosa* (Cap. XXVII; Tamer, p. 145). Secondo Strauss, i filosofi islamici recepiscono la filosofia platonica nel tentativo di comprendere la Legge oggetto della Rivelazione alla luce di quella filosofia (Tamer, p. 147); al contrario, nota Tamer (pp. 148-149) i filosofi islamici vedono nella Rivelazione un evento straordinario che ha origine nella Volontà divina; in questo evento prende corpo la figura del Profeta, che è diversa da quella del filosofo-Re perché sul suo Intelletto e sulla sua Immaginazione scende l'emanazione divina tramite l'Intelletto Agente, e questo *pone un limite allo sforzo filosofico*. Il fondamento dell'interpretazione di Strauss è però sempre in quei presunti *nómoi* platonici dei quali parlerebbe Avicenna (p. 150).

Anche per quanto riguarda il commento di Averroè alla *Repubblica*, questi non intese il testo platonico come un antecedente della Rivelazione, ma come un progetto etico-politico che non aveva nulla a che vedere con una religione, sebbene con la fondazione di uno Stato giusto; Averroè non identificò lo Stato ideale platonico con i contenuti della Rivelazione (p. 152). Per quanto riguarda le idee di Avicenna, esse sono piuttosto riconducibili alle sue inclinazioni per i Sùfi e alla sua appartenenza alla Shî'a (ivi; quest'ultimo aspetto è però da raffrontarsi col percorso del filosofo, che si distaccò dall'ambiente familiare shî'ita). Per Avicenna il Profeta è una figura "sufica" che ha realizzato l'unione con Dio (p. 154 e n. 91). Per al-Fârâbî, la figura del Capo della *Città virtuosa*, il *ra'is al-awwal*, esprime un concetto diverso dalla figura del filosofo-Re, è per definizione un "Capo", è un Imâm nel senso di guida, nel quale si attualizza l'Intelletto Agente; può essere paragonato all'Imâm ismailita ma non è da considerarsi una figura analoga a quella di Maometto (vedi l'*excursus* di Tamer alle pp. 156-163). Nel *ra'is al-awwal* si realizza, secondo Tamer, una sintesi di valori filosofici e religiosi (p. 160); la situazione storica nella quale operò al-Fârâbî lascia intendere che il suo pensiero corresse a una via d'uscita per la crisi del Califfato 'Abbâside (non diverso il contesto degli Ikhwân as-Safâ'). L'armonia di conoscenza filosofica e religione in al-Fârâbî era pensabile in quanto entrambe risalivano ad un'unica fonte; in questo c'è da aggiungere, da parte mia, che in effetti l'Imâm (ismailita?) di al-Fârâbî è un "uomo perfetto", e, conseguentemente, è figura teofanica, è *l'interprete veritiero del significato della letteralità coranica*.

Secondo Tamer, quindi, Strauss, unificando il Profeta di Avicenna con il *ra'is al-awwal*, rende erroneamente comparabile la figura del filosofo-Re con quella del Profeta, la filosofia platonica con quella islamica (pp. 154-155). Tamer afferma che questa interpretazione di Strauss si collega alla sua sopravvalutazione della politica nella Profezia, che mette in ombra le vie attraverso le quali il Profeta giunge ad essere tale. Secondo Tamer, Strauss sottovaluta che la dottrina giudaica ed islamica della Profezia fonda la superiorità del Profeta sul filosofo nel fatto che il primo raggiunge verità inaccessibili al secondo, e *perciò*, soltanto *per ciò*, può fondare la società perfetta. Questa sua conclusione mi sembra condivisibile: la sopravvalutazione del momento politico conduce Strauss a perdere di vista la specificità più ampia di quello religioso, e conseguentemente a trascurare la differenza tra il Profeta e il filosofo; di qui l'implausibilità del "platonismo" di al-Fârâbî, Avicenna e Maimonide, anche a prescindere dal diverso contesto di pensiero nel quale essi si calano, la lunga tradizione neoplatonica, o, se vogliamo, dell'aristotelismo "neoplatonizzato" attraverso la dottrina dell'emanazione.

Nelle successive pagine (163-166) Tamer ricapitola i risultati della propria analisi critica in modo chiaro e sintetico, nelle seguenti conclusioni. Strauss interpreta in chiave politica la profetologia di Maimonide, che peraltro è debole e contraddittoria, grazie al riaggancio a quelle di Avicenna e al-Fârâbî. Queste gli sono essenziali non soltanto per la lettura di Maimonide, ma anche per fondare la natura politica della Rivelazione. Strauss segue la dottrina medievale della superiorità del Profeta sul filosofo, fondata sulla conoscenza *immediata* delle esigenze materiali e spirituali dell'uomo; tuttavia va indubbiamente oltre questa dottrina allorché riconduce le esigenze spirituali dell'uomo al loro mero aspetto intellettuale, e intende l'opera di fondazione religiosa dei Profeti come esclusivamente politica.

Poiché Strauss intende la Rivelazione come mezzo per raggiungere uno scopo politico, essa gli sembra avere un significato in quanto realizza gli scopi politici a lui propri; in tal modo è evidente che egli riduce drasticamente il significato della Profezia. Politica e filosofia prendono il sopravvento sul significato stesso della Rivelazione. Il problema di Strauss è in ciò che egli avverte come crisi del Moderno, ma il suo rivolgersi al Medioevo (islamico e giudaico) non ha una motivazione religiosa, perché egli si dichiara ateo; la sua motivazione è *politica*, il suo ateismo si esprime, a parere di Tamer, nella pretesa di trarre conclusioni *politiche* da una teologia alla quale non crede. Egli vede la possibilità di mescolare gli orizzonti nel discusso passo nel quale Avicenna fa riferimento ai *nawâmîs* di Platone. Nella fondazione sociale -spirituale e materiale-

del Profeta, il problema ultraterreno diviene secondario: la Profezia diviene una missione politica e assume significato soltanto su questa base.

A questa lucida analisi vorrei aggiungere soltanto una postilla: questa totale incomprendimento di una cultura meramente strumentalizzata si lega -come presupposto o come conseguenza non ha importanza, un pensiero che cerca la coerenza sul piano *logico* è anche circolare- alla convinzione di Strauss che la filosofia sia *originariamente* filosofia politica, senza riflettere che una filosofia politica non è formulabile se non nell'ambito di una ontologia (nel caso del Neoplatonismo medievale anche di una cosmologia). *Strauss inverte le premesse con le conseguenze, le fondamenta con il tetto di una costruzione.*

Perciò, prosegue Tamer, Strauss, a nome dei filosofi islamici e giudei, vede nella religione rivelata la realizzazione dello Stato ideale di Platone. In questo però non possono aiutarlo né la dottrina della Profezia di Avicenna, né quella di Maimonide: una tale raffigurazione della religione egli la rinviene nell'affacciarsi di al-Fârâbî attorno alle *Leggi*. Più importante ancora la sua raffigurazione del governante, il *ra'is al-awwal* nel quale Strauss crede di rinvenire l'equivalente del filosofo-Re. Nota Tamer che però quella figura, al tempo stesso Profeta e filosofo-Re, non può essere identificata con nessuno dei due. Essa infatti, aggiungo io, è stata più ragionevolmente e concordemente identificata con quella dell'Imâm shî'ita-ismailita, in connessione con una precisa crisi del Califfato 'Abbâside: anche qui l'aspetto politico emerge, ne *La città virtuosa*, da una premessa metafisica e cosmologica.

Tamer conclude tuttavia il proprio sommario critico con una constatazione positiva che non può essere sottaciuta. Dal proprio discutibile percorso, Strauss non emerge a mani vuote: la sua pretesa comprensione della religione fonda quantomeno un'idea alla quale non ci si può sottrarre: nella moderna filosofia politica non si può pretendere d'ignorare l'ipotesi della necessità di un fondamento religioso della Legge. È l'ipotesi discussa anche da Brague, e non soltanto da lui.

"Ragione, religione e ordine sociale" è dunque il titolo del capitolo successivo di Tamer (pp. 167-206). Strauss identifica la religione con la Legge, perciò si rappresenta la Sharî'ah come fondata sul *nómos*, entrambi di origine divina; perciò stabilisce un corpo unico per religione e filosofia. Il *Compendium legum Platonis* di al-Fârâbî rappresenta, secondo Strauss, l'interpretazione del *nómos* nella filosofia islamica medievale, tant'è che ci si affacciò per tre decenni (pp. 167-169). Le conclusioni di Strauss furono che esso conteneva una dottrina che pretendeva una validità eterna; Tamer dice però che Strauss ci trascina al centro del suo pensiero: le *Leggi* di Platone somigliano alle leggi religiose del Giudaismo e dell'Islam, sono in concorrenza con quelle. Perciò un filosofo islamico poteva decidere a favore della filosofia o della religione; ovvero sostenere che soltanto nell'Islam si possono rintracciare i valori platonici. Al-Fârâbî, secondo Strauss, ne dedusse che soltanto in Platone si poteva trovare chiaramente espressa la verità che l'Islam espone in modo enigmatico; perciò l'uomo razionale non ha necessità di seguire la Legge profetica. Sharî'ah e *nómos* sono quindi equivalenti, ma il caratterizzare la Legge come divina offre il vantaggio di renderla indiscutibile. Mi sia consentito osservare che questa "filosofia politica" sarebbe piaciuta ad Ardashîr.

Il filosofo, aggiunge Tamer, si trova così a cavallo tra le due nature della Legge, e può porsi in posizione divina, distinguendo il vero dal falso. Tamer, mi sia concesso dirlo, dipinge così Strauss come uno Gnostico nel senso più negativo del termine: sembra infatti, a dire di alcuni, che un'aura di conventicola aleggiasse nel circolo dei suoi allievi. Prende corpo comunque una "religione dei filosofi" una "religione razionale" non priva di dubbi, che evita il conflitto tra le *Leggi* rivelate perché si pone come universale. Questa conclusione, Tamer la trae contrapponendo due citazioni da *WPPh* (p. 164 prima, p. 11 poi); ed è singolare trovare precisamente a p. 11 un riferimento a Tommaso. Il fatto però non è particolarmente significativo di un'apertura da parte di Strauss: dal contesto emerge chiaro l'eterno suo platonismo, come pretesa del filosofo di sostituire l'*epistème* alla *dóxa*.

L'interpretazione straussiana del legame tra *nómos* e Sharî'ah, nota Tamer, "urta tuttavia contro difficoltà sistematiche e di *storia della filosofia*" (p. 175, corsivo mio). Tra Platone e al-Fârâbî, dice Tamer, non ci può essere un legame immediato, *perché c'è di mezzo il Neoplatonismo, la mediazione siriana e un'ignota epitome ellenistica* (p. 176), ciò che mi sembra evidente da tutto quanto detto in queste pagine, motivo per il quale mi sembrano giustificati i corsivi da me introdotti a rafforzare un *fatto* tanto evidente e tanto unanimemente acclarato da restare quantomeno perplessi dinnanzi alla "distrazione" di Strauss. "Perplessi" è un eufemismo, perché è difficile pensare che il fatto sia casuale. Ciò dispone a favore del possibile pregiudizio di chi ha motivi "altri" per ignorare che, da Filone in poi, la "filosofia" ha dovuto mettersi al servizio della Rivelazione. Ha *dovuto*, perché il mondo nel quale essa era nata, e la società alla quale era connessa, non erano più proponibili (*politicamente* parlando, Platone non lo era stato neppure ai suoi tempi, quelli della democrazia ateniese).

Il *nómos*, scrive ancora Tamer (ivi) non viene da Dio, ma da Zeus, che non può essere paragonato all'onnipotente Dio Creatore. Non lo può, aggiungo, perché quel nuovo e incomprensibile (per i Greci) Dio, veniva a cambiare lo stato dell'uomo sulla terra, liberandolo dal cerchio di ferro di Ananke. La Sharî'ah è altra cosa, e può essere stabilita soltanto da Dio e soltanto tramite chi vuole Dio (ivi; cfr. *Compendium*, I, 624a e 638a-b). E la politica è soltanto un aspetto della Sharî'ah (Tamer, p. 178).

Al-Fârâbî non intese mai mettere in dubbio la realtà della Rivelazione; tentò soltanto di comprenderla sul piano filosofico senza sminuire la religione e senza neppure farsi troppo tentare dall'armonizzazione di

religione e filosofia; si tenne a distanza dalla teologia soltanto perché volle tenere separate teologia e filosofia, Shari'ah e *Leggi* platoniche, che non appartenevano, per lui, allo stesso genere (ivi, p. 179; in n. 42 Tamer cita anche Rosenthal, *Political Thought, etc.* cit in Bibl. a p. 851). Tamer afferma quindi di nuovo che le *Leggi* di Platone costituirono, per al-Fârâbî, non un testo religioso, ma un libro etico, per concludere così il proprio ragionamento (p. 180): "Leo Strauss ha evidentemente frainteso". Soltanto l'unità di Dio consente al filosofo islamico di rinvenire un unico fondamento per il sapere umano. Il fraintendimento di Strauss è dunque sempre il medesimo: considerare la legge religiosa come una legge politica (p. 182).

Tamer mette perciò in luce i passaggi grazie ai quali Strauss trasforma l'alternativa tra fede e sapere in una alternativa tra Legge rivelata e filosofia, identificata con la miscredenza; e tratta la religione rivelata come un importante fattore d'ordine sociale e politico: un ruolo che non si può negare che essa esercitò nel corso del Medioevo. Egli afferma (p. 186): "Strauss intende da ciò trattare un essenziale rapporto della filosofia illuminista con la religione, in quanto la religione vi è ridotta a un aspetto della coscienza. Strauss può fare ciò in quanto assume, con i filosofi islamici, l'indispensabilità della religione per la società, e la vede fondata nella natura politica dell'uomo".

Questa analisi di Tamer merita una riflessione, non perché essa non sia corretta, ma perché apre ad una diversa possibilità di prendere in considerazione la crisi di *fondamento* del Moderno, non in disaccordo con Strauss, ma da un diverso, e, a mio avviso, più significativo, punto di vista.

La domanda che si pone è questa: sia pure la religione (una particolare religione, ovvero la religiosità in generale) un momento della coscienza; può, l'uomo, agire contro la propria coscienza, ovvero non combattere per i convincimenti della propria coscienza in una società che li nega o li ritiene irrilevanti? E non è questa, forse, la via per la quale *anche nell'ambito del Moderno*, la religione conquista il diritto di farsi *politica*? Il problema si sposta allora non tanto in direzione di una delimitazione coscienziale della religione, quanto in direzione di una critica *radicale* di quella componente *volgare* della modernità che è lo Scientismo, il carattere cioè *totemico* che assume nella cultura moderna il *Razionalismo scientifico*. Questo assume infatti almeno due aspetti in rapporto ai quali è *politicamente* (cioè dal punto di vista della conduzione sociale) criticabile per la sua *manca di fondamento*.

Il primo di essi è di ritenere degno di considerazione come elemento veritativo soltanto ciò che è scientificamente dimostrato, ovvero passibile di esserlo in un futuro prossimo o lontano; ne consegue che tutto ciò che sfugge istituzionalmente a tale possibilità -prima tra tutto una *fede* religiosa- viene lasciato *non tanto alla coscienza* -che è una cosa seria e che guida chi la possiede- ma alla *opinione intesa come soggettività irrilevante* ai fini di qualunque normativa. In altre parole: segui pure la religione che vuoi e sarai rispettato, ma non pretendere di agire *politicamente* in suo nome affinché nella società -nel *nómos*, nella legge dello Stato- quei principi trovino posto. È questo il principio laicista che scricchiola in Europa in presenza di una forte minoranza islamica, ma che realizza, è singolare dirlo, la pretesa, difesa da Strauss sulle orme del Razionalismo classico, di una filosofia politica che ignori la *passioni* e le verità che prendono corpo nella *testimonianza*. Sotto questo profilo, la critica al Moderno di Strauss mostra di muoversi con un piede malcerto, anche perché in un altro punto l'approdo del Moderno si attaglia singolarmente a Strauss, allorché egli vede nello scontro sempre incombente tra le religioni (cioè, traduco io, tra le profonde ma contrastanti convinzioni sulla collocazione dell'uomo nel mondo, i suoi compiti, i suoi fini, e il ruolo inevitabile della società per realizzarli) un fattore di conflitto insanabile. In questo, nulla più della modernità può venire incontro a Strauss, collocando le religioni non lontane dagli *hobbies*.

Infatti Strauss non è per nulla religioso, è *ateo*; soltanto, egli vede nelle religioni, come Ardashîr, un elemento imprescindibile di ordine sociale, con un limite, che però Strauss non esplicita: per essere tali esse richiedono non soltanto società monoreligiose, ma anche prive di eterodossie. Perciò a lui non resta che il Razionalismo classico con la sua "verità" unica, ma fondata sulla Ragione, quindi universale: una "verità" che però è relativa ad un ordine sociale già messo in dubbio, insieme a quella "verità", dalla critica dei Sofisti, e definitivamente reso improponibile dall'affermarsi di una verità testimoniata, come tale *scandalosa per la Legge, folle per la Ragione* (I Cor., 1, 19-23). Se la verità si testimonia e se l'essere è frutto del discorso, la verità platonica, quella del Razionalismo classico, non è che una "verità" rispettabilmente ideologica, quella di un'ideologia del dominio buona per tutti i luoghi e tutti i tempi, che a questa sua adattabilità deve la propria longevità; la cui sopravvivenza può però essere messa in dubbio per il rapporto inscindibile con la specifica situazione nella quale maturò. *Il Razionalismo classico è il cerchio di gesso che ipnotizza la gallina occidentale*.

Vi è poi un secondo punto da prendere in considerazione in rapporto al carattere totemico del Razionalismo scientifico, che assume tale nome perché addita la scienza come luogo della verità. In realtà, la scienza non rappresenta se non un modo storicamente condizionato di intendere la verità; Hübner ne ha mostrato la stretta dipendenza dalla tecnica nell'ambito del sorgere di un rapporto tra l'uomo e la natura intesi come il *cogitans* e la *extensa*, cioè di un rapporto di sottomissione e continua conquista grazie alla tecnica. Questa *relatività* della scienza, il suo fondamento puramente *storico* in una *metafisica*, ne minano la pretesa all'assoluto, e perciò la sua pretesa di negare verità alla testimonianza. Ne consegue che non ha alcuna validità la sua pretesa, giustamente combattuta da Strauss, di sottrarsi al giudizio etico sui propri indirizzi. La "libertà di ricerca" svincolata dal giudizio etico, non essendo fondabile, mostra il proprio volto puramente ideologico. C'è però di più, un di più che verosimilmente Strauss non ha considerato: il mito della scienza, combattuto da Strauss, non è

che l'aggiornamento (più efficiente) del mito della "filosofia", da lui perseguito: entrambi pongono la "verità" in *un sapere appannaggio di un corpo sacerdotale*, sottraendone la *costruzione* all'umanità, cui la "verità" viene semplicemente "dispensata". Ma così facendo, chi perde di ruolo è precisamente la *politica* ridotta a *burocratica gestione del potere*.

Ritornando all'analisi di Tamer sui ruoli sociali di filosofia e religione in Strauss, si deve notare che questi conclude su posizioni che lasciano qualche perplessità, se non politica, quantomeno etica -alludo alla nostra etica di occidentali contemporanei; perché mentre la filosofia non può che respingere la religione come *fedé*, deve però accettarla come Legge per la società (p. 187), ciò che comporta almeno due contraddizioni: come possa una Legge rivelata proclamarsi valida senza la *fedé* che la fonda, e come possa fondarsi la pretesa antropologica "averroista" di Strauss che immagina due livelli di umanità: i "sapienti" che si comportano "secondo Ragione", e le masse che si accontentano del *quia*. Tuttavia Strauss è fermo al riguardo, come nota Tamer (p. 188) riportando un suo passaggio da *NR&H*: una società non può vivere senza un fondamento condiviso, sia esso dettato dalla Ragione o da una Rivelazione. L'argomento ha un suo peso, e infatti è da ritenersi valida la critica di Strauss alla deriva della società occidentale, addebitata al Relativismo: anche se ci sarebbe da discutere se il Relativismo ne è la causa o il prodotto. Ciò che resta poco convincente è però la pretesa di Strauss di avocare per sé, più genericamente, per i "filosofi", uno statuto privilegiato

Sia come sia, si deve concordare con Tamer allorché egli conclude (p. 189) che per Strauss il significato della religione "per il filosofo non consiste nella sua verità, ma nella sua utilità per la vita sociale". Per un filosofo che, come Strauss, si dichiara *socraticamente alla ricerca della verità*, l'approdo è alquanto *opportunistico*, e perciò, sotto il profilo della verità, *fallimentare*. Anche Spinoza, nota Tamer, considerava la religione uno strumento del potere politico, come contenimento della passioni (p. 191). Anche Strauss, quindi, la pensa come Spinoza, soltanto che, sulla base della filosofia islamica, in particolare di al-Fârâbî, ritiene che la Rivelazione, sebbene falsa, non vada smentita, perché necessaria alla società e politicamente utile (ivi). Naturalmente Strauss sa bene (e afferma: cfr. App. V ed.) che la Ragione non ha strumenti per negare la validità della fede, e che una simile affermazione non può essere fondata (sotto questo profilo egli difende le "ragioni" della fede); soltanto, congettura Tamer, egli non considera la religione, in questo particolare caso, sotto il profilo ontologico, ma sotto quello puramente sociale-esistenziale. Questa mi sembra una buona soluzione; soltanto non mi è chiaro in base a quale sottile logica si possa fondare il secondo profilo senza il primo. *Nel discorso vi è "concretezza" ma non certo filosofia*: l'ombra di una critica sofisticata alla filosofia vi aleggia inquietante.

Con queste premesse, prosegue Tamer (p. 193), Strauss si accostò alla filosofia medievale giudaica ed islamica. L'affermazione di Tamer va soppesata attentamente, perché non è di poco conto: essa certifica che il radicale fraintendimento di Strauss -quasi una strumentalizzazione- è il frutto del pregiudizio: guardare non per capire, ma per trovare ciò che ci si attende di trovare. Ciò premesso, Tamer prosegue analizzando il rapporto di Strauss con Averroè, ricordando innanzitutto il pensiero di quest'ultimo, in particolare il *Fasl al-maqâl*, del quale Strauss ha essenzialmente a cuore la premessa che la filosofia sia un obbligo imposto ai sapienti dalla Rivelazione, a partire dalla citata interpretazione esoterica di un passo del Corano.

Tamer riassume infine la propria analisi nei seguenti termini. Strauss convalida la Bibbia mentre nega Dio; fa della fede qualcosa che sfugge alla Ragione ma fa della religione una necessità politica in rapporto all'ordine sociale. Il suo problema è il naufragio dell'Illuminismo e perciò vede nella religione uno strumento per superare i pericoli del Relativismo e stabilizzare l'ordine sociale. La sua definizione dei filosofi islamici come "platonici" si regge o cade sulla base dell'identificazione della Sharî'ah con il *nómos*. La sua rappresentazione della concezione della religione nel Medioevo è incoerente almeno in un punto: da un lato sottolinea che i filosofi islamici e giudei del Medioevo si distinguono dai moderni e dagli antichi per la loro fede nella Rivelazione, che ha la precedenza. Dall'altro afferma che essi hanno posto l'identità di Sharî'ah e *nómos* e che hanno scoperto in questo il fondamento per la comprensione filosofica di quella. Ciò però avrebbe significato, per quei filosofi, la negazione della Rivelazione. A Strauss si deve perciò rinfacciare questa contraddizione, oppure di avere strumentalizzato i filosofi medievali in funzione del proprio ateismo. Di fatto, la sua è una battaglia su due fronti: contro il Liberalismo e contro l'ortodossia religiosa.

Vorrei completare queste osservazioni di Tamer con una mia: si torna ancora una volta al problema iniziale che investe tutta l'opera di Strauss, l'antiassimilazionismo, che lo vede schierarsi contro il Liberalismo su due fronti. In una cultura universalizzante il particolarismo è rispettato come particolarismo *religioso*: ma Strauss, che non voleva assimilarsi, non era neppure interessato ad individuarsi in una fede *religiosa*. Uno scritto come *Ecclesia militans*, del 1925 (*G.S.*, Bd. 2, pp. 351 sgg.) è significativo del suo atteggiamento. "Non è senza fondamento che io sia stato sempre sionista" scrive a Klein il 23-6-1934 (*G.S.*, Bd. 3, p. 517); al riguardo si veda la sua posizione negli scritti giovanili e le precisazioni nel seguito della lettera citata.

L'ultimo e il più lungo capitolo di Tamer è infine dedicato al rapporto di Strauss con al-Fârâbî, e al primato della filosofia politica. Strauss, dice Tamer, vide nell'influenza del Positivismo la fine dell'interesse per la filosofia politica, e considerò che vi fosse una naturale ostilità della società verso i filosofi; di questa ostilità tiene conto la filosofia politica, che costituisce il rapporto della filosofia con la società. In al-Fârâbî egli vide in tal senso il fondatore di un'epoca, che riportò in auge la filosofia dopo la sua crisi, e lo fece non orientandosi sulla *Politica* di Aristotele, ma sulle *Leggi* di Platone. Secondo Strauss egli aveva in mente due obbiettivi, l'uso della Sharî'ah contro scettici ed eretici, e la speranza del ritorno dell'Imâm in occultazione (pp. 207-210). Di

fatto, prosegue Tamer, Strauss deformò il pensiero di al-Fârâbî: contro la sua esplicita affermazione della realizzazione ultraterrena della felicità, Strauss dislocò l'obbiettivo nella realizzazione di un ordine pubblico ideale. Nota Tamer (p. 211 in n. 12) che Strauss tradusse il termine arabo *'ilm* con *Wissenschaft*, e quindi lo *'ilm al-madanî* con *Politikwissenschaft*, trasformato poi in *Politische Philosophie*, dando così al lettore l'impressione che al-Fârâbî considerasse la filosofia di Platone in senso politico.

Secondo Strauss, per al-Fârâbî la beatitudine consisteva nella vita contemplativa (p. 213) ma una simile affermazione, nota Tamer, avrebbe comportato due grosse deviazioni ereticali: la negazione dell'immortalità dell'anima e la beatitudine come monopolio dei filosofi. Strauss vide nella "Città virtuosa" l'alternativa alla vita ultraterrena; essa divenne per lui il simbolo dell'ideale di vita filosofico, nella quale realizzare la perfetta giustizia.

Per quanto riguarda il rapporto tra filosofo e società, Strauss assegnò alla filosofia politica, a partire da Platone, il compito di distruggere le opinioni correnti sulla verità, le *dóxai*, in modo da avvicinare i profani alla verità/*epistème*, o, quantomeno, di trasmetterla loro sul piano dell'Immaginazione, e ritenne che al-Fârâbî avesse di mira la preminenza dei filosofi nella politica; il filosofo-Re condensa nella propria figura i filosofi, soli conoscitori della "verità". La filosofia essoterica di al-Fârâbî è dunque nient'altro che la filosofia politica di Strauss.

Secondo Strauss, al-Fârâbî distinse la filosofia in senso stretto dalla filosofia politica, teorica la prima, pratica la seconda, nella quale i filosofi danno alle masse la *rappresentazione* della verità, della quale essi sono i mediatori. Questa posizione teoretica della filosofia consentirebbe una sfida alla Rivelazione, l'osservanza dei cui precetti da parte dei fedeli promette eterna beatitudine; e perciò è in sé distruttiva della società e della filosofia stessa, perché scatenerrebbe la rabbia sociale contro i filosofi qualora le masse potessero sospettare in loro una tale dottrina. La filosofia *politica* stabilisce allora un rapporto della filosofia con la società, una pratica *essoterica* di facciata che si presenta con il velo dell'*etica*. Il compimento delle virtù morali non è quindi lo scopo dell'esistenza umana (il filosofo pone tale scopo nella *contemplazione* del "Vero") ma ha una funzione politica. La moralità comunemente intesa è fatta di principi comunemente accettati, e l'aspetto *politico* della filosofia politica è nel suo rivolgersi non all'*etica* individuale, ma alla realizzazione della felicità della società.

In conclusione, la Sharî'ah rappresenterebbe la facciata essoterica della verità *esoterica* accessibile soltanto ai filosofi (pp. 217-218). Vi sarebbe dunque differenza tra la beatitudine terrena delle masse fondata sui doveri morali, e quella vera del filosofo, il quale però rispetta anch'egli quei doveri, ma soltanto al fine di una più elevata visione *teoretica* dell'esistenza.

Questa è la lettura "platonica" di al-Fârâbî condotta da Strauss, circa la quale mi permetto una sola osservazione. A mio avviso, l'incomprensione e la conseguente deformazione del pensiero di al-Fârâbî, al di là di ogni *arrière pensée*, hanno una radice strutturale negli assunti teorici che sorreggono il pensiero di Strauss, e precisamente nella sua destoricizzazione del pensiero. Togliere la connessione tra un pensiero e il luogo, il tempo, le circostanze nelle quali esso è stato pensato, consente connessioni e interpretazioni che non hanno rispondenza nella realtà, perché la realtà dei tempi, dei luoghi e delle circostanze non le autorizza. Al-Fârâbî era un buon musulmano con una tradizione neoplatonica alle spalle e l'occhio al pensiero che maturava in tempi di crisi per il Califfato e di rapide evoluzioni per la Shî'ah (occultazione dell'ultimo Imâm, affermazione dell'Ismailismo). Attribuirgli i pensieri che gli attribuisce Strauss significa estraniarlo dai suoi problemi, dai problemi del suo tempo; significa limitare l'interpretazione al livello delle parole, ma le parole, le medesime parole, possono veicolare realtà diverse nelle diverse situazioni. Il risultato dell'interpretazione "platonica" di al-Fârâbî si può rinvenire in quella dottrina della doppia lettura, esoterica ed essoterica, che sorregge il poco credibile P&AW.

Tamer dedica poi molte pagine ad analizzare il concetto di "filosofia" per Strauss, ripercorrendo argomenti cui ho già accennato: la filosofia come esercizio di privilegiati al margine della società, e la filosofia politica come ideale pedagogico per i rampolli dei *gentlemen*, che educa ad un ordine non tirannico e a una libertà non licenziosa. Siamo in pieno *wishful thinking* secondo una tradizione che, volendo, si può anche far risalire a Platone, ma che certamente è diffusa nei tempi e nei luoghi come eterna pretesa di intellettuali al margine del potere reale, vogliosi di guadagnarsi un ruolo offrendo atopici specchi a Principi in ben altro affaccendati.

La sopravvalutazione dei prodotti intellettuali così generati, porta Strauss persino ad invocare per essi una sorta di *Arte de prudencia*, perché, come credo di aver già ricordato e come comunque ci ricorda Tamer, una filosofia non opportunamente schermata nella sua dispensazione al popolo, sarebbe, a parere di Strauss, "dinamite per la società civile" (NR&H, p. 152; Tamer, p. 234). L'affermazione di Strauss non è da sottovalutare, perché ricorda i danni causati dai geometrici propositi di intellettuali luciferini, danni fortunatamente limitati dalla irrealistica insensatezza di quei propositi, normalmente respinti da qualunque società, recepiti soltanto in ristretti margini di essa. Si tratta tuttavia di un'affermazione che una cosa soltanto può mostrare, come ridimensionamento dell'autoconsiderazione dei filosofi in *politica*: il distacco totale tra le elucubrazioni di chi medita sui teoremi, e la realtà; il distacco tra certe ideologizzazioni del filosofo come filosofo politico, e una società fatta di uomini con i loro incontri/scontri di interessi e passioni, con le loro esigenze, con le esigenze delle singole *vite*. Rispetto a tutto ciò, la gestione del potere è una ricerca del baricentro (la presenza di un baricentro era stata ben compresa da Spinoza); i modelli sono ideologie che tendono a spostare quel baricentro,

la sua collocazione; quello di Strauss in direzione di esoterici Professori, come vedremo *infra* nelle parole di Tamer.

Il quale (p. 237) nota che la concezione straussiana della filosofia politica implica la trasmissione, da parte del filosofo, di menzogne volte al fine del bene sociale, come quelle della fratellanza patriottica o del fondamento divino della gerarchia. Tamer aggiunge poi (pp. 238-239) che per un conoscitore della lingua araba, il concetto straussiano di "politico" appare connesso a quello di *siyâsah*, forse per la sua frequentazione dei filosofi arabi. Questa parola, in arabo, si connette con una radice che ha a che vedere con l'ammaestramento degli animali; *sâ'is* significa, tra l'altro, colui che cura o guida i cavalli (cfr. Steingass). Nella parola è quindi implicito il significato di cura e conduzione degli uomini; essa può far riferimento anche al dominio della ragione sulle passioni, perciò può anche tradursi con politica-*politéia*; ma l'equivalente di *políteuma*, cioè governo politico, è *riyâsah*, che ha a che vedere con *râ'is*, capo; *siyâsî* è la religione che indirizza gli uomini al comportamento voluto. Ne consegue che nella concezione adottata da Strauss è implicito un senso di dominio che pone su un piano di *naturale* disuguaglianza (corsivo mio) il dominatore e il dominato; ovvero implica, nel dominio di se stessi, un luogo elevato per l'elemento razionale, infimo per quello passionale. Perciò, chi ha nelle proprie mani la *siyâsah* della comunità politica, è la guida fisica, morale, spirituale e intellettuale di essa (p. 240). Per inciso: è infatti il concetto di *Siyâsah shar'iah* di Ibn Taymiyya: la guida dell'umanità tramite l'applicazione della Legge divina, la sua giusta guida; come ricorda Tamer, un tema oggetto di vasta letteratura nell'Islam (pp. 240-241). Per i filosofi, *siyâsah* assunse il significato di conduzione dell'umanità al fine dell'ordine e della felicità sociali (p. 243) *così come voluto da Dio*.

Su questa base è perfettamente chiara l'ipotesi straussiana di P&AW; sempre a proposito di al-Fârâbî questa doppiezza della scrittura è ipotizzata da Strauss anche nel *Compendium legum Platonis*: il filosofo è la guida intelligente di un popolo che può essere soltanto guidato. L'interpretazione è, naturalmente, smentita, ma, secondo Tamer, è conseguente al concetto straussiano di "politica" come *siyâsah* (p. 246). Tamer ritiene che l'influenza dell'incontro con al-Fârâbî sia stata determinante per lo sviluppo della dottrina di P&AW, in particolare l'apologo dell'asceta che al-Fârâbî introduce nel Prologo al sommario delle *Leggi*: la menzogna si configura come un'autodifesa necessaria del filosofo, quando questi deve trattare verità scandalose. Secondo Strauss, al-Fârâbî sarebbe stato un perfetto platonico che usò l'interpretazione di testi consacrati dalla storia, per veicolare quel genere di verità che sono eterne, perché il filosofo platonico non si cura della contingenza storica, insegue verità che non mutano (pp. 246-249). L'approccio di al-Fârâbî alla filosofia di Platone fu elevato da Strauss a paradigma di approcci platonici ai testi. Dunque, secondo Tamer, l'elemento portante del pensiero di Strauss nacque da questo incontro con al-Fârâbî e dalla sua erronea comprensione di quest'ultimo.

Il paragrafo conclusivo è dedicato da Tamer a una serie di argomenti che ho già trattato a lungo, quindi mi limito a far cenno di alcune osservazioni da lui introdotte.

I filosofi, dice Tamer, costituiscono una setta nell'ambito della comunità religiosa cui appartengono. Su questo punto c'è da domandarsi: Strauss è uno *Gnostico*? La domanda non è irrilevante, perché dovremo affrontare la sua corrispondenza con Voegelin, e, a seguire, un saggio dell'opera dello stesso Voegelin, l'autore che fece la critica del Moderno con l'ossessione di vedere in esso il trionfo dello Gnosticismo. Certamente Strauss sembra avere, dello Gnostico, la superbia intellettuale denunciata dai Padri, con un fine però opposto: non già negare valore alle leggi del mondo, ma stabilirne per gli illici, pur sapendo di mentire.

Al contrario di ciò che fanno i "filosofi" con le loro menzogne, l'Illuminismo iniziò la distruzione dell'Occidente, rivelando le proprie verità senza rendersi conto dei danni che avrebbero provocato alla società (p. 253); la pericolosità della filosofia non è cessata, essa vale anche ora: nella politica vale, per Strauss, l'eterno ritorno di Nietzsche.

Per quanto concerne la posizione del filosofo, esso appare isolato in una sua torre d'avorio da ogni preoccupazione sociale, e la sua filosofia si pone in rapporto con la politica come l'*epistème* con la *dóxa*, la Ragione con la fede, l'essere con l'apparire. Questa posizione pone però interrogativi circa il ruolo della filosofia politica. Se essa è, come dice di essere, ricerca di un *ordine migliore*, perché se ne dovrebbero occupare quei filosofi il cui principale interesse è la vita contemplativa? "Migliore" *per chi*? forse per loro stessi? Una volta posti in una posizione elitaria i "filosofi" possono soltanto temere nuovi equilibri sociali; dunque la filosofia politica può essere davvero interessata alla realizzazione del miglior ordine sociale? (pp. 260-261).

"La giustificazione della filosofia dinanzi al tribunale e nel linguaggio della comunità politica sembra quindi consistere, per i filosofi, nello scendere nella caverna delle opinioni popolari per convincere l'umanità che la filosofia è salvifica, e perciò popolare. Da ciò ha una qualche ragion d'essere il sospetto che una filosofia politica che comprende se stessa in tal modo sia uno strumento per influenzare la società a favore dell'interesse proprio dei filosofi" Così Tamer, p. 261, riprendendo una critica da altri espressa a Strauss. Il solco scavato da Strauss tra filosofi e società, prosegue Tamer, è un ostacolo all'impegno del filosofo per il miglioramento sociale e culturale, ciò che conduce a una contraddizione filosofica e alla scissione della verità. Una società interessata al proprio miglioramento non può che essere scettica su una tale posizione.

Questa penultima osservazione di Tamer contiene, non esplicitata, una concezione della verità radicalmente diversa da quella di Strauss, una concezione post-testamentaria nella quale non c'è verità senza testimonianza. Al contrario, la verità/*epistème* di Strauss consiste in un adeguamento del discorso all'essere, della

parola alla cosa, che prevede la possibilità di essere tenuta gelosamente segreta dal filosofo. Una "verità" non più proponibile, maturata in rapporto a una società non più pensabile.

Di questa nuova concezione della verità testimonia, secondo Tamer, al-Fârâbî, radicalmente frainteso da Strauss: "Contro l'interpretazione di Strauss, la teoria e la prassi, nella filosofia di al-Fârâbî, si mostrano reciprocamente complementari. Nella sua opera l'interesse al sapere teorico, al comportamento virtuoso e alla riforma della prassi politica e sociale del suo tempo, si mostrano strettamente collegati". Così si chiude, a p. 262, l'analisi del rapporto tra Strauss e al-Fârâbî. A me resta una domanda che resterà sul fondo nella successiva analisi di Voegelin: Strauss era forse *un vero Gnostico* nel senso in cui lo intesero i Padri, quello della superbia intellettuale del sedicente "sapientone"?

Per quanto mi concerne ripeto quello che ho già detto più volte: la sua critica alla mancanza di fondamento *razionale* del Moderno, quindi alla sua *ideologicità*, è abissale, e resta. La sua costruzione "platonica" è un colossale fraintendimento, così patente da giustificare in alcuni suoi critici persino il sospetto personale. Le due cose non si implicano necessariamente: la critica razionale alle conseguenze sociali di Illuminismo, Storicismo e Scientismo -il cui risultato sarà il Relativismo- non implica l'invocazione castale. Sta alla società, quindi al pensiero e alla prassi di tutti, trovare il percorso per un nucleo unificante -il cosiddetto "mito di fondazione"- che consenta di superare il pericolo di implosione che sembra delinearci ora. Certamente, senza di esso una società si disgrega, e va dato atto a Strauss di averlo compreso più di ogni altro, e radicalmente. Sinché però l'occidente (quello reale, non quello ideologico, che è transeunte come tutte le ideologie, ed è già in crisi) finché l'occidente, dicevo, sarà vivo, potrà sempre sperare che il suo nume protettore, Hermes -Dio dei mercanti e dei ladri ma molto ragionevole ed empatico, perciò anche astuto e vincente- possa guidarlo per i segreti sentieri che soltanto a lui si aprono, verso nuovi lidi.

A conclusione di questa lunga disamina del pensiero di Strauss, seguita attraverso la lettura di Tamer perché la comprensione dei limiti di Strauss va centrata sulla sua *falsificazione del Medioevo islamico* (che, come ho notato, è *tutt'uno con il suo rifiuto dei percorsi dell'occidente cristiano e con la sua disattenta ignoranza dei percorsi delle eterodossie*, dal Neoplatonismo all'alchimia, alla teosofia, al Romanticismo) non mi resta che accennare all'Epilogo e al Sommario prodotti da Tamer.

L'inizio della crisi del Moderno, così egli riassume il pensiero di Strauss, si apre con il confinamento della religione nella sfera del privato. I filosofi sono sì, nemici della fede, ma la religione non può essere cancellata perché il vero e l'utile non coincidono; contro la negazione illuminista di Dio si deve pensare alla sua affermazione politica. Di qui la lettura esoterica dei filosofi antichi, che, secondo Strauss, compresero meglio il problema trascurato dall'Illuminismo. Questo è dunque fallito perché non ha compreso che esiste un solco tra il filosofo e l'uomo comune.

La convinzione di Strauss, mi sia concesso dirlo, non è una sua pretesa, è la pretesa della filosofia come fu intesa nel Razionalismo classico, da Platone e da Aristotele che la codificò in *Met.*, 1060b: "È propria del filosofo la conoscenza dell'essere in quanto essere, nella sua interezza, e non nelle sue parti". La filosofia come scienza delle scienze, il filosofo come colui dalla cui riflessione, e soltanto da essa, si giunge a un Vero la cui evidenza si sottrae a chi la affronti nell'ottica della sua professione o mestiere. Una simile ipotesi, incompatibile con quella di una verità testimoniata e *costruita* dall'uomo, richiederebbe quantomeno la famigerata società tripartita -quella che, discutibili gerarchie a parte, esclude i commerci, la gloria di Hermes e di tutto l'occidente a partire da Atene, come sapeva Pericle. Comunque, dice Tamer, l'ipotesi di una verità che si debba tener nascosta per amore del popolo, si fonda su un concetto della verità con il quale l'esoterismo e tutto l'edificio filosofico di Strauss si regge o cade, e al cui fondo c'è l'assunzione che nessuna società possa essere illimitatamente libera. La verità prende forma in una società limitatamente libera, che deve ancorarsi a significati falsi ma utili per sopravvivere. La filosofia diviene così un colloquio in circoli ristretti di studenti selezionati, e ciò appare giustamente a Tamer in pieno contrasto con il tanto esaltato (da Strauss) metodo socratico.

La degradazione della religione a politica operata da Strauss mostra che egli non assegnava alcun valore alla religione in sé, ma soltanto alla Legge: *questo è evidente nella critica al Cristianesimo che informa l'intera opera di Strauss*. Aggiungo che questa osservazione di Tamer non svela un mistero, lo si può constatare nella corrispondenza di Strauss con Krüger, e di frequente anche in quella con Löwith; in forma esplicita si nota marginalmente ma chiaramente nei suoi scritti: il Cristianesimo era ritenuto da Strauss un religione debole per la mancanza di una Legge. Ne consegue un ruolo della religione che, secondo Tamer, è molto simile a quello delle società fondamentaliste (p. 269).

Tamer nota poi il punto centrale della comprensione/incomprensione di al-Fârâbî da parte di Strauss: entrambi erano convinti dell'unità di intenti di Platone e di Aristotele, entrambi volevano rifondare la filosofia; ma, mentre al-Fârâbî giunge all'armonizzazione con un sistema neoplatonico frutto della pseudoaristotelica *Teologia*, e quindi sul fondamento di una *metafisica*, Strauss vuol costruire una filosofia *politica*. Tutto il pensiero islamico medievale, sottolinea Tamer (p. 270) si fonda su una metafisica, una catena dell'essere che emana da Dio e coinvolge le sfere celesti, gli elementi, le piante, gli animali e l'animo umano: un ordine *cosmico*. Lo stesso, aggiungo io, che sostiene il pensiero cristiano medievale, a partire dalla Scuola di Chartres, e, prima ancora, da Scoto Eriugena, che fu una grande riscoperta del Medioevo. L'una e l'altro, lo ricordo, furono in entrambi i casi origine di agitate eterodossie connesse alla divinizzazione dell'uomo: una cosa da far inorridire

un amante dell'ordine come Strauss. Ci fu anche un Neoplatonismo ebraico e una Qabbalah, ma di questo, Strauss, non fa cenno.

Nel pensiero neoplatonico che sorregge il grandioso ordine cosmico medievale, la struttura della società è vista come una copia del mondo celeste, dunque, mi permetto di notare, *uno specchio della verità*, non il suo prudente camuffamento ad opera di filosofi conventicolari che nascondono le proprie "illuminazioni".

Tamer prosegue ancora con una puntigliosa e corretta esposizione del pensiero islamico medievale, che non ripeto e che ha uno scopo preciso: mostrare che esso non fu compreso e che fu quindi strumentalizzato da Strauss. In particolare egli ricorda che per al-Fârâbî la realizzazione della città virtuosa implicava la piena consapevolezza filosofica onde realizzare nel mondo l'ordine divino: l'esatto contrario di ciò che pensa Strauss. La convinzione di al-Fârâbî era che il perfetto ordine politico fosse l'analogia dell'ordine celeste.

Io credo si comprenda qui la sua distanza *politica* da Strauss, ma anche *le ragioni* di un pensare opposto da parte di quest'ultimo: la pretesa di realizzare *in terra* l'ordine *celeste* ha sempre generato *disordini terreni*. Questo non significa però porvi rimedio con il dualismo antropologico di Strauss. Significa semplicemente *dimenticare il concetto razionalista del "Vero" e cercare il "meglio"* nell'intreccio di "verità", "ragioni", percorsi e passioni che costituiscono la società: non, inventare un modello astratto che ingabbia la vita. Significa *scendere dall'Olimpo e trovare la compagnia di Hermes*, così come l'ho descritta ne *Il mito e l'uomo* alle pp. 165-177; di colui che trova la via della *ragionevolezza*.

Tamer prosegue ancora nella sua analisi e afferma: al-Fârâbî fu notoriamente non un ateo, per marcare ancora una volta la svista di Strauss, delle cui ricette in materia di società si mostra dubbioso, ma delle cui ricerche sottolinea l'importanza, per l'apertura di un dibattito e per essersi calato in un'ottica opposta a quella dello scontro tra le culture; la sua convinzione dell'esistenza di parentele spirituali lo portò a sottolineare il significato di una cultura moderna più aperta; perciò Strauss merita l'interesse dei suoi critici.

Tamer completa il proprio lavoro con un Sommario (pp. 223-233), da non riportare per non ripetere il già detto, ma che ha il vantaggio di concentrarsi in modo chiaro sui raggiungimenti delle lunghe analisi. Mi limito a riportare la frase di chiusura perché in essa si condensa quanto in Strauss non può esser preso in considerazione, essendo frutto di un radicale malinteso: "Sembrirebbe che il modo di Strauss di far uso della filosofia medievale islamica per la ricerca di risposte alle sfide della modernità, non abbia raggiunto gli obiettivi che egli si era proposto".

Quanto forte sia il fraintendimento s'è già detto, ma forse vale la pena di ripeterlo ricordando la rapida sintesi sulla filosofia islamica che C. Baffioni premette (pp. 15-64) a *L'epistola degli Ikhwân as-Safâ' "Sulle opinioni e le religioni"*, Ist. Orientale di Napoli, Dip. di Studi su Africa e Paesi Arabi, Napoli, 1989. La Baffioni ricorda l'uso costante di una ontologia emanatista (p. 17) e il fondamento coranico (ivi); nonché "la dimensione religiosa, addirittura confessionale.....della filosofia musulmana" che trascura l'alternativa tra fede e Ragione, in quanto scontata dal fatto che la Ragione è inglobata nel sistema della fede (p. 22). In essa le scienze antiche sono "viste in una prospettiva escatologica e salvifica" (p. 27) e il fine della conoscenza non è strettamente gnoseologico, ma di edificazione (p. 29). Ne consegue la radicale trasformazione della filosofia greca nell'ambito della sua appropriazione islamica, perché i *falâsifa* verosimilmente non si riconobbero del tutto in essa (p. 31); il corrispondente arabo del greco *philosophia* è piuttosto *hikmah*, sapienza, e il sapiente (*hakîm*) è detto anche *ilâhî*: partecipe della sapienza comunicata da Dio (p. 32).

Persino nel caso di Averroè, certamente il più "aristotelico" e quindi il più "filosofo" tra gli islamici, certamente lontano da quella tendenza shî'ita che caratterizza la filosofia islamica, J. Jolivet ha segnalato le *Divergences entre les métaphysiques d'Ibn Rušd et d'Aristote*, in *Philosophie médiévale arabe et latine*, Paris, Vrin, 1995. Si tratta di divergenze importanti che dislocano l'intendimento di Aristotele in direzione neoplatonica, emanatista (pp. 137-138) facendo dell'Intelletto umano lo specchio dell'ordine cosmico (p. 139). Del resto, questa è l'operazione di lunga durata fondata sull'interpretazione dei punti oscuri del *De anima*, iniziata già dai commentatori di Aristotele, come Alessandro di Afrodisia.

Nella visione neoplatonica del cosmo elaborata da Averroè (p. 144) un ruolo importante potrebbe averlo infatti persino Alessandro, col suo concetto di Provvidenza (p. 145), tesi *teologica* estranea ad Aristotele. Dove Averroè non è neoplatonico nel senso di al-Fârâbî e di Avicenna, che, come abbiamo notato, debbono porre Dio in una posizione trascendente rispetto al cosmo, per evitare il Panteismo, è nell'includere Dio nel cosmo; ma, così facendo, egli dà alla propria filosofia una dimensione *religiosa* che non è certamente quella di Aristotele (p. 152). Conclude Jolivet (p. 153) che Averroè non soltanto legge Aristotele in chiave neoplatonica, ma ne associa il pensiero a concezioni religiose (ivi).

Chiuso definitivamente questo argomento, quello della deformazione operata da Strauss, una riflessione merita l'osservazione di Tamer sul fatto che Strauss ha avuto il merito di comprendere l'esistenza di parentele culturali tra l'occidente e l'Islam. Per essere chiari, ritengo che ciò sia vero in assoluto, ma che tale comprensione non necessariamente si è esplicitata nelle giuste linee. Strauss infatti mette in parallelo l'Islam con il Giudaismo ignorando il Cristianesimo, salvo sottolinearne gli sviluppi -responsabili del moderno Occidente- in termini negativi rispetto ai primi due; mette in rapporto l'Islam con la Grecia ma in modo non corretto; distacca l'occidente dalla Grecia, ciò che è vero soltanto in parte: lo è se si guarda all'irruzione del Cristianesimo, non lo è per quanto concerne il persistere e il riaffermarsi -con la scienza- della tradizione razionalista. Il Razionalismo scientifico non sarebbe stato fondabile senza alcuni presupposti del Razionalismo classico: la distinzione tra

soggetto e oggetto, l'ontologia, la verità come adeguamento della proposizione alla cosa, il sapere come *epistème* e *theoria*, la logica aristotelica.

Per riportare su un piano che a me sembra meno parziale il rapporto tra Occidente e Islam, mi sembra perciò utile qualche accenno ricapitolativo alla complessità dell'uno e dell'altro -eterno oggetto di questa mia discussione- perché soltanto il riferimento alle rispettive articolazioni interne può contribuire a localizzare approssimativamente i nodi comuni di questo groviglio filosofico/teologico, quindi a fornire una qualche luce da proiettare sull'Occidente attuale; perché alla fin fine, per quanto riguarda me e questo testo, l'interesse si appunta sull'occidente, di altro non saprei come interessarmi.

Vediamo dunque che cosa ha ignorato Strauss, perché dalla sua visione troppo parziale emerge la deformazione di una cultura: deformazione e parzialità che è frutto di un non-detto, l'evidente convinzione della nullità veritativa di tutto ciò che egli ha ommesso. In primo luogo si dovrebbe ricordare la dicotomia originaria del pensiero greco circa il luogo della verità e sulla natura di questa. Strauss sceglie la via immobilizzante di Parmenide nella rilettura "parricida" di Platone (non in nella forma originaria che poteva coesistere con il divenire di Eraclito), una rilettura elaborata per ragioni *politiche* contro i Sofisti, e che destituisce di valore la *dóxa*. Oscurando la lezione originaria di Parmenide si dimentica quanto di essa fu trasferito nel Neoplatonismo; dimenticando Eraclito si dimentica una via alla conoscenza destinata a una lunga vicenda, quella dei percorsi dell'anima, e con essa una verità che può essere soltanto *mostrata*, che è racchiusa nel simbolo, che non si riferisce alla *cosa*. Si dimentica che l'anima è creatrice di realtà -l'anima accresce se stessa- che il sogno e l'utopia spingono su strade altrimenti impercorribili -i dormienti sono artefici delle cose che accadono nel mondo; chi non spera l'insperabile non lo scoprirà- che in quegli oscuri recessi nasce il nuovo, che tutto muta e trascorre. Si dimentica che soltanto l'ambiguità caratterizza il ri-velarsi del Vero; si dimentica il luogo ove fermenta la verità dell'anima, nella vita e nel non-detto. Qui è il punto di partenza di molti sviluppi: il sapere dell'arte, il ruolo dell'intuizione nell'accesso analogico-simbolico all'indicibile -che con buona pace di Wittgenstein non soltanto esiste perché agisce, ma esiste come tale soltanto *nel discorso*, oltre l'apodissi incanalata nei percorsi della logica che può dire soltanto il già-detto. Soprattutto, riferendosi a dei *percorsi*, si aprono le porte a una verità intesa come costruzione che si palesa additata negli erramenti dell'anima. Un "Vero" che si ri-vela nel fluire della vita.

Parmenide credette viceversa di giungere a quel "Vero" pensandolo immobile sotto il cangiante mantello delle *dóxai*, come un intelligibile nascosto sotto il sensibile; e di poter trovare la via per adeguare il pensiero a quel "Vero", custodito da Dike e chiuso nella sfera di Ananke, che ne garantivano l'ordine indipendentemente dal disordine multicolore delle mutevoli opinioni. Giungervi attraverso la Ragione anche nel discorso diventò fondamentale, perché il disordine può insinuarsi nell'ambiguità delle parole, nella loro capacità di muovere le passioni grazie alla suggestione delle immagini suscitate, apparenze simili al vero. Il disagio dell'incertezza, l'esigenza di un fondamento della parola nell'essere al quale essa deve aderire, è un tratto costante del pensiero classico ed esprime un atteggiamento sociale; in ciò esso è già *politico*, in quanto esprime un timore per il cambiamento. Temere il cambiamento è temere l'utopia e le sue strade invisibili, che nascono nel buio dell'anima e del sogno, significa temere la vita che è instabilità e *pólemos*; e poiché tutto ciò si articola nel linguaggio è necessario mettere al bando tutto ciò che di esso fa balenare l'ambiguità. Nel linguaggio, la critica al grandioso sforzo aristotelico dell'*Organon*, nel quale culmina l'opera maieutica e dialettica di Socrate e di Platone, è il *Witz*, che addita fulmineamente l'assurdità della logica e la logica dell'assurdo; è l'*Agudeza*, il cortocircuito delle analogie e degli entimemi che crea collegamenti impensati aprendo nuovi percorsi dell'anima, che "dice" il non-detto nel quale si ri-vela il nuovo che nasce. Va comunque dato atto ad Aristotele di aver superato la condanna platonica della retorica e dell'arte e di aver restituito loro un ruolo, incanalandole con successo a fini utilitaristici eterodiretti: tecnica della convinzione la prima, della creazione di un mondo parallelo la seconda; la prima per trasmettere un vero pensato altrove, la seconda per purificare dalle passioni.

Il significato *politico* del Razionalismo classico, in particolare del pensiero di Platone, credo possa leggersi con trasparenza assoluta nel mito di Adrastea esposto da Socrate nel *Fedro*, nell'ordine gerarchico di nobiltà attribuito alle anime (248, d-e). Al primo posto viene ovviamente il filosofo, al secondo il guerriero, al terzo il politico e colui che si occupa di economia e finanza, al quarto l'atleta e il medico, al quinto l'indovino, al sesto il poeta e l'artista, al settimo l'artigiano e l'agricoltore, all'ottavo il Sofista e il demagogo, al nono e ultimo il tiranno.

I Sofisti, cioè coloro che negano la "verità" razionalista smentendola nella pratica del linguaggio e corteggiando le pretese democratiche, sono dunque *demagoghi*, appena al di sopra dell'abiezione del tiranno (cui, forse, aprono la via); le attività produttive manuali sono al livello minimo di una scala *sociale* che pone il gradino più alto nella "contemplazione". Poeti e artisti, cioè coloro che sanno soltanto "imitare" (dunque, in un certo senso, falsificano come i Sofisti), valgono poco di più, e comunque meno di un atleta e di un medico che curano l'aspetto infimo del reale, il corpo, ma che pur sempre di *realtà*, e non di *imitazione*, si occupano. Si noti la sottile coincidenza che c'è qui tra Platone e Aristotele nel porre fuori gioco il pericoloso concorrente della filosofia; l'artista e il Sofista, il retore, tra loro molto vicini, sono posti da Platone sul piano dell'imitazione e del falso, "riabilitati" da Aristotele come utili "tecnici" della persuasione, ma sempre posti fuori dal rapporto col "Vero", *che non può essere frutto di una creazione o di una costruzione, ma soltanto il risultato di una "contemplazione"*, con due conseguenze: il "Vero" è *da sempre là*, immutabile come quello di Parmenide,

nonostante, anzi, grazie, al "parricidio"; e *soltanto alcuni* hanno gli strumenti idonei, il cannocchiale galileiano, per "contemprarlo".

Se ne possono trarre anche queste conseguenze: se il "Vero" non è costruzione, non è aperto al contributo di colui che non rientra nella classe "sacerdotale"; se esso è da sempre là, e perciò non è modificabile, esso incombe come la sfera di Ananke, e all'uomo non resta che riporre la speranza, il desiderio, l'utopia. Un verdetto confermato più tardi anche da Cartesio, a dimostrazione della *parentela di sangue di tutti i razionalismi*. *La guerra di Strauss contro il Razionalismo scientifico, a favore di quello classico, somiglia a una lite familiare per l'eredità*.

Dei mercanti, poi, non è parola, perché essi non rientrano né tra gli economisti e i finanziari, uomini comunque dediti alla *theoria*; né tra gli artigiani e gli agricoltori, uomini estranei a tanta contemplazione ma comunque dediti alla produzione di beni "reali" indispensabili alla comunità. Di ciò non è da far meraviglia; i commerci, per Platone, sono nefasti alla *pólis* perché costituiscono una via ai cambiamenti. Essi non piacciono dunque ai Sacerdoti: tra Hermes e Argo, il guardiano del costituito per eccellenza, non correva notoriamente buon sangue, come tra Hermes e i cani; i cani, diceva Eraclito, abbaiano a chiunque non riconoscano. È difficile riconoscere il nuovo quando esso occhieggia, nell'apparente *nonsense* dell'omofonia e dell'anfibolia, da un non-detto forse non dicibile ma non per ciò meno "vero", che capovolge il detto nel *Witz*, che spalanca l'inaudito nell'*Agudeza*, che genera perciò *meraviglia*, produce il *tháuma*, costituzionalmente estraneo all'apodissi (i Sofisti, nota Cassin, le contrapposero infatti l'epidissi). E se il fine del poeta non fosse la catarsi cara al paternalismo, ma, per l'appunto, la *meraviglia*? Lo svelamento di ciò che attendeva nel profondo dell'anima e che turba, perché, alla luce, appare *nuovo*, costruito, arte-fatto, creato e con l'arte e quindi anche con l'artificio (retorico, cioè della capacità di dire)? La parentela stretta di arte e artificio, biasimo e condanna per il Sacerdote, esaltazione del *fare* umano per chi non ha motivo di amare il sempre-eguale, era ben nota anche al Gozzano di *Paolo e Virginia*: "quel tropico, ricordi, di maniera/un poco falso, come piace a me?". *È vero perché è "falso"*, come i racconti delle Muse, perché è creato dall'uomo, è *artificiale, non imita nulla*, segue i labirintici sentieri dell'anima. Non per nulla, i Sofisti furono gli antesignani della psicoterapia.

Strauss, che condanna i Sofisti, ignora anche l'altro grande prodotto dell'occidente che sfugge alla normativa razionalista, la cultura dell'Ellenismo, che nacque dall'incontro reale di due grandi astrazioni ideologiche, l'Occidente e l'Oriente; nacque da una Grecia che, dopo aver lobotomizzato il proprio mito, ne riscoprì la freschezza nell'espansione fuori dai propri pietrosi confini. L'Ellenismo è il tempo dei mitografi, è il tempo della nascita del romanzo grazie all'extraterritorialità concessagli da Aristotele. È il tempo nel quale il fumoso e pretenzioso dio dei filosofi (per il quale uso deliberatamente la minuscola) dovette incontrarsi con un Dio "vero", non disponibile a far manipolare dall'umana Ragione la propria Volontà. È il tempo di un ripensamento dell'ordine cosmico, della cosmologia neoplatonica che tende a identificare l'essere parmenideo con il divino, che genera da sé il futuro progetto di ordine medievale come *Abbild* di questo *Urbild*. Peccato che, per *amore dell'ordine*, questa cosmologia divenisse in seguito anche *la radice del disordine*, facendo balenare l'ipotesi di un uomo divinizzato capace di stabilire la Gerusalemme terrena, e di *metter così fine al fastidio di una storia che rende tutto sempre incerto e transeunte*. "Il fine", o, se vogliamo, "la fine" della storia, è un sogno, o forse un incubo, che ci portiamo dietro dai tempi di Zoroastro. Anche questa è un'ambiguità che esibisce *la contraddittorietà della Ragione*: demonizzarne uno dei due corni rivela soltanto la paura del *pólemos* del quale tutto è figlio come costruzione che emerge dalla lotta, la cui ineliminabilità non è che il volto visibile dell'abisso sul quale sporge ogni atto dell'esistenza: di quel fondamento che non possiamo scorgere, tantomeno parametrare, perché in quello *noi siamo*.

Strauss ha certamente contribuito a mettere in luce quanto di comune vi sia stato (e perciò v'è) tra l'Islam e l'Occidente; ma precisamente per aver voluto ignorare gli intrecci tra filosofia e Rivelazione che egli volle vedere distinti, poli di alternative convergenti/conflittuali non in grado di ibridarsi, tralascia quanto di più comune vi sia stato (e perciò vi possa essere) tra loro a seguito di quegli intrecci.

Che cosa sia questo "più comune" non starò a ripeterlo, perché ne ho parlato in tutto il testo: sono gli esiti "gnostici" -il primo, lo Gnosticismo in senso stretto- che hanno nomi diversi, possono chiamarsi anche alchimia o teosofia, possono manifestarsi nei sincretismi dell'area balcanica e mediorientale, possono concrescere in un sostrato folklorico antichissimo, dai tratti comuni. Del resto, una protostoria comune dei tre monoteismi è esistita, la filosofia greca li ha poi posti di fronte a tentazioni eterodosse, conducendoli su sentieri che presentano molte analogie: l'emanatismo, la divinizzazione dell'uomo, il miraggio di un mondo reso perfetto da un uomo perfetto che crea una società perfetta, arrogandosi la perfezione di Dio e portando al naturale compimento un progetto cosmico inceppato. Il pulviscolo settario ha molte più analogie delle "ortodossie", frutto dell'affermarsi di singole scelte a conclusione di un percorso magmatico, la cui difficile lettura si fa evidente nelle "sviste" degli eresiologi, che confondono tra Pauliciani e Manichei, tra Khurramiti e Mazdakiti, e così via sin oltre il Medioevo. Temi come la metensomatosi; la ripetitività della discesa dello Spirito e, con esso, della Profezia; l'attesa millenarista: sono comuni. Contro di essi scendono in campo tutte le ortodossie che tendono a fondare identità matrici di diversità, una diversità che nella quotidianità vernacolare tende a diluirsi. Le diversità delle ortodossie si fondano nelle diversità delle Rivelazioni e nei contingenti percorsi storici che hanno consentito ad alcune scelte interpretative di affermarsi sulle altre. *Le ortodossie dividono*.

La filosofia solleva viceversa dubbi analoghi, perché la Ragione è ambivalente, non "fonda": può divenire al massimo una lingua franca allorché si dissolve in ragionevolezza. Il problema "filosofico" nel quadro delle Rivelazioni è sempre stato conducibile a comuni interrogativi: come unire e distinguere razionalmente un Dio creatore e un mondo creato, un uomo fatto a immagine e somiglianza e una discontinuità ontologica. D'altronde, anche limitare l'essere al cosmo ponendo Dio al di sopra in un diverso piano ontologico, non è senza controindicazioni: può portare al Wahhâbismo, che non è il migliore dei mondi possibili. Fondare il mondo dell'uomo razionalisticamente porta a disastri su ogni versante. Le eterodossie dissolvono viceversa le differenze nel pulviscolo gnostico: "Gnosi" è infatti la pretesa di conoscere razionalmente ciò che sfugge alla Ragione e persino contraddirla: obbliga a percorsi esoterici, a vedere nel manifesto la trasparenza d'Altro; la Gnosi si annida facilmente nelle concezioni neoplatoniche del cosmo

Aver trascurato, anzi, del tutto ignorato i percorsi del Neoplatonismo, ha significato molto nel pensiero di Strauss. Non l'ha condotto soltanto a non comprendere la filosofia islamica, né soltanto a trascurare esiti come l'alchimia, l'astrologia, la magia, che percorrono l'Ellenismo tardo, l'Islam e l'occidente -lo stesso Giudaismo medievale- con strutture di pensiero analoghe e documentati scambi. Il discorso di Strauss, tutto interno al Razionalismo classico e alla critica del Razionalismo scientifico, si rapporta ad un occidentale mutilato di una lunghissima vicenda che ha un peso nella cultura occidentale e che ha agito e agisce nei suoi sviluppi. In quella vicenda si è espressa *la componente utopica che ha messo in moto la storia degli eventi più di quanto non possa far pensare la sua costante e ripetuta marginalizzazione*. Una cultura che si è espressa anche, e, vorrei dire, soprattutto, nel luogo deputato dell'utopia, cioè nell'arte, dove l'anima può *rappresentare* la non dicibile "verità", una verità che agisce nella storia agendo sull'animo umano.

Qui vorrei aprire un'altra divagazione apparentemente fuori tema, che di fatto riconduce al problema sollevato dai Sofisti, tacciati di fellonia per motivi *politici*. Vorrei accennare all'essenza del Barocco, da me sempre indicato come un *haut lieu* del Neoplatonismo, di una verità che si costruisce come costruzione dell'anima. Nel Barocco il poeta e l'artista debbono suscitare meraviglia e coinvolgere il fruitore nella rappresentazione, operazione retorica e magica il cui fine è il convincimento, e l'orientamento dell'anima a nuove aperture sul reale. La struttura del cosmo barocco è, in partenza, quella stessa del Neoplatonismo: ciò che appare è trasparenza d'Altro, il mondo allude e nasconde, levita su un tessuto che costituisce il "Vero" come "Altro". Il mondo è un simbolo che ri-vela: nasconde ma anche addita, esso è anche la via unica, ancorché labirintica e ingannevole, al "Vero". Nell'ontologia neoplatonica del Barocco esso diviene una macchina teatrale, il *theatrum mundi*, la *gran máquina* di Gracián. Il fine è abitualmente religioso, ma non necessariamente, anche se precisamente in questo ambito si assiste al recupero dell'entimema come "concetto predicabile", cioè adeguato a una trasmissione retorica del vero, sorretta con la rete simbolica delle metafore e delle analogie. La retorica non è limitata all'arte del dire, è un'arte del porgere in generale, capace di coinvolgere creando la realtà dell'illusione, *veicolando cioè il vero per il tramite dell'immaginazione*: nella scultura il rappresentato esce dal proprio spazio invadendo quello del fruitore che viene così coinvolto nella rappresentazione; nella pittura il quadraturista usa la prospettiva per calare il cielo nello spazio sacro del Tempio e trascinare il fedele in quello spazio, a tu per tu col mondo dei Santi: il Tempio diviene così il luogo d'accesso *teatrale e perciò reale* al Sacro.

Ciò che appare essenziale nel Barocco e nelle sue *technicalities*, tra le quale primeggia l'*Agudeza* che proietta nell'inadito, è che l'arte diviene creatrice di nuova realtà, non semplicemente quella della macchina teatrale costruita, che fa da tramite, ma di quella *che provoca nell'animo dello spettatore*. Il Barocco realizza il profondo detto di Gorgia riferito da Plutarco (*De glor. Ath.*, 5, 348c): chi inganna è più nel giusto di chi non inganna, e chi si fa ingannare è più saggio di chi non si fa ingannare. Dove la "giustezza" dell'inganno e la "saggezza" dell'ingannato consenziente, indicano una via al vero che passa per l'empatia generata dalla comunicazione, capace di portare alla luce la "verità" ri-velata nel non-detto, la verità non dicibile in rapporto alla quale la logica dell'apodissi si rivela ambigua e perciò anche falsa e falsificante. Dunque "vero" è soltanto il saggio inganno di chi va oltre la logica. Il Barocco è "festa", è il luogo ove l'Altro *appare e perciò è*, in radicale opposizione alla tradizione razionalista che svaluta l'apparenza della *dóxa* in nome dell'essere dell'*epistème*.

La più straordinaria esposizione di questa inaudita verità è chiusa nella parabola dell'eroe di Cervantes, che merita di essere analizzata perché da essa si evince la *realtà* di questa "verità".

Nel Primo Libro del *Don Chisciotte* (Parte III, Cap. XXV) il Cavaliere dalla Triste Figura, rifugiato nella Sierra Morena, decide di inviare per mezzo di Sancho una lettera alla contadina Aldonza Lorenzo, da lui *coscientemente* trasformata per sempre nella bella Dulcinea del Toboso. Sancho dovrà riportare la risposta dell'inconsapevole Dama, dopo averle riferito che il Cavaliere ha perso il senno e fa cose strane nei boschi (come Orlando rifiutato da Angelica e altri infelici eroi della Cavalleria). Sancho gli domanda stupito perché mai *farsi* pazzo, visto che la povera Aldonza non gli ha fatto alcun torto, non avendo neppure l'idea di essere stata trasformata nella sua Dulcinea. Ecco la sorprendente risposta di Don Chisciotte:

Qui sta il punto -rispose Don Chisciotte- e qui sta la sottigliezza della mia faccenda; perché il fatto che un Cavaliere errante diventi pazzo per una qualche ragione, non merita considerazione: il punto è sragionare senza che ve ne sia motivo.....Cosicché, amico Sancho, non perder tempo a consigliarmi di lasciare una così rara, così felice, così non vista imitazione. Sono pazzo e pazzo debbo essere.....

Qui si avanza, in metafora, una straordinaria dichiarazione sulla natura dell'arte nell'estetica barocca. Essere pazzo senza ragione di esserlo, cioè fingere di esserlo non essendolo, e tuttavia ritenere di doverlo essere, dunque esserlo sapendo di non esserlo, è metafora della creazione artistica: un mondo che non c'è va creato con la convinzione che vi sia pur sapendo che non c'è; ciò che è come dire che va usato l'artificio per far sì che vi sia ciò che non v'è pur essendovi. Questa follia simulata mostra inoltre la sorprendente somiglianza e la profonda differenza tra il rapporto dell'artista con la propria finzione e quello del folle con i propri fantasmi: il folle letteralizza la propria menzogna nel senso che non sa viverla come finzione. In altre parole, al folle manca la capacità di chi sa porsi in miracoloso equilibrio sul doppio piano che rende *vera* una cosa "non vera". *Una cosa "non vera" è diversa da una menzogna* -lo sapeva già Esiodo- e infatti la verità creata dall'artista è altra cosa dalla "verità" dell'ovvio e del quotidiano, perché è vera soltanto su un piano *inubicabile*. L'artista e il folle vivono entrambi i fantasmi dell'immaginazione (o della fantasia, secondo la nota distinzione) ma soltanto il primo ha la capacità di *manipolarli* come tali e *sapendoli tali*. Qui c'è anche un problema di cultura, perché conta la capacità di percepire la differenza tra "vero" e "reale" insieme alla loro convergenza. Rendere reale un non-vero significa renderlo vero su quel piano inubicabile, ma potentissimo costruttore di storia, che è il piano utopico dell'anima.

Che Don Chisciotte (voce di Cervantes) abbia dunque chiara l'esigenza che per creare un mondo si debba sviluppare il pensiero *su due piani*, è evidente dalle parole che seguono immediatamente nel punto dove abbiamo interrotto il discorso:

.....sinché tornerai con la risposta alla mia lettera, che penso d'inviare per tuo tramite alla mia Signora Dulcinea; e se è quale la si deve alla mia fedeltà, avrà fine la mia stupidità e la mia fatica; e, se fosse il contrario, diverrei veramente pazzo, e, essendolo, non proverei nulla. Cosicché, comunque lei risponda, uscirai dal mio tormento e dalla fatica nella quale mi lasci, godendo, da savio, il bene che mi procurerai; o non provando, da folle, il male che mi apporterai.

Qui il duplice e opposto piano nel quale si dicotomizza il ragionamento, mostra la sua sottile natura di coincidenza degli opposti, perché i due piani, apparentemente destinati a non incontrarsi, convergono di fatto in un terzo e imprevedibile piano: una realtà che prima non v'era, e che non sarebbe certamente esistita fuori dall'ingegnosa costruzione di Don Chisciotte, fuori cioè da quel luogo inubicabile.

Molto di più lascia poi capire Cervantes, nello sviluppo del suo romanzo, sul ruolo di questo mondo apparentemente inesistente e fantastico. Man mano che il romanzo si avvia a conclusione, i personaggi di Don Chisciotte e di Sancho tendono a configurare uno straordinario intreccio sulla profonda "verità" del non-vero, del "falso" artistico. Da un lato Don Chisciotte, conscio della visionarietà del proprio mondo, non rinuncia ad esso, perché lui stesso non avrebbe più realtà fuori da quel mondo, e la sua vita, di uomo e di personaggio, perderebbe ragion d'essere. Dall'altro Sancho, conscio dell'inesistenza del mondo di Don Chisciotte, preferisce prenderlo per vero, e *credervi non credendovi*, perché soltanto grazie a quel mondo di miraggi ha aperto gli occhi su una possibile diversa dimensione, che, una volta percepita, non gli consente il ritorno al grigiore contadino, a ciò che sembrava realismo e realtà, e tale sembra ancora alla sua terragna consorte. Al termine del romanzo, il "vero" Don Chisciotte e il "vero" Sancho, sono altra cosa dal Don Chisciotte vero e dal Sancho vero degli inizi: sono irresistibilmente cresciuti di vita propria tra i fogli del loro inventore, gli hanno preso la mano e si sono collocati di propria iniziativa nella dimensione utopica della creazione artistica: hanno acquistato una propria "verità" e sono diventati, non più se stessi, i personaggi di se stessi. Questo, checché se ne pensi, è *raggiungere e testimoniare la propria verità*, creare una nuova realtà che *azzerà l'apparenza dell'ovvio quotidiano*. Questa è la creatività, parente nobile della follia; ed è poetica perché evidentemente nasce sull'educazione al dominio del mondo immaginale dell'anima, degli stessi fantasmi che travolgono i "non educati" a suscitane la follia, perché non hanno saputo combattere la lotta col Drago che custodisce l'acqua di vita. L'acqua li ha sommersi nel proprio indistinto: soltanto il poeta nuota nel mare pericoloso dell'anima.

Quando Don Chisciotte sarà costretto a non proseguire nella *rappresentazione della follia*, morirà di malinconia, perché non potrà più farsi personaggio e quindi morirà anche poeticamente, e con ciò finirà il romanzo che non potrà proseguire; però nel momento della sua morte anche *un mondo* morirà attorno a lui, perché *il mondo perderà il proprio incanto*, anche per coloro che avevano voluto far rinsavire il Cavaliere con la violenza, ma di fatto erano stati coinvolti nella sua finzione. Chi fu testimone dei fatti, rimproverò all'artefice della catastrofe messa in atto "a fin di bene" l'errore di aver voluto far rinsavire "il più bel pazzo del mondo", togliendo al mondo la grazia che lui e Sancho gli avevano dato. L'uomo non è, come si ripete per pigrizia, un animale razionale: è un animale *immaginante*, che non "scopre", *crea* la verità.

Prendiamo ora di nuovo per mano il personaggio Don Chisciotte. Al vecchio hidalgo il mondo "reale" non piace, non ne ama il metabolismo materiale che appiattisce l'esistenza sul calcolo di conservazione; e questo mondo non sembra trasformabile in altro. Il momento cruciale della geniale invenzione è nello sguardo che cade casualmente su una qualunque contadina, Aldonza Lorenzo, della quale egli non raccoglie neppure la figura, perché ella è per lui essenzialmente il veicolo e lo strumento di una *rivelazione* (analoga all'illuminazione gnostica o alla percezione paranoica: ma anche Zurbarán e Caravaggio dovettero aver guardato ciò che per gli altri era un qualunque cesto di frutta). Aldonza diviene così la bella Dulcinea, adorna di tutte le fantastiche virtù delle eroine del romanzo cortese. Questo è però soltanto il necessario fondamento della vera messa in scena che

egli medita e vuol porre in atto: costituirsi in Cavaliere errante secondo le norme dei romanzi; quindi, per fedeltà all'invenzione *-senza questa fedeltà egli sarebbe un vero folle*, questo punto va tenuto fermo se non si vuol cadere nel giudizio volgare- gettare sul mondo *uno sguardo nuovo e inaudito*. In questo sguardo il mondo si trasforma in quello dei romanzi di cavalleria, e quando gli eventi smentiranno quello sguardo, sottili e geniali percorsi del pensiero "folle" tenderanno ad avvalorare singolari conclusioni: il mondo "reale" è soltanto un malvagio incantesimo (intuizione gnostica); il mondo "vero" è quello costruito dall'anima del Cavaliere, dalla sua immaginazione. A ciò *egli crede fermamente conoscendone però l'invenzione*, come dirà spontaneamente nel finale: "io non sono Don Quijote, sono Alonzo Quijano". La convinzione che ne fa un pazzo per l'uomo ovvio della quotidianità è ciò che fa viceversa di lui un creatore, che vedrà la propria fine -come creatore, come uomo mortale e come personaggio- nel momento in cui la convinzione stessa dovrà essere smentita. *Le sole opinioni false sono quelle di colui che è privo di fede*. Da quel momento, da quando "rinsavisce" il suo vissuto passato diviene veramente quello di un folle. La follia è l'atto notarile della sconfitta.

Qui c'è un gioco di specchi che va portato in luce, il rapporto tra il personaggio e l'autore. Don Chisciotte è infatti la proiezione creata da Cervantes che mostra l'illusorietà del mondo; perciò Cervantes vive l'invenzione su due piani: su quello del personaggio Don Chisciotte, che paga con la sconfitta e con la vita la pretesa di fare del mondo reale il mondo utopico dei romanzi cavallereschi; e su quello di se stesso come autore (vero autore dell'invenzione escogitata nel libro da Don Chisciotte) che sa che l'operazione è possibile soltanto come creazione artistica, destinata al solo piano u-topico della *rappresentazione*. Perciò Cervantes colloca la propria utopia sul piano dell'opera d'arte, dove la può far "vera" e viverla come tale pur conoscendone l'utopicità. *La convinzione della verità del mondo immaginale crea la verità artistica del mondo immaginato*, e questa verità artistica, ancorché sconfitta dal mondo reale, è *destinata a mutare coloro che hanno assistito al suo fantasmagorico dispiegarsi, e che, dopo la rivelazione, torneranno con disagio e inquietudine all'evidenza dell'ovvietà di un mondo, non più così certa*. L'evento si annuncia simile a quello di una Grande Resurrezione, e il percorso dell'artista/creatore è, dopo la Resurrezione, guardare al mondo con uno sguardo "altro" e con due certezze: quella della visione e quella che la visione non può trovar posto nel mondo. Questa forza di vivere su due piani è la forza dell'Utopia, che dà forza alla creazione e che crea un mondo agendo sull'anima, *Fons vite* che alimenta la carcassa di un mondo rinsecchito, e lo fa rifiorire.

L'utopia è la convinzione di una verità il cui posto non è nel mondo, perciò la sua vittoria si realizza soltanto nel suo essere "follia per i Greci", cioè per la Ragione; soltanto così essa lascia, come Melusina, la sua traccia nel mondo, e lo trasforma. L'utopia richiede coscienza del mondo, al contrario dell'atopia di chi non conosce e non capisce il mondo, e pensa di invertirne la Ragione -detta a volte Ragion di Stato- riconducendo così se stessa a un mero Razionalismo subalterno. "Invertendo l'ordine dei fattori il prodotto non cambia" recitavamo da bambini: nella storia il prodotto è persino peggiore perché più astratta si fa in tal caso la pretesa razionalista, perciò ancora più oppressiva, in quanto non sorretta da una realistica cultura della prassi. Questo incidente è occorso talvolta ad alcuni "gnostici", cosa che mi offre l'opportunità di lasciare Strauss per rivolgermi a un altro grande avversario della modernità, a quel Voegelin che fece di se stesso l'antignostico *par excellence*, poiché vide nella modernità non già "l'ombra lunga", ma il rutilante e osceno trionfo dello Gnosticismo.

Come ebbi occasione di accennare di sfuggita nel testo, Voegelin è stato colui che ha interpretato la modernità, in particolare le tendenze del pensiero politico, nella categoria dello Gnosticismo, facendo uso di un'estensione estrema, perciò anche dubbia, nell'uso del termine. Tutto il "negativo" del nostro mondo, e la storia che a quel negativo conduce, sono da lui interpretati nell'ambito di una "storia dello Gnosticismo" che, dagli albori del Cristianesimo, allunga i propri tentacoli attraverso il Medioevo sino ai giorni nostri, avviluppando il mondo.

Si assiste con lui a un'espansione abnorme dell'intuizione che era stata di Jonas, allorché questi aveva ravvisato analogie tra la filosofia e gli eventi politici, del XX secolo, e l'antica eterodossia. In particolare egli sosteneva che le dittature di destra e di sinistra sorte nel XX secolo fossero una riemergenza dello Gnosticismo. A questa sua lettura avevo avanzato una critica ne *La Gnosi, il volto oscuro della storia*, alle pp. 344-346, sostenendo che, se una certa suggestione poteva essere giustificata per quanto concerne la sinistra, ideologie come il Nazismo rappresentavano l'esatto contrario dello spirito di critica sociale e delle tendenze libertarie insite nella critica gnostica a *questo* mondo. E poi: certe "eredità", o si testimoniano nell'indagine storica, oppure restano mere suggestioni: in ogni caso il termine "Gnosticismo" andrebbe usato soltanto per lo storico fenomeno che interessò il Cristianesimo, in particolare nel II-III secolo.

Voegelin, che si è occupato per tutta l'esistenza del problema dell'ordine sociale sotto il profilo teologico e filosofico, estendendo l'analisi praticamente a tutta la nostra storia, godeva della stima di Strauss, che considerava le sue interpretazioni superiori a quelle di tanti altri, e che ebbe con lui un carteggio pubblicato in *F&PPh* insieme a saggi dei due filosofi. Voegelin ha prodotto una vastissima letteratura sull'argomento (la sua opera è raccolta in 34 volumi) ma io qui mi limito al suo specifico rapporto con lo Gnosticismo, cioè con l'argomento dal quale è partita la mia ricerca su un "altro occidentale". Più precisamente, faccio riferimento agli scritti raccolti nel quinto volume delle sue opere, *Modernity without Restraint*, ed. by M. Henningsen, Columbia and London, Un. of Missouri Press, 1999. In esso si trovano i suoi più importanti saggi nei quali è chiamato in causa lo Gnosticismo quale elemento costituente del pensiero politico moderno; tema che fu trattato da lui anche

altrove negli scritti e nelle conferenze, ma poiché i concetti restano sempre gli stessi, ritengo che questa ristretta analisi sia sufficiente per chiarire il problema.

Prima di entrare direttamente sull'argomento, trovo tuttavia interessante soffermarsi brevemente sulle note introduttive di Henningsen, perché vi si sottolineano alcune cose da tener presenti. La prima (p. 8) è costituita dall'associazione che egli sembra additare tra i portatori della critica alla modernità, e le loro radici *religiose*; ciò vale per Strauss -peraltro dichiaratamente ateo- e per il protestante Voegelin. Questi infatti, come vedremo, prende le mosse dall'avvento di Cristo come mutamento epocale che rende non più proponibile la società del mondo classico. Voegelin si distingue dunque da Strauss nel fatto di escludere la possibilità di un ritorno alla filosofia politica platonica (p. 11); ciò non toglie che egli vedesse nel Razionalismo classico e nel Cristianesimo le grandi strade per la ricerca della verità, e nelle dittature di destra e di sinistra del XX secolo i prodotti dell'Illuminismo filtrati negli sviluppi del pensiero tedesco. In ciò si può dire che vi fosse una sostanziale convergenza tra lui e Strauss; e fu su tali fondamenti che egli elaborò la convinzione di una continuità di pensiero tra lo Gnosticismo antico, il Millenarismo medievale, e quello che, secondo lui, era il moderno Gnosticismo (p. 15).

Sull'argomento dello Gnosticismo dunque, egli volle documentarsi sia direttamente, sia tramite il rapporto con Hans Jonas (del quale ho già segnalato la determinante influenza) e con il grande studioso dello Gnosticismo di orientamento junghiano (Jung fu un grande conoscitore dello Gnosticismo, considerato a sua volta uno "Gnostico") Gilles Quispel. È significativo allora sottolineare quanto Henningsen annota a p. 16: entrambi mantennero le proprie riserve sulla "filosofia della storia" (è lecito definirla così) ideata da Voegelin, che fece dello Gnosticismo un filone ininterrotto, direi una categoria della storia, che dagli albori del Cristianesimo giunge alla modernità, marcando le tappe di una crisi della società occidentale.

Il volume si apre con il saggio *The Political Religions*, che è del 1938, l'anno dell'*Anschluss* e della partenza di Voegelin dall'Austria. Il saggio è scritto perciò al cospetto della minaccia nazista sull'Europa, ma già dalla Prefazione (pp. 23-25) mostra la tendenza di Voegelin ad inserire un puntuale fenomeno storico non soltanto all'interno di una deriva culturale o di un malessere sociale, ma di *un vero e proprio quadro cosmico e metafisico*; in altre parole: la tendenza a delineare una "filosofia della storia" che mostra sotterranee analogie con la logica "gnostica".

Voegelin esordisce affermando in modo perentorio che il collettivismo politico non è soltanto un fenomeno politico, ma innanzitutto un fenomeno religioso. Di ciò non gli si può far torto; al contrario, gli va dato atto di aver compreso ciò che la moderna cultura occidentale, nel suo spensierato post-illuminismo, non sembra più in grado di comprendere, il ruolo fondante della religione nella politica: perché le idee -i miti, le ideologie- che vi agiscono, hanno un fondamento nel senso che l'uomo attribuisce al proprio essere nel mondo.

Visto sotto il profilo religioso dunque, il Nazismo si illumina per Voegelin di una luce cosmica: esso è la testimonianza della concreta presenza del Male nel mondo. Esso è inoltre espressione di un malessere e di una crisi, riassumibile nel fenomeno della secolarizzazione che è, a sua volta, espressione del fallimento della cultura occidentale: il Nazismo è *anticristiano*. In ciò esso non è soltanto atroce e luciferino, ma ha anche, in quanto luciferino, una grande forza di attrazione.

Questa dunque la Prefazione, che merita attenzione. La concreta realtà del Male come sua concreta presenza nel mondo, non è una tesi propria soltanto delle religioni tradizionali, perché si trova anche in Kant, nella dottrina del Male radicale elaborata all'interno di una religiosità puramente razionale; essa è inoltre una constatazione aperta a chiunque non guardi all'uomo con lo sciocco ottimismo illuminista, che è tuttora fonte di gravi errori di valutazione sul piano sociale. Quando però si fa riferimento alla sua forza di attrazione, il pensiero deve correre a Schelling e a chi ne costituì il modello, a Böhme, e si entra dunque all'interno di una riflessione metafisica. Per giunta, ponendo il problema del Nazismo all'interno di *un contagio che assale il pianeta*, Voegelin adombra, forse inconsapevolmente ma di certo con toni visionari, il conflitto cosmico tra gli avversi principi che fu formulato da Zoroastro. Con ciò, ovviamente, non intendo stabilire accostamenti impropri: voglio soltanto sottolineare la sua tendenza *ad inquadrare metafisicamente i problemi storico-politici*.

Ciò non impedisce che Voegelin abbia una visione del fenomeno ben più chiara delle intelligenze post-illuministe accecate dalla luce del Progresso, perché al di là del legame (non evidenziato) del Nazismo col fenomeno otto-novecentesco del Neopaganesimo (e infatti il Nazismo è anticristiano) Voegelin è in grado di sottolineare come esso non sia affatto un "ritorno alla barbarie", ma sia un fenomeno del tutto moderno, *interno alla modernità*. In ciò la sua analisi giunge a conclusioni analoghe a quelle di Strauss, conclusioni di enorme portata anche per l'analisi delle attuali tendenze dell'Occidente, sulle quali non si riflette a sufficienza nella cultura delle sullodate intelligenze.

Voegelin entra poi nello specifico del suo argomento ponendo il problema del rapporto tra la politica e la religione, dove il concetto di "religione" riguarda essenzialmente le religioni di redenzione, ma può essere esteso anche ad altre manifestazioni religiose. La politica concerne lo Stato e il potere di governare, che tuttavia non può porsi come assoluto: questa pretesa nasce con Hegel, che vide in esso la presunta manifestazione dello "Spirito". Di fatto, il fondamento del potere non può che essere in qualcosa che è al di sopra del potere stesso, che lo trascende.

Si noti come in questa analisi Voegelin riassume la lunga formazione dell'occidente cristiano, maturata nelle contese tra Stato e Chiesa con le quali si pose la distinzione tra *l'esercizio e il fondamento* del

potere. Lo Stato non può quindi fondare il proprio diritto su se stesso, soltanto Hegel fece dello Stato e della Storia due moloch. Lo Stato Assoluto è dunque il prodotto della modernità, e di una modernità pagana. Hegel sarà sempre nel mirino di Voegelin, e giustamente.

Il seguito dell'esposizione consiste dapprima in un *excursus* particolarmente sintetico, perché in poche pagine va da Akhenaton al Medioevo; si sofferma quindi in poche righe sulla soluzione tomista del rapporto tra i poteri, su Aristotele, su Federico II di Sicilia, per giungere infine a quello che resta il nodo principale delle preoccupazioni di Voegelin, il Millenarismo come annuncio dell'avvento di una società perfetta.

Gioacchino da Fiore è infatti il perno attorno al quale ruota tutta la filosofia della storia di Voegelin, e diverrà, grazie alla "scoperta" dello Gnosticismo, il *trait-d'union* per fare di quest'ultimo il male patente della modernità. Una dottrina che si basa però su troppe semplificazioni e generalizzazioni per non risultare alla fine un generico semplicismo. Per il momento (1938) Voegelin si limitava al seguente percorso ideale: Apocalitticismo → ideale cristiano di una storia di salvezza → Gioacchino da Fiore → perfettibilità della Ragione umana (Rinascimento) → Illuminismo → Massoneria → Fede nel Progresso → Marx, Engels, Nazismo e Fascismo. *In meno di due pagine*. Lo Gnosticismo non è ancora chiamato in causa, ma già si intravede il percorso che Voegelin fisserà per la storia dell'occidente: Gnosticismo → Gioachimismo → (Illuminismo) Hegel → crisi della modernità (pp. 51-52).

Ora, ciò che mi sembra si debba mettere in causa in questo percorso, che ha, sì, degli innegabili punti di appoggio, ma che finisce per debordare ogni possibile concretezza, è la "facilità" (per non dir altro) dei riferimenti e dei collegamenti. Il problema si delinea già ora quando egli pone *all'interno* di una pura "storia delle idee" il rapporto tra l'ideale monastico di Gioacchino e la sua rilettura tutta secolare nel Gioachimismo, senza soffermarsi *sugli eventi concreti* che determinarono il mutamento di prospettiva.

Ora, se è vero che le idee permangono e agiscono nella storia, è anche vero che esse agiscono perché vengono raccolte e utilizzate ideologicamente in rapporto a concrete circostanze e interessi, operazione nel corso della quale esse *mutano perché muta il contesto*, la prospettiva, l'obbiettivo. Detto per inciso, è vero che la lezione di Cristo ha innestato tensioni escatologiche, è vero che la tensione assiologica domina i tre monoteismi (e lo Zoroastrismo), è vero che queste forze sono divenute un elemento di spinta al cambiamento sociale nel corso dei secoli di formazione dell'Occidente: ma non per questo avrebbe alcun senso imputare al Cristianesimo la Rivoluzione Francese o quella Russa. Basti pensare, a proposito dei collegamenti operati da Voegelin, che lo Gnosticismo non è più una realtà significativa a partire dal III secolo, e che, al di là di sporadici eventi locali di nessun peso, dopo i tempi del Montanismo le tensioni millenaristiche del Cristianesimo appaiono soltanto all'alba del secondo Millennio: fenomeni di scomparsa e ricomparsa ben radicati in specifiche situazioni economico-sociali, nei quali è per giunta importante capire come e perché manifestazioni di dissenso puramente religioso *possono* evolvere in moti tendenti a un nuovo ordine sociale, quindi *politico*.

Il rischio di scendere nella fantasia è altrimenti in agguato: un esempio lo si ha quando Voegelin, a p. 52, evoca, al termine della sua galoppata storica, il mito fascista della terza Roma che non si capisce quale rapporto abbia con tutto il resto. In effetti Voegelin mostra una certa disinvoltura nel racchiudere la storia degli eventi in uno schema prefissato: dal XVII secolo in poi essa gli sembra scorrere all'interno di un unico evento, la secolarizzazione della tensione escatologica che fu puramente spirituale in Gioacchino. Egli intreccia questo fenomeno con la frammentazione della Chiesa e dell'Impero nelle entità nazionali, un'evoluzione nel corso della quale Hobbes, con il suo Leviatano, diviene il teorico della nuova e diversa fondazione dello Stato nel patto comune.

The New Science of Politics, del 1952, è il lungo testo che segue e che contiene la critica di Voegelin alla modernità. L'esistenza storica dell'uomo, esordisce Voegelin, si svolge e si è sempre svolta nella società politica organizzata; perciò una teoria della politica e dei suoi principi deve essere al tempo stesso una filosofia della storia. Con queste parole egli giustifica quindi la natura della propria indagine, che, come già sottolineato, consiste per l'appunto nel delineare una filosofia della storia. Questo modo di procedere, prosegue, è oggi desueto ed è necessario restaurarlo: i due campi del sapere (*scil.*: filosofia e storia) sono oggi separati, ma erano uniti all'atto della nascita della filosofia politica, che ebbe luogo con Platone nel momento della crisi della società della *pólis*. Per questa ragione il momento attuale (1952) nel quale una società si sta disintegrando, è il più adatto ad esaminare il problema dell'esperienza politica nella storia. I grandi momenti analoghi del passato, dice Voegelin, furono, oltre la crisi greca segnata dall'opera di Platone e di Aristotele, quella della crisi dell'ordine romano, caratterizzata dalla riflessione di Agostino, e quella del primo grande terremoto della crisi occidentale, segnata dalla filosofia di Hegel. La restaurazione, prosegue, non può certamente avvenire tornando a qualcuno di questi tre momenti.

Qui si nota una profonda differenza con Strauss e con il suo vagheggiamento di un ritorno a Platone; Voegelin si richiama al grande sforzo delle ultime due generazioni sulla via di una tentata rifondazione, cioè al tentativo della prima metà del XX secolo di riteorizzare una scienza politica che era stata distrutta dal positivismo del XIX secolo, legato al grande sviluppo delle scienze naturali e alla convinzione della loro rilevanza epistemologica; alla convinzione cioè che i problemi posti in termini metafisici fossero irrilevanti o persino inesistenti. La critica allo Scientismo, quella che ho più volte formulato in queste note, è chiara, e Voegelin la completa rivendicando ad ogni scienza una propria specifica metodologia.

Così, egli dice, se nei nostri sforzi per giungere alla concezione di un ordine umano, giungessimo a quello platonico di Bene, o a quello aristotelico di *noûs*, o a quello stoico di *lógos*, o alla *ratio aeterna* di Tommaso, potremmo non esserne soddisfatti, ma ci resterebbe la consapevolezza che siamo alla ricerca di un ordine di questo tipo; mentre se giungessimo alla dottrina della volontà di potenza avremmo perso di vista l'essenza del problema.

Interessante al riguardo la discussione che Voegelin apre subito dopo (p. 93) allorché nota la difficoltà di comprendere la "perversione" (parola sua) del positivismo, qualora tentassimo di definirlo a partire da uno dei suoi rappresentanti, anche da Comte, perché di fatto nessuno ha mai pensato di costruire un modello matematico della scienza sociale, conscio del sicuro fallimento cui sarebbe andato incontro. Se partissimo da questa ricerca, potremmo anche concluderne che il positivismo non è mai esistito. Di fatto, esso si è però rivelato come cultura che sta a monte della ricerca stessa, che ha indirizzato verso l'accumulo di materiali statistici irrilevanti, e la trattazione inappropriata di quelli rilevanti, in un profluvio di "storie della filosofia" miranti a scoprire nei classici i precursori degli esiti moderni. Ne sono nate terminologie del tutto estranee alla filosofia, come "giudizio di valori" o "scienza avalutativa", e la distinzione tra "dati oggettivi" e "giudizi soggettivi", dei quali soltanto i primi sono ammessi alla considerazione, in quanto "scientifici": tutto un bagaglio estraneo all'etica e alla politica cristiana. La scomparsa dell'ontologia, sostiene Voegelin, non ha più consentito di comprendere l'etica e la politica come scienze miranti alla realizzazione della natura umana, perché questo campo di ricerca divenne sospetto in quanto origine di "opinioni", soggettive e non critiche (p. 96). La scomparsa dell'*epistème* le ha ricondotte nel campo della *dóxa* (p. 97).

Come si nota, a prescindere dal diverso approccio, Voegelin viene a convergere in questo punto con Strauss: l'importanza dell'ontologia e del connesso *epistème* come via per sfuggire all'irrelevanza della *dóxa*. A tutto ciò segue, come prevedibile, la critica a Weber, che offre a Voegelin la possibilità di un inciso nel quale attacca l'esistenzialismo. Anche qui l'accordo con Strauss è pieno, e fu espresso anche nello scambio epistolare (Strauss a Voegelin del 17-12-1949 e risposta di Voegelin a Strauss del 02-01-1950, in *F&PPh*, pp. 63-64). Voegelin tuttavia riconosce a Weber che il suo rifiuto dei valori era motivato dal timore che essi fossero strumentalizzati nell'ambito delle ideologie, e che il suo pensiero deve quindi essere considerato come avente per fine l'ordine sociale.

Questo punto infatti caratterizza lo sforzo intellettuale di Voegelin, il quale, come Strauss ma in modo assolutamente esplicito, orientò la propria ricerca alla definizione di una filosofia politica che avesse per obiettivo l'ordine sociale. Il concetto di ordine sociale di Voegelin è stato notoriamente criticato come una vera e propria pulsione repressiva (cfr. Faber, cit. in *Bibl.* a p. 756); di fatto egli sottolinea i tentennamenti di Weber al riguardo, con una critica che illumina bene i suoi obiettivi. Dice Voegelin che Weber riconobbe sì, alle fedi, una tensione in direzione dell'ordine sociale, tant'è vero che si guardò dal considerare i loro "valori" alla stregua di quelli delle ideologie; ma affronta il problema religioso ignorando quel Cristianesimo medievale che costituisce un luogo deputato della scienza razionale dell'ordine umano e sociale. Weber avrebbe potuto affrontare una "scienza" dell'ordine soltanto se si fosse "seriamente occupato di filosofia greca" (p. 103). Le convergenze con Strauss appaiono qui chiare unitamente alle differenze: sul pensiero politico cristiano del Medioevo dovremo tornare a riflettere con Tommaso.

Il risultato finale del giudizio di Voegelin su Weber resta dunque un complesso di luci e di ombre: viene dato atto che, pur nell'ambito di una scienza avalutativa, Weber trasse la ricerca fuori dalle secche metodologiche del Relativismo con il dare il dovuto peso ai fattori veramente rilevanti, contribuendo così a ristabilire un ordine teorico.

Nel complesso, Voegelin giudica tuttavia l'evoluzione del pensiero politico occidentale in direzione di un Razionalismo scientifico che pone il divieto alla metafisica, come un passaggio a forme di razionalità inferiori, quindi un regresso, un fenomeno distruttivo che culmina nel XIX secolo, al quale si tenta di opporre una ricostruzione nel XX. Segue un'analisi dei regimi politici nella storia, che va dalla Francia e dall'Inghilterra medievali, alla Persia e a Gengis Khan, e che non ha molto interesse nel nostro contesto.

Un riferimento significativo agli obiettivi di Voegelin si ha viceversa quando egli torna di sfuggita sulla società medievale come modello d'ordine ispirato all'ordine cosmico: un argomento che affronteremo in seguito con Brague. Le tendenze autoritarie di Voegelin hanno tuttavia occasione di manifestarsi nella sua successiva analisi del pensiero platonico. Se mi permetto di insistere sull'argomento dell'autoritarismo, ciò è perché soltanto in questa luce si può forse comprendere la sgangherata lotta contro i fantasmi gnostici nella quale si andrà condensando la critica di Voegelin alla modernità. Secondo Voegelin la filosofia di Platone è il tentativo di stabilire un "vero ordine" dell'anima; la teoria quindi, non è un'opinione sull'esistenza dell'uomo nella società, ma il tentativo di formulare il significato dell'esistenza spiegando il contenuto di determinate esperienze dalle cui scelte deriva la validità della formulazione. Lo sviluppo della teoria, aggiunge però Voegelin, non è possibilità accessibile a chiunque: è necessaria un'inclinazione e una *base economica* che consenta di dedicarsi ad anni di studio. Qui cita a sostegno delle proprie posizioni elitarie due passi della *Politica* di Aristotele, nei quali si constata il difficile attecchimento sociale della delicatissima pianta dell'uomo attivo e virtuoso in tal senso; peccato dimentichi di ricordare le conclusioni del filosofo (*Pol.* 1302a, 13-15) secondo il quale il miglior regime si fonda sulla classe media, più vicina al popolo che ai pochi, che per tale ragione dà origine al regime più sicuro.

Platone e Aristotele restano comunque per Voegelin i portatori della verità sull'esistenza; ed è davvero straordinario apprendere che per lui tale "verità" è testimoniata dall'ordine gerarchico delle anime stabilito da Platone (p. 141), quello stesso che mi sono permesso di ricordare con qualche perplessità nelle pagine precedenti. Più interessante, per tentar di capire Voegelin, appare il modo in cui egli affronta la concezione della "verità" -quindi della società e del potere- nella società romana, e la nuova visione apportata dal Cristianesimo; interessante perché Voegelin sembra guardare alla complessità del Cristianesimo delle origini, e alle implicazioni rivoluzionarie che ne potevano emergere, con lo sguardo del Cristianesimo medievale, tomista. Questo significa guardare alle premesse con lo sguardo agli sviluppi -ad alcuni, specifici sviluppi- un po' come gli eresiologi che vedono nell'ortodossia l'*incipit*, invece dello sbocco di un processo conflittuale. Leggere il Cristianesimo in un'ottica già platonico-aristotelica, significa rinunciare a capire il fondamento delle letture divenute poi eterodosse: rinunciare a prender atto delle *ragioni* degli Gnostici. In effetti, Voegelin riteneva che l'orizzonte teorico potesse essere circoscritto entro i limiti di una compatibilità del Razionalismo classico con l'esperienza cristiana (p. 151).

Sono tuttavia significative le ultime pagine dedicate da Voegelin alla trattazione del problema dell'ordine sociale nel mondo romano (pp. 169-174). Egli sostiene la natura *rivoluzionaria* del Cristianesimo, dovuta al fatto che esso "de-divinizzò" il mondo. Ciò è certamente vero, ed è precisamente in questa logica che Voegelin dovrebbe capire le ragioni dello Gnosticismo, che rifiutava l'ottimismo di regime sulla bontà divina di *questo* mondo: ma la cosa sembra "stranamente" sfuggirgli. Non gli sfugge viceversa l'aspetto politico del progressivo costituirsi del Neoplatonismo nel passaggio dal *De mundo* a Filone: esso fa infatti dello schema emanatistico dall'Uno, il modello cosmologico/ontologico della società imperiale.

Il cuore della trattazione di Voegelin si raggiunge però con il quarto capitolo, il cui titolo è quanto mai significativo: *Gnosticism. The Nature of Modernity*. Per capire il senso della sua trattazione del fenomeno, occorre riandare mentalmente al titolo del citato articolo di Faber: *Gnosis-Verdacht als polit(olog)isches Stratagem*, perché l'uso che Voegelin fa di questa "categoria della storia" è definibile soltanto in tal modo. Soltanto come uso politologico nell'ambito di una polemica politica è infatti comprensibile il suo concetto di "Gnosticismo" come malattia immanente alle vicende umane.

Voegelin esordisce in modo alquanto contorto: dopo la de-divinizzazione del mondo operata dal Cristianesimo (nel senso che esso introdusse la fede in un destino trascendente dell'uomo) il mondo sarebbe stato ri-divinizzato dai moderni movimenti di massa, che non sono neo-pagani, ma discendono da una versione ereticale del Cristianesimo. Inizia qui la descrizione della gemmazione del Cristianesimo dal messianismo ebraico, e dell'attesa della seconda parusia che mostra chiaramente come egli si stia riferendo di fatto al Millenarismo, un fenomeno che abbiamo visto essere presente ovunque, dunque non specifico del Cristianesimo, e con lontane ascendenze iraniche. Ciò gli consente di balzare a piè pari nel Medioevo, a Gioacchino da Fiore del quale dice testualmente (p. 179) che "Nella sua escatologia trinitaria.....creò l'aggregato di simboli che governa l'autointerpretazione della moderna società politica sino ai nostri giorni": con ciò riferendosi al movimento triadico presente nella dottrina hegeliana, marxista, e in altre; più precisamente alla loro tensione verso la gestazione di una società futura perfetta; ma non soltanto. Un altro simbolo creato da Gioacchino sarebbe quello del Capo di questa nuova società, simbolo che si fonde con un terzo, quello del Profeta della società finale. La capacità di conoscere questo futuro con certezza, configura quindi una vera e propria Gnosi. L'intellettuale gnostico caratterizza la società moderna, e Gioacchino fu il primo della specie. Il quarto simbolo fu quello della fratellanza che caratterizza questa età finale.

Un caso caratteristico di questo Terzo Regno sarebbe lo Stato Nazista, che deriverebbe il proprio Gioachimismo dal movimento Anabattista rivoluzionario del XVI secolo (p. 180). Qui confesso la mia radicale incapacità di capire i nessi di Voegelin, a meno di non pensare che stia facendo un minestrone generale di tutto ciò che gli appare indigesto. Poiché ho trattato con un certo dettaglio sia Gioacchino, sia il movimento anabattista di Münster, ho un'enorme difficoltà a intravedere un loro rapporto con il Nazismo; intravedo viceversa il metodo di Voegelin che mi sembra decisamente improprio, per non dire scorretto, per condurre un'analisi storica. Egli infatti dapprima astrae da un evento storico (la profezia di Gioacchino sulla storia a venire) alcuni elementi che definisce "simboli"; ritiene poi di ritrovare quei "simboli" (il Terzo Regno, il Capo carismatico/Profeta, etc) in un evento storico posteriore di sette secoli e stabilisce che il secondo evento (il Nazismo) è conseguenza del primo (la Profezia di Gioacchino). Un'operazione simile può serenamente definirsi: mistificazione. È una mistificazione perché ignora la concretezza degli eventi, gli obiettivi in gioco, il carattere mistico della Profezia di Gioacchino, la ribellione degli Anabattisti contro la violenza del Vescovo (e i fatti economici in gioco) e la cupa mitologia totalitaria e razzista del Nazismo giunta al potere sull'onda di una crisi tremenda della Germania. Col "simbolo" i conti si possono far tornare a piacimento: la specificità è azzerata. Ancora una volta la "filosofia della storia" fa scomparire la storia con un gioco di prestigio, in questo caso anche goffo: e non rende un buon servizio neppure alla filosofia.

Intermediari tra l'Anabattismo e Hitler sarebbero stati inoltre Hegel e Schelling: tutto questo, naturalmente, è soltanto affermato. Voegelin va anche oltre: mette di mezzo Bisanzio, i Turchi, Napoleone, la Russia da Pietro il Grande a Carlo Marx, il tutto partendo da Agostino e in meno di tre pagine: difficile seguirlo.

Il discorso riprende più pacato al termine di p. 183. "Dall'esposizione dei simboli di Gioacchino e dalla rapida rassegna delle loro ultime varianti a dall'apocalisse politica della Terza Roma (*scil.*: ora è quella

moscovita, non più quella fascista) è chiaro che la nuova escatologia influisce sulla politica moderna" (p. 184). Inizia qui una nuova analisi del pensiero di Gioacchino a partire dalla tradizione del Millenarismo raccolta dal Cristianesimo, una riflessione che consente di aprire un nuovo spiraglio sul pensiero non già dell'Abate, ma di Voegelin.

Voegelin afferma giustamente che Gioacchino non perse la connessione col Cristianesimo; tuttavia egli tentò di immanentizzarne il significato nella storia, e questo fu il primo tentativo occidentale in tal senso. Ora, qui mi sembra patente che Voegelin veda nel Cristianesimo soltanto un messaggio di giustizia ultraterrena senza alcun riflesso nella storia, cioè nel comportamento e negli obiettivi sociali di coloro che ne recepiscono il messaggio. Al luogo debito (pp. 290-294, e in particolare a p. 293 a proposito della polemica antigioachimita di Tommaso) ho sottolineato come Gioacchino raccolga un aspetto essenziale del Cristianesimo, lo storicizzarsi del mondo divino. Questo aspetto fu ben presente nel primo Cristianesimo, in particolare in quelle frange che furono emarginate ed espulse. Dimenticare tutto ciò, vedere il Cristianesimo sin dall'origine con lo sguardo rivolto al termine del suo lungo processo di istituzionalizzazione, significa, tutto sommato, essere alquanto estranei al suo complesso significato storico, porsi sul piano di una preminenza dell'*ordine* che riporta -con una logica più greca che cristiana- il mondo *di qua* sotto la sfera di una politicissima Ananke, collocando *di là* un mondo separato dove tutto andrà per il meglio, evitando all'*ordine* il disturbo che ne verrebbe da indebite speranze. La religione viene così ricondotta a puro quietismo e la coscienza del credente viene scissa: tutto ciò ha poco a che vedere con il messaggio testamentario e col suo esempio.

Ciò nulla toglie alle *ragioni* della sua istituzionalizzazione, ma non si può ignorare la dialettica sempre esistita al suo interno e le scomode insorgenze che ne sono derivate, le cui radici sono interne allo stesso messaggio, non estranee: e ciò vale per lo stesso Gnosticismo e per il Profetismo e il Millenarismo dei Montanisti. La posizione di Voegelin, il modo in cui egli legge non soltanto gli eventi, ma le dottrine, mostra che il suo vero oggetto non è il Cristianesimo, ma l'ordine, inteso non come instabile esito storico e politico, ma come modello immobile. Voegelin resta ancorato al Razionalismo classico e alla sua logica, quella di un'ideologia del dominio trasferita all'interno di una religiosità non più viva, ma istituzionalizzata *al servizio dell'ordine (politico) del mondo*; e, per il resto, fatta di *sola fede* nella trascendenza. Con il risultato, non voluto ma inevitabile, di non disturbare inumane dittature.

"Dall'immanentizzazione di Gioacchino" prosegue Voegelin a p. 185, "nasce un problema teorico che non si presenta né nell'*antichità classica*, né nel *Cristianesimo ortodosso* (corsivi miei) cioè il problema di un *eidōs* nella storia". Questa frase non è soltanto la conferma di quanto ho appena sostenuto, cioè dei due soli parametri che guidano la ricerca di Voegelin, quindi dei suoi politici interessi; ma anche della poca attenzione che egli dedica al percorso che conduce al Cristianesimo, e che non ha nulla a che vedere con l'*antichità classica* (anzi, la smentisce). Anche perché, a chi, come lui, ha indagato le società antiche sin dagli Assiri, non può sfuggire che il problema di un "*eidōs* nella storia" non nasce con Gioacchino, ma con Zoroastro; da lì si ripercuote nel Giudaismo, agita il periodo intertestamentario e trova sbocco nel Cristianesimo, che, per sopravvivere e non disperdersi tra gruppuscoli e persecuzioni, troverà il modo di maneggiarlo *con juicio*: ciò che non potrà impedirne la periodica risorgera carsica.

Voegelin sembra inoltre dimenticare che all'avvento del Cristianesimo non è estranea la crisi dell'*antichità classica* e del suo Razionalismo, tant'è che mi sono permesso d'interpretare sin da *La Gnosi, etc.*, cit., il ripresentarsi di insorgenze "gnostiche" nella storia, non tanto come risultato di una presunta continuità conventicolare, quanto come conseguenza del perdurare in Occidente del Razionalismo classico come ideologia del dominio e del ripetersi delle sue crisi che si manifestano nei periodi di grande trasformazione, quando la società perde consolidati equilibri e si frammenta alla ricerca dei nuovi. *Che cosa sia il "suo" Cristianesimo*, Voegelin lo dice infatti subito dopo: l'uomo e l'umanità hanno ora un compimento, ma esso è *al di là della natura*.

Ora, a prescindere che questo è tutt'al più Tommaso nella sua polemica con Gioacchino dodici secoli dopo la venuta di Cristo, e che Tommaso non è comunque "il Cristianesimo" ma una sua lettura, ancorché autorevole, una cosa mi sembra singolare come prodotto dell'iniezione platonico-aristotelica. Abbandonare il mondo alla derelizione per rifugiarsi nel miraggio di un luminoso mondo di pienezza posto altrove, è semplicemente *gnostico*! I nemici dello Gnosticismo *in nome del Razionalismo classico*, una volta posti a confronto con la religiosità testamentaria ricadono facilmente nello Gnosticismo, che è precisamente il risultato di quella miscela indigesta. La Ragione, condotta alle conseguenze ultime, può soltanto contraddirsi, come già mostrarono gli Scettici; di queste contraddizioni è costellata la storia di un Occidente che non esce dal cerchio di gesso. Eppure, che la "verità" nasca *altrove* come *testimonianza*, lo intuiva assai bene il "politico" Aristotele quando citava Eraclito: è difficile opporsi alle passioni, perché per esse si è disposti a pagare con la vita (*Pol.*, 1315a). La realtà del politico è infinitamente lontana dagli specchi dei Principi, perché la politica, come sosteneva Spinoza, deve sempre tener conto delle passioni: *e delle loro ragioni*.

Anche la "Ragione" di Voegelin rassomiglia a un'incontenibile *passione* per l'ordine. Ciò che egli mette giustamente in luce (p. 187) è che il tentativo di costruire un *eidōs* della storia porta ad una falsa immanentizzazione dell'*éschaton*; ma ciò che egli non vede è che questa manifestazione di Razionalismo *subalterno* non è che l'atopia imposta dal Razionalismo egemone che ignora il ruolo dell'utopia nella storia; è una *falsa dialettica interna al Razionalismo*, il quale nasce come pensiero chiuso sull'immanenza; soltanto la

dialettica di storia e utopia costituisce la versione "laica" dell'unica dialettica reale, quella tra immanenza e trascendenza.

Perciò Voegelin condanna quella immanentizzazione in nome e per conto della propria professione di fede: la vera essenza del Cristianesimo è l'incertezza (ivi). Una volta posto l'errore nella mancata percezione di questa incertezza, gli è possibile porre nell'esperienza gnostica, la cui storia e la storia della sua trasmissione al Medioevo non gli è possibile nell'economia del testo (dunque la dà per scontata, mentre è una *vexata questio* nella quale ho più modestamente tentato di muovermi con cautela) l'inizio di una straordinaria galoppata. Da Gioacchino, egli corre attraverso "l'Umanesimo, l'Illuminismo, il Progressismo, il Liberalismo, il Positivismo e il Marxismo" (p. 189) con un pensiero *a latere* che unisce Marx e Hitler (ivi). Lo aveva però onestamente anticipato a p. 188: "The historical detail is not the present concern"; che, tradotto, significa: non mi preoccupa di riferirmi agli eventi reali, fastidio del quale Voegelin si è già liberato trasformando gli eventi in simboli.

La radicale generalizzazione gli torna comunque utile per togliere ogni dubbio ai lettori sulla digeribilità del suo *pot pourri*, assicurando che "I simboli intellettuali dei vari tipi di Gnostici (sic) sono frequentemente in conflitto tra loro, e i vari tipi di Gnostici (sic) si oppongono l'un l'altro" come i Liberali e i Marxisti (p. 189). In sostanza: tutto l'occidente è gnostico. Qui non si tratta più di una "ombra lunga" gettata dallo Gnosticismo sulla modernità: qui siamo tutti travolti da un inesplicabile movimento epocale fonte della crisi di un'intera civiltà, crisi che dura quindi da almeno mille, forse duemila anni.

La debolezza dell'argomentazione addita la forza della passione. L'impressione si conferma nella successiva p. 190: dopo un ricordo della iniziale "eresia" gnostica definita anticristiana, si vagabonda qua e là nei due millenni, notando che, ovviamente, l'eresia si è andata trasformando nell'odierno anticristianesimo, e che forse anche i movimenti medievali potrebbero essere anticristiani. Domande difficili si pongono, e perciò, dice Voegelin, "È meglio lasciar cadere tali domande e riconoscere l'essenza della modernità negli sviluppi dello Gnosticismo". Parole sue. Naturalmente, aggiunge (p. 191) non c'è stata soltanto una Gnosi cristiana, ma anche una giudaica e islamica; tuttavia il suo nucleo dottrinale è nell'Alto Medioevo, e non necessariamente essa condusse a una falsa interpretazione della storia come con Gioacchino. Voegelin rinvia a Ireneo per la comprensione dello Gnosticismo -come dire che in un processo la "verità" è appannaggio di un Pubblico Ministero espresso, per giunta, dalla parte avversa- e ritiene che l'espansione dell'occidente abbia avuto un ruolo nel conformare la dominante comprensione "gioachimita" della storia. La quale, a sua volta, fu messa in moto dallo "gnostico" Scoto Eriugena, che, con la sua opera e la traduzione di ps.Dionigi, esercitò "una continua influenza sulle sette gnostiche sotterranee, prima che venissero alla luce nel XII e XIII secolo" (corsivo mio). Questa la chiamerei cultura del sospetto, per evitare definizioni cliniche che non sono di mia competenza. Mi domando come uno studioso serio e un pensatore profondo, quale fu Strauss, potesse definire "towering" sulle altre, la lettura della storia occidentale fatta da Voegelin, con la quale, a merito di Strauss, si deve dire che egli non concordava.

La storia dell'occidente di Voegelin come storia dello Gnosticismo, offre a questa "eresia" almeno un merito, aver alimentato spiritualmente la corsa verso la civiltà materiale; così l'iniziale tensione verso la Salvezza è diventata una "apocalisse della civiltà", apocalisse sulla quale cade un'ombra: accanto all'espansione cresce il pericolo insito in questo progresso, e una civiltà può anche avanzare e declinare contemporaneamente, come quella occidentale dopo il Medioevo, ma non per sempre, perché c'è un limite. "Il limite è raggiunto quando una setta attivista portatrice della verità gnostica organizza la civiltà in impero da essa dominato. Il Totalitarismo, definito come dominio esistenziale degli attivisti gnostici, è la forma finale della civiltà progressista" (p. 195).

Un esempio della sua lettura della storia, Voegelin lo offre subito dopo in un capitolo dedicato al "caso dei Puritani", definito come "rivoluzione gnostica" (pp. 196-241). Il confronto con i Puritani è guidato dalla rilettura di ciò che scrisse il Reverendo Hooker, un prete anglicano noto per il suo adattamento del Tomismo alla religione anglicana, e che dei Puritani fu, ovviamente, acerrimo nemico.

La modernità viene subito definita come sviluppo dello Gnosticismo, un fenomeno che per Voegelin ha inizio nel IX secolo; ciò è tanto evidente "che non ha bisogno di ulteriori riflessioni" (p. 196): il suo pensiero va evidentemente a Scoto Eriugena, arruolato d'autorità nel variopinto corteo che giunge a Carlo Marx. Al termine di questo sviluppo lo Gnosticismo dominerà la nostra civiltà; anche la periodizzazione della storia in Medioevo ed Età Moderna è un suo prodotto culturale, si connette alla Terza Età e all'autopercezione degli Gnostici come rinnovatori del mondo. La Riforma fu intesa come "l'invasione vittoriosa delle istituzioni occidentali dai movimenti gnostici" (p. 197) e il miglior campo di studio è il Puritanesimo. Qui entra in scena il Reverendo Hooker.

La descrizione che Hooker offre dei Puritani molto simile a quella che Tertulliano e gli altri eresiologi dettero degli Gnostici; al riguardo credo di aver sottolineato più volte nel mio testo la ripetitività degli schemi con i quali gli eresiologi di tutti i tempi accusano i più diversi avversari, indizio di un'origine meramente letteraria delle accuse. Si tratta di schemi abusati applicati a fenomeni che sfuggono sul piano culturale, anche per la necessaria chiusura solidaristica che consente ai gruppi minoritari perseguitati di sopravvivere, ma che li rende poco comprensibili dall'esterno. Tornano così i luoghi comuni di sempre: nei Puritani è forte il ruolo delle donne, cioè di persone di debole intelletto, puramente emotive ma in grado di influenzare mariti, figli, amici e servitori; al vertice ci sono degli imbrogliatori, si praticano iniziazioni progressive che mettono in atto il lavaggio

del cervello. Certamente, si osserva, è difficile persuadere con la ragione gente simile: seguono esempi della loro impenetrabilità psicologica.

Voegelin sembra ben felice d'ingoiare l'esca porta dal Reverendo, e afferma: la descrizione dei Puritani è proprio quella degli Gnostici! Emerge a questo punto il nome di Calvino come colui che formula la nuova dottrina in termini scritturali, garante del vero che azzera tutte le precedenti interpretazioni della Scrittura. Questo è il giudizio di Voegelin (p. 201) che va riportato letteralmente perché apre un ampio squarcio non su Calvino o sul Corano, ma su Voegelin stesso: "Per la definizione di questo genere di letteratura gnostica (*scil.*: quella prodotta da Calvino) è necessario un termine tecnico; poiché lo studio del fenomeno gnostico è troppo recente per averne sviluppato uno, per ora può essere usato il termine arabo Corano. Così, il lavoro di Calvino può essere definito il primo Corano gnostico deliberatamente creato. Un uomo che può scrivere un tale Corano, che può rompere con la tradizione intellettuale dell'umanità perché crede che con lui inizi una nuova umanità e un mondo nuovo, deve trovarsi in un particolare stato *pneumopatologico*" (corsivo mio).

Potrei commentare a lungo queste frasi, ma credo si commentino da sole. Questa non è critica filosofica o lettura storica, è pamphlettistica da trivio che chiama in causa anche un significativo rapporto con l'Islam al semplice livello d'informazione. Altri "Corani" sono le opere di ps.Dionigi, di Scoto, e l'*Encyclopédie* di Diderot; l'opera di Comte e quella di Carlo Marx con la sua "Patristica" leninista-stalinista. Poiché l'arabo *qur'ân* significa innocentemente soltanto "recitazione", debbo quindi pensare che l'uso di questa parola a mo' di bastone debba sottintendere un suo uso puramente spregiativo.

Il Puritanesimo fu dunque un movimento anticristiano accuratamente camuffato (p. 200) un "Corano gnostico" dato per nutrimento ai fedeli (p. 202). Questa chiusura al pensiero altrui che impone alcune letture vietandone altre, crea il paragone con il moderno totalitarismo gnostico, cioè il comunismo sovietico, e si rivela nella critica dei Calvinisti a Hooker, accusato di porre a proprio fondamento Aristotele, nemico della fede e delle Scritture.

Io penso che Voegelin dovrebbe aver presente il fondamento di quest'ultima critica, un discorso serio e non nuovo nelle religioni rivelate; quanto all'insistenza nella costruzione di una "Storia dello Gnosticismo" che giunge continuamente al binario morto del Marxismo, debbo pensare alla strumentalizzazione di una mal digerita lezione di Jonas. Sembra che Voegelin abbia trovato nello "Gnosticismo" la chiave magica per aprire la porta di una storia che lo terrorizza; e c'è da chiedersi se ci stiamo occupando di un "filosofo della storia" (specie comunque pericolosa) o di un puro ideologo *d'antan*.

Infatti una nota di Hooker citata subito dopo, nella quale il Reverendo cita a sua volta Averroè, mostra che siamo nell'ambito del suddetto discorso serio e non nuovo, che è altra cosa dall'incubo gnostico-marxista di Voegelin; il quale ritiene tuttavia poco congruo il richiamo alla filosofia islamica e alla soluzione di Averroè, perché "i Puritani non erano gli oppositori in un dibattito teorico, ma rivoluzionari gnostici" (p. 204); "la propaganda gnostica è azione politica e non -forse- una ricerca di verità nel senso teorico" (ivi). Dunque per Voegelin è forse inutile riflettere, è necessario combattere; la deduzione è mia ma è autorizzata da quanto Voegelin conclude a p. 205: "Un governo democratico, si suppone, non è tenuto a diventare complice del proprio rovesciamento permettendo ai movimenti gnostici di crescere prodigiosamente sotto lo scudo di un'interpretazione fangosa dei diritti civili" come sembra stesse avvenendo secondo lui.

Prima di proseguire l'esame del testo di Voegelin vorrei però fermarmi a sottolineare un'altra delle sue disinvolture, del genere di quelle che trasformano secoli di eventi storici in dettagli sui quali è inutile soffermarsi, tanto le cose son chiare.

Voegelin dà dello Gnostico a Calvino. Ecco come Tertulliano descrive gli Gnostici (*De praescr. haeret.*, XLI):

"Non ometterò la descrizione del loro stesso rapporto tra eretici, quanto sia futile, terreno, umano; senza gravità, senza autorevolezza, senza disciplina, conformemente alla fede che lo contraddistingue. In primo luogo è incerto chi sia un catecumeno e chi un fedele: senza distinzione entrano, senza distinzione ascoltano, senza distinzione pregano; anche i pagani, se vi giungono per caso, getteranno ciò ch'è santo ai cani, e ai porci le perle, ancorché non vere. Ritengono che la semplicità sia lo svilimento dell'istruzione, e la nostra sollecitudine verso di essa la chiamano arruffianamento; la pace anche sconvolgono dovunque, in relazione ad ogni cosa. Nulla anzi interessa loro, benché usino argomentazioni contrastanti, purché si accordino nell'abbattimento dell'unica verità. Tutti vanno superbi, tutti offrono conoscenza. I catecumeni sono perfetti prima di essere istruiti. E le stesse donne eretiche, quanto sono sfacciate, esse che osano insegnare, disputare, compiere esorcismi, promettere guarigioni, fors'anche battezzare. Le loro ordinazioni sono avventate, insignificanti, incostanti: ora vi assegnano dei neofiti, ora persone immerse nella vita profana, ora apostati della nostra fede, onde attrarli con la vanagloria, perché non possono (farlo) con la verità. In nessun luogo si hanno più facilmente dei vantaggi come nell'accampamento dei ribelli, ove è merito lo stesso essere là. E così oggi è Vescovo l'uno, domani un altro; oggi è Diacono uno che domani sarà Lettore, oggi è Presbitero uno che domani sarà laico: infatti anche ai laici addossano compiti sacerdotali".

Ometto, perché note, le accuse di immoralità da parte di Ireneo e Epifanio; ed ecco come Calvino descrive quei Libertini, cioè gli eredi di quel Libero Spirito nei quali Voegelin non avrebbe problemi a riconoscere gli Gnostici (*Contre les Libertins*, cit. in *Bibl.* a p. 724):

Cap. I: Quanto alla dottrina.....(per il resto) la prendono dai Valentiniani, dai Cerdoniti o dai Manichei, che hanno turbato la Chiesa millequattrocento anni or sono.....

Cap. III: Titolo: *Della somiglianza che c'è tra i Libertini e molti eretici antichi*. Nel testo si citano: Cerdone, Marcione, gli Gnostici, i Borboriti, i Valentiniani, Apelle, i Manichei; "essi non fanno che resuscitare queste vecchie eresie". Segue la citazione dei Priscillianisti.

Cap. IV: dopo aver fatto i nomi dei Libertini, tra i quali Pocque e Quintin, dice: "ciò che ha trasformato Quintin e i suoi compagni da sarti in dottori, è che essi amavano essere ben nutriti a proprio agio, e non c'era modo di convincerli a lavorare"

Cap. V: "Se si guarda da vicino, si vedrà che ci sono stati due vizi che sono stati causa del far cadere tanta gente in questo errore. Gli uni amano darsi a una folle curiosità applicando il proprio spirito a questioni vane e superflue, invece di cercare argomenti di edificazione; e non contentandosi della semplicità delle Scritture volteggiano nell'aria di speculazioni frivole, o per soddisfare il proprio folle desiderio, o per mostrarsi sottili e di alta intelligenza. Gli altri, avendo avuto qualche iniziazione alla pura dottrina del Vangelo, ne avevano abusato come di una scienza profana, ma anche per allentare le briglie a una licenza carnale e condurre vita dissoluta.....desideravano trovare (*scil.*: nel Vangelo) qualche pretesto per abbandonarsi a ogni turpitudine. E, di fatto, tutti i discepoli di questa setta sono compresi in queste due specie: vale a dire sono dei fantastici che non pensano che ad agitare questioni stravaganti e hanno piacere di dilettersi in cose inutili; oppure sono dei profani stanchi di portare il giogo di Cristo e hanno cercato di addormentare le proprie coscienze al riguardo, al fine di servire Satana senza rimorso né scrupolo".

Cap. VII: "i Quintinisti hanno un linguaggio selvaggio.....non che non usino le parole comuni anche agli altri, ma ne svisano talmente il significato che non si sa mai quale sia il soggetto dell'argomento del quale parlano, né ciò che vogliono affermare o negare"

Cap. IX: Dice che seguono "i loro predecessori Priscillianisti" nel deformare con allegorie il senso delle Scritture

Cap. XXI: (sono trascorse pagine e pagine di insulti) "Abbiamo già visto come questi disgraziati profanano il matrimonio, mescolando gli uomini e le donne come le bestie, secondo l'estro della concupiscenza. E come, sotto il nome di matrimonio spirituale, colorino questa brutale polluzione, chiamando moto spirituale l'impeto furioso che pulsa e infiamma l'uomo come un toro, e la donna come una cagna in calore"

Il testo complessivo è lunghissimo, ma il senso è chiaro come lo è lo sguardo a Tertulliano e agli altri eresiologi del II-IV secolo. Ora, a prescindere dal fatto che non necessariamente lo Gnosticismo si identifica con l'intolleranza -questa è una personale idea di Voegelin- anche ammesso che così fosse, ciò non significa che tutti gli intolleranti siano Gnostici. Tertulliano e Calvino furono sicuramente intolleranti, ma altrettanto sicuramente furono nemici degli Gnostici. Definire gnostico Calvino non è neppure una follia, è semplicemente una sciocchezza: oppure è ignoranza totale dello Gnosticismo. Voegelin non si fa prendere sul serio, perché la sua idea dello Gnosticismo dimostra reale ignoranza dello Gnosticismo stesso, un appellativo da lui conferito a tutti i gruppi radicali di qualunque estrazione e di qualunque origine, religiosa o politica, di tutti i tempi. In altri termini: *una parola vuota o un curioso neologismo; oppure uno "stratagemma polit(olog)ico"*.

Voegelin prosegue comunque per molte pagine con proprie considerazioni, dalle quali colgo l'affermazione sconcertante (p. 210) che la concezione gnostica di due mondi in conflitto generò le due guerre mondiali del XX secolo; e un attacco a Hobbes, la cui dottrina egli legge nell'ottica di un rinnovato Cesaropapismo bizantino.

L'ultimo capitolo del testo di Voegelin s'intitola *La fine della modernità*. I movimenti gnostici, scrive Voegelin (p. 221) volevano soppiantare la verità, e, non soddisfatti di riempire il vuoto della teologia civile, volevano abolire il Cristianesimo. Chi si occupa di eventi e non di simboli, mi permetto di osservare, difficilmente troverà traccia di simili movimenti in quei gruppuscoli emarginati; ma Voegelin ha una storia tutta sua da raccontare, tant'è che subito dopo aggiunge che dovunque quei movimenti si diffusero, distrussero la verità, e il Cristianesimo andò in rovina. Poiché non parla però, almeno per una volta, di Marxismo, Leninismo, o altri suoi "ismi", è difficile capire di che cosa parli: nella storia dello Gnosticismo (quello vero, non quello fantastico) v'è traccia soltanto di gruppuscoli dispersi e talvolta martirizzati. Voegelin però ne deduce l'esistenza di cicli storici giganteschi che coinvolgono intere civiltà: la moderna civiltà gnostica è il nostro "ramo discendente" (ivi).

L'onda gnostica non è tuttavia esaurita: "nella variante marxista" (p. 222) si espande in Asia, mentre altre varianti dello Gnosticismo, come "il Progressismo, il Positivismo e lo Scientismo" penetrano nei paesi arretrati come forma di occidentalizzazione. "Westoxification, Ġarbzadeghî" avrebbe detto Jamal al-Ahmal, ed in effetti, al di là del suo incubo gnostico, Voegelin riesce a cogliere, sia pure a modo suo, il punto ove zoppica l'Occidente, la sua *ideologia*: l'immanentizzazione dell'*éschaton* che impone un *télos* alla storia (p. 223). Lo si vede ancor meglio nelle pagine successive, nei quali mette in luce il carattere atopico dei tentativi di sovvertire l'ordine sociale e la sua etica; salvo il fatto che in lui sembra non vi sia posto neppure per quella diversa cosa che è l'utopia. Comunque il suo obiettivo polemico, i suoi "Gnostici", sono i pacifisti con la loro fiducia in operazioni magiche fatte di parole, e il loro mondo dei sogni, capaci soltanto di precipitare il mondo nella guerra.

Colpa degli Gnostici se i Bolscevici sono giunti sull'Elba e la Cina è diventata comunista. Naturalmente non si parla degli Gnostici marxisti, ma degli Gnostici dell'Occidente. Sinceramente è difficile seguirlo, però è certo che una cosa gli è chiara, l'impreparazione culturale del Razionalismo subalterno del quale sono portatori i movimenti ispirati alla cultura della marginalità. Letta nel 2009, questa visione del 1952 può sembrare anche lungimirante, con quel che accadde dopo il '68; in realtà essa prende corpo in un contesto discorsivo troppo generico e genericamente fuori bersaglio, per poter assumere la lucidità di una profezia. Fattori di crisi vanno ricercati nell'*hic et nunc*, ancorché con lo sguardo al retroterra culturale che può illuminarne la genesi; non possono essere ricondotti a una fantastica storia di un eterogeneo e incircoscivibile fenomeno unico, battezzato "Gnosticismo".

Esemplare il caso della "preistoria" della seconda Guerra Mondiale, nella quale l'inadeguata e vile reazione delle potenze occidentali all'ascesa del Nazismo fu, per Voegelin, un fenomeno.....gnostico! Chi legge, ha difficoltà a trovare un filo conduttore.

Voegelin però precisa che la sua è una "esposizione dei danni dello Gnosticismo come teologia civile dell'occidente" (p. 229) e che lo Gnosticismo si divide in due rami, quello idealistico e progressista della società occidentale e quello attivista degli imperi totalitari (ivi). Egli deve usare evidentemente continui stratagemmi, sempre meno credibili, per evitare lo stallo cui l'ha portato la svista iniziale, svista che risiede evidentemente nella sua ignoranza dello Gnosticismo reale e nella pretesa di far la storia con i "simboli", ma alla quale potrebbe aver anche contribuito, per il mancato possesso degli strumenti critici, il modo in cui egli intese la lezione dei suoi mentori. Va detto infatti che, sia pure con intuizioni del tutto diverse, e sia pure con l'occhio attento alla realtà storica, tanto Jonas quanto Quispel tesero a fare dello Gnosticismo il risultato di un atteggiamento umano perenne; Jonas in particolare definì "gnostico" Heidegger e operò una connessione tra l'atteggiamento gnostico, il Marxismo e il Nazismo.

Al riguardo vorrei precisare ancora una volta che, quando ricordo la presenza di un'ombra lunga dello Gnosticismo sulla modernità, io faccio riferimento al problema che fu sollevato *per la prima volta* dallo Gnosticismo (quello del II-III secolo) al cospetto del messaggio cristiano calato nel mondo classico greco-romano: *l'insufficienza della Ragione razionalista a dar conto della problematicità dell'esistenza*, una insufficienza che illumina ancor oggi l'incompatibilità del malessere esistenziale esperito in *questa* società, con il suo *ideologico autoritratto di sbocco razionale e progressivo della storia*. Come nello Gnosticismo, il vero malessere, non è però il malessere esistenziale in sé, *ma l'incompatibilità di esso con l'ideologia razionalista della società*. Il male dell'esistenza, per gli Gnostici, era infatti l'indistinguibile mescolanza del Bene e del Male in questo mondo, esattamente ciò che il Razionalismo rifiuta in via di principio, e che nega in quanto ideologia del dominio. Questo malessere emerge alla luce dell'evidenza nei grandi processi di trasformazione della società, allorché diviene impossibile riconoscersi nel suo fondamento, in una Ragione che ignora *le ragioni*. Lo Gnosticismo fu la prima opposizione dottrinalmente strutturata a quel fondamento ideologico; con il XX secolo la società occidentale, razionalista e borghese del XIX, ha iniziato la propria crisi; di qui l'ombra lunga di problemi irrisolti che non è continuità dottrinale sotterranea, è la risposta ricorrente alle immutabili strutture razionaliste dell'ideologia egemone dell'Occidente. Su questo punto Strauss, al di là della sua improponibile restaurazione platonica, è ben più lucido e corrosivo di Voegelin nei confronti del dominante Razionalismo scientifico.

Per questa ragione riesce ad essere credibile anche Voegelin quando si scaglia (pp. 229-230) contro un subcultura post-illuminista che vede nel Comunismo la realizzazione del Cristianesimo ("insignificanti Paracleti nei quali si agita lo Spirito, che sentono il dovere di rivestire un ruolo pubblico e di essere maestri dell'umanità"); ma evidentemente lo è un po' per caso, perché condannando tutto, qualche volta s'indovina. Il problema di Voegelin ha tuttavia qualche analogia con quello di Strauss, perché la condanna del Razionalismo scientifico come origine dell'*impasse* odierna, viene condotta in nome del Razionalismo classico senza scorgerne la continuità nel problema dell'*epistème*. In Voegelin in particolare, che si è attestato sullo Gnosticismo come avversione al Razionalismo classico, ciò ha potuto contribuire a far balenare l'incubo di una sovversione ininterrotta generata da quell'eresia, vista come un mare di fango che si divide in mille rivoli lungo venti secoli di storia, e scende a sommergere la civiltà dell'ordine. Trasferita la storia degli eventi nelle peregrinazioni di un "simbolo", lo Gnosticismo di Voegelin non è più un fatto storico, ma un Male metafisico che incombe nella storia, è tutto ciò che si oppone in qualunque modo all'ordine del Razionalismo. Tutto ciò è ben poco razionale, è una smodata *passione* per l'ordine.

Voegelin traccia così una sorta di "fisiologia dello Gnosticismo" diviso in destra e sinistra, in correnti interattive a sfondo teleologico, assiologico e attivistico (p. 231) nelle società moderne e pre-moderne; la loro linea di partenza resta l'Alto Medioevo e giunge ad esiti radicali nel presente, costituiti dal Nazismo e dal Comunismo sovietico (p. 232). Questa è indubbiamente una estremizzazione della lezione di Jonas. Dinanzi a simili pericoli l'occidente è in crisi per debolezza interna; "Hobbes tentò di affrontare il pericolo elaborando una teologia civile" (p. 233) dal che si evince che anche il Cesaropapismo potrebbe costituire un argine. Infatti Voegelin, nelle pagine seguenti, prende così a cuore questo tentativo di Hobbes, senza preoccuparsi della metafisica materialista che lo sostiene, cosicché viene da domandarsi se il "Cristianesimo" di Voegelin sia vera religiosità o la maschera di un conservatorismo borghese. Anche perché, per lui, l'essenza del Cristianesimo è il dubbio, mentre egli non sembra mai avere dubbi sulle proprie avventurose affermazioni.

Nelle ultime quattro pagine del suo saggio, Voegelin riepiloga la storia dell'occidente da Gioacchino alla Rivoluzione Americana, ma penso che quanto detto sinora sul saggio stesso sia sufficiente, e perciò sorvolo.

Seguono altri due saggi, il primo dei quali s'intitola *Science, Politics and Gnosticism*. La Prefazione all'edizione americana dei due saggi si apre così (p. 247): "Quanto più veniamo a conoscere circa la Gnosi dell'antichità, tanto più diviene certo che i moderni movimenti di pensiero, quali il Progressismo, il Positivismo, l'Hegelismo e il Marxismo, siano varianti dello Gnosticismo" e cita a sostegno l'opera di Jonas. Il traguardo della Gnosi sia antica che moderna, dice, è la morte di Dio: ciò che mi sembra il frutto distratto dell'enfasi, perché lo Gnosticismo non uccise, se mai duplicò, la figura di Dio. Purtroppo, prosegue, non è facile combattere lo Gnosticismo, perché la conoscenza filosofica necessaria è stata distrutta nel clima intellettuale prevalente, motivo per il quale si tenta di lottare contro lo Gnosticismo usando il suo stesso linguaggio.

Il saggio citato si apre viceversa con la citazione della famosa opera di Ch. Baur, *Die christliche Gnosis* (cit. in Bibl. a p. 746) e prende di petto il filone, esaminato da Baur, che va dalla teosofia di Böhme alla filosofia della natura di Schelling, alla dottrina della fede di Schleiermacher, alla filosofia della religione di Hegel. La ricerca di Baur, dice Voegelin, non rappresenta un fenomeno isolato, perché già da un secolo ci si occupava di eresie e di Gnosticismo. Voegelin cita al riguardo varie opere uscite tra la metà del XVIII secolo e i primi decenni del XIX; peccato dimentichi di citare l'opera di Gottfried Arnold, dalla quale avrebbe potuto trarre qualche spunto. Peccato anche che non noti la nascita del filone nello Spiritualismo riformato del XVI secolo, con Sebastian Frank.

Fu questo, dice Voegelin, l'inizio di un fenomeno massiccio; e questo gli offre l'occasione per volare in poche righe a Lenin, Bakunin e Sorel (p. 252). Ora, ciò che è più interessante, è l'apprendimento delle fonti alle quali si richiama Voegelin, perché tra esse si ritrova il Taubes della *Abendländische Eschatologie*, del quale ho detto quel che penso alle pp. 680-684, e il Normann Cohn de *I fanatici dell'Apocalisse*, cioè il testo forse il più inaccettabile scritto sui movimenti "gnostici". Un testo che si ammanta di "storicità" per aver semplicemente riportato i documenti d'accusa degli eresiologi inquisitori, come se essi da soli potessero stabilire la "storia" (cfr. *supra* la p. 160 e le relative note 89, 90, 91). Un testo che esce malconco dalla ricostruzione degli eventi, rivelandosi fallimentare, inutile e fazioso: ma che, come notavo già allora, nella sua volgarizzazione delle tesi di Jonas, fu in grado di influenzare autori tra i quali Voegelin, pronti ad assumere acriticamente le sue affermazioni.

Segue un *abregé* di storia dello Gnosticismo che dalla Mesopotamia giunge alla *Geworfenheit* di Heidegger. Secondo Voegelin, in questo percorso la fede nel Dio buono (il Padre) degli Gnostici, viene sostituita dalla libertà di una vita pienamente umana, raggiunta al termine di una dialettica dell'alienazione generata dalla proprietà privata e dalla fede in Dio. Altra possibile via di fuga è costituita dalla volontà di natura (*Die Wille zur Macht?*) che trasforma l'uomo in superuomo.

Contrariamente al giudizio sul mondo dato dagli Gnostici, l'analisi platonico-aristotelica mostra, secondo Voegelin, che c'è un ordine dell'essere attingibile dal sapere al di là di ogni opinione. Il fatto decisivo nello stabilire una *epistème* politica, fu la constatazione filosofica che il livello dell'essere riconoscibile nel mondo è sormontato da una fonte trascendente dell'ordine e dello stesso essere (pp. 258-259). Segue perciò un'esaltazione della moderazione e dell'equilibrio di Platone, che mostrerebbe la capacità delle sue scienza politica di andare oltre l'opinione, la quale non tanto è falsa, quanto è espressione di disordine morale; onde l'analisi platonica è una sorta di "terapia dell'ordine", alla quale però la società oppone resistenza (p. 260). Questa resistenza si fa pericolosa quando la *dóxa* si spaccia per filosofia, che però in Grecia non venne meno. Le cose sono cambiate da quando il Cristianesimo contrappose la Rivelazione alla Ragione, rendendo difficile la filosofia, e il paradigma platonico-aristotelico non più adeguato ai nostri tempi. Tuttavia la posizione della scienza politica non per questo è mutata: il problema resta sempre quello di un'*epistème* politica, e il prerequisito dell'analisi è la percezione dell'esistenza di un ordine e la sua origine nella trascendenza (pp. 260-261). Con questo percorso aggirante, Voegelin si pone in una collocazione sostanzialmente tomistica, e comunque nella convinzione cristiana discussa da Strauss, di una legge di natura razionalmente accessibile. Siamo cioè in quell'armonizzazione di filosofia e Rivelazione che Strauss critica.

L'equivocità della parola "natura" è entrata già nel nostro discorso; qui però Voegelin vuol sgombrare il campo mostrando, nell'analisi di un testo di Marx, come essa possa essere usata in modo deviante. Nell'analisi del materialismo storico, essa è infatti usata in poche pagine da Marx in tre significati diversi: come essere che tutto include, come realtà opposta all'uomo, e come essenza dell'uomo. In tal modo egli costruisce una dialettica dell'essere che elude il problema della trascendenza rendendolo improponibile; in ciò egli si pone in parallelo al positivismo di Comte, rivolgendosi alle leggi sociali senza porsi la domanda sulla natura e il destino dell'uomo, anzi, dichiarandola improponibile. Voegelin ritiene che questa domanda, estranea all'uomo socialista, sia stata sbarrata anche dalle menti delle S.S. (pp. 262-264).

Ora, qui Voegelin pone certamente un problema rilevante, non dissimile, ancorché in una logica completamente diversa, da quello di Strauss circa la vivibilità, e per ciò stesso, anche la sopravvivenza, di una società che non risponda a quelli che usualmente son detti "valori etici": i quali non possono fondarsi su un *individuo autoreferenziale*.

Inizia qui una critica a Nietzsche e a Hegel che è, analogamente a Strauss, una critica ai nefasti esiti della cultura germanica del XIX secolo. Egli riconosce in Nietzsche, come in Marx, una truffa intellettuale (intellectual swindle, p. 267) che è caratteristica del pensatore gnostico. Si tratta di pensatori animati da una

libido dominandi (ivi) nei quali l'inganno si fa autoinganno, persistenza nell'errore la cui sola motivazione è la ribellione a Dio (pp. 267-268). Da qui Voegelin parte alla rievocazione del mito di Prometeo, che egli ritrova nell'alchimia di Zosimo e nell'inversione di valori presente nei miti gnostici, che notoriamente esaltano il serpente e Caino (pp. 268-271). Ora, si domanda Voegelin, qual'è il rapporto tra la ribellione prometeica e la soppressione degli interrogativi? All'origine c'è Hegel che vuole abolire l'amore per il sapere reale (p. 272, citando dalla *Fenomenologia dello Spirito*). Come giunge a ciò? Qui va dato atto a Voegelin di aver colto nel segno con Hegel: "gli Gnostici tedeschi in particolare, amano giocare con il linguaggio e nascondere il loro non-pensiero in giochi di parole" (p. 273). Aggiungerei che, con le parole, Hegel ha tentato di incartare il mondo; quanto al suo "Gnosticismo", non c'è dubbio che in Hegel sia presente l'eredità gioachimita, come non c'è dubbio che esista una Gnosi romantica frutto dell'eredità alchemica e teosofica (cfr. *La Gnosi romantica e L'utopia alchemica e la nascita del sentimento romantico della natura*, cit. in Bibl. a p. 747) ma di questa Gnosi l'Idealismo hegeliano operò il tradimento. Dei modi e del perché di questo ho già parlato e non vi torno sopra: essi si condensano in quella razionalistica risoluzione della dialettica in *Aufhebung*, che contrasta con il *pólemos* sempre aperto della dialettica romantica e con l'infinità dell'*opus* alchemico.

Se poi vogliamo accostarci realmente alla temperie gnostica, alle *ragioni* degli Gnostici, e non arrestarci a presunte similitudini esteriori, si dovrà constatare che le *ragioni* di Hegel, la sua filosofia, i suoi obbiettivi "ministeriali" sui quali ironizzava Schopenhauer (per non dire della sua rivelatoria lettera a Niethammer) si pongono in totale opposizione alla tensione gnostica verso un mondo *diverso da questo*. In questo mondo Hegel stava benissimo, riusciva persino a vedere lo Spirito della Storia a Cavallo (anche il nostro cavallo merita la maiuscola, con quel che si portava in groppa).

Voegelin prosegue e termina l'analisi della filosofia "gnostica" tedesca con riferimento ad Heidegger, immancabile dopo la prima denuncia di Jonas, e usa quindi il termine "parusiasmo" e "pensatori parusiastici" per coloro che attendono un tempo di pienezza; questo gli sembra un termine più adatto al presente rispetto al Chiliasmo che percorre il Medioevo; "oggi esso è divenuto un potere mondiale" (p. 277).

Voegelin scriveva al tempo dell'impero sovietico, che certamente fu un potere mondiale -ammesso che fosse gnostico. Per il resto, l'impero del "parusiasmo" ha conosciuto una certa gloria nell'editoria e nelle intelligenze. È possibile quindi che Voegelin volesse alludere ai paesi comunisti di allora, dove però l'attesa "parusiastica" del sol dell'avvenire stava già tramontando in delusione, come tutte le attese di questo genere. Con tutto ciò gli "Gnostici" hanno poco a che vedere, con la loro specificità storica e dottrinale che rinvia a un tempo e a un luogo.

Come notavo nell'App. alla V ed., sembra più opportuno chiamare in causa un mito di origine certamente religiosa che riguardò in origine i tre monoteismi oltre allo Zoroastrismo, sua patria d'origine, ma da secoli divenuto una componente culturale diffusa anche nel mondo secolarizzato dopo aver perduto i connotati iniziali. Si tratta del mito di un mondo "di giustizia" largamente diffuso nella cultura della marginalità estranea all'esperienza del potere. Un mito che può alimentare l'utopia e con essa le atopie, ma che nel concreto può risolversi soltanto in una tensione a un cambiamento dello *ius* che riconosca il cambiamento della società. Quanto alla *iustitia*, essa resta una prospettiva tanto illusoria quanto illusoria, se non altro perché ciascuno può configurarla come crede in rapporto al proprio *Erlebnis*. Questo mito della "giustizia" però, che da religioso si è fatto ormai culturale, si è andato conseguentemente espandendo anche fuori dalla propria area di gestazione, e caratterizza la tensione di tutto il mondo moderno, un fatto "nuovo" del quale siamo debitori al messaggio testamentario.

Appare quindi poco sensato scagliare anatemi contro gli "Gnostici" col risultato di inventare storie fantastiche, mentre sembra più significativo mettere in guardia contro le atopie, che, per la loro configurazione di "razionalismo subalterno", si risolvono in un immaginato capovolgimento delle norme sociali che lascia intatta la logica razionalistica del dominio, salvo inasprirne la prassi che deve imporsi *contro* la realtà dell'uomo per farlo divenire ciò che *dovrebbe* essere nei geometrici schemi di un'astratta Ragione. L'ideologia del dominio è infatti tutta nello schema del pensiero razionalista che definisce Ragione le proprie ragioni; e nella verità "una" dell'*epistème* che non accetta la verità testimoniata riferita all'*Erlebnis*.

L'ultimo capitolo del saggio di Voegelin è dedicato allo "assassinio di Dio" (*The Murder of God*) e si riferisce, come è evidente, al pensiero di Nietzsche e di Hegel. Non mi sembra necessario tornare sui noti percorsi del primo, la vicenda è nota e la scoperta che la figura di Dio possa rappresentare la proiezione mitica dell'uomo "perfetto", non mi sembra di per sé deicidio: può trasformare Dio nell'Utopia *tout court*, ma non gli toglie il posto come polo di riferimento dell'umano (quanto al pazzo che gridava "Dio è morto", meglio arrestarsi dinnanzi alla tanta esegesi). Il "mondo dietro il mondo" e la fede come fede nella grammatica riguardano poi la storia buffa di una ontologia, nata su un bisticcio e divenuta madre della metafisica, una vicenda già mandata in scena al tempo dei Greci ma poi censurata. Voegelin attribuisce tuttavia il "deicidio" allo "Gnosticismo parusiastico" (p. 282) che sogna la nascita del superuomo (pp. 282-284). Marx, secondo lui, è molto vicino a Nietzsche e dipende da Hegel, la cui *Fenomenologia dello Spirito* è il *magnum opus* dell'assassinio di Dio (p. 286).

Ora, in tutto questo discorso gli elementi fondanti della critica a Nietzsche e Hegel sono due. Il primo è il mito dell'onnipotenza prometeica, che tuttavia, nelle sue forme moderne, non mi sembra essenzialmente di origine gnostica, anche se appare in modo evidente in molta speculazione alchemica. Esso mi sembra piuttosto

legato al mito della scienza e della tecnica come strumento di dominio su una natura intesa come alterità opposta all'uomo, opacità da illuminare e assoggettare. Diversamente dalla tecnica, l'alchimia prescriveva di *assecondare* la natura al fine di condurla alla sua stessa perfezione, e partiva dall'ipotesi di un reciproco rispecchiamento tra la natura e l'uomo, onde la perfezione dell'una e dell'altro costituivano un fenomeno simultaneo, reciproco e speculare. La stessa secolarizzazione e desacralizzazione del mondo (che Voegelin chiama: immanentizzazione) nasce con l'identificazione della "verità" con il dato "scientifico" e con la negazione della metafisica, un processo che si conclude con Kant ma che ha origine già in Cartesio; si tratta di un lungo percorso che caratterizza la modernità e che ha ben poco a che vedere con lo Gnosticismo.

Questo fenomeno deicida della immanentizzazione costituisce il secondo elemento di critica di Voegelin, e si tratta di una critica rivolta a Hegel. È noto infatti che l'operazione hegeliana consistette nel trascinare l'Assoluto in terra per incarnarlo in una "Storia" che da quel momento assunse la maiuscola, e divenne un macigno calato dal potere (tanto sociale quanto accademico) sulle spalle dei sudditi. In nome della "Storia" si giustificò quindi il proseguimento ad oltranza di *trends*, il dubbio sui quali diveniva perciò "antistorico" e veniva ricacciato nel Nulla. Caratteristica di tutti i razionalismi, di quello classico come di quello scientifico, è infatti collocare nel Nulla ontologico dell'opinione tutto ciò che nega o smentisce il modello veritativo, cioè la vita. Hegel, in questo, non è quindi diverso da Platone o dalla cultura scienziata in ciò che concerne *l'obbiettivo*, anche se diverso è, ovviamente, il suo pensiero: tutti concorrono alla definizione della verità come *Una e teorica*, cioè frutto di contemplazione, traguardabile: non come eterno sbocciare, costruzione, testimonianza. Nulla di più lontano da loro di una verità ri-velata nel discorso, nel linguaggio e nel suo non-detto.

Ersatz Religion. The Gnostic Mass Movements of our Time è il titolo del secondo saggio col quale si chiude il quinto volume dei *Collected Works* di Voegelin, dedicato alla polemica antignostica intesa come critica della modernità.

"Movimenti gnostici di massa", dice Voegelin, è termine di uso non comune, di significato non facilmente definibile in anticipo, e che perciò merita un processo di analisi per essere enucleato (p. 295). Per prima cosa egli ne dà dunque un elenco: movimenti gnostici sono "il Progressismo, il Marxismo, la Psicanalisi, il Comunismo, il Fascismo e il Nazismo" (ivi). Se non ci fossimo abituati alla *Wunderkammer* di Voegelin, ci sarebbe di che restare interdetti per l'eterogeneità della raccolta. Non tutti, precisa, sono però di massa. I movimenti di massa non sono tuttavia fenomeni autonomi, perché la differenza tra le masse e le *élites* intellettuali, non è poi così grande come si ritiene convenzionalmente: nella realtà sociale intellettuali e masse si fondono, e possono dare origine a movimenti politici di massa, pur avendo tutti trovato nascita in ristretti gruppi di intellettuali.

Quanto allo Gnosticismo, esso fu un movimento religioso dell'antichità che fu a lungo ritenuto un'eresia del Cristianesimo. La continuità storica dello Gnosticismo dall'antichità a oggi, dice poi Voegelin a p. 277, attraverso il Medioevo, il Rinascimento e la Riforma, è sufficientemente chiarita al punto di consentirci di parlare in questi termini. Qui occorre davvero congratularsi con Voegelin per tanta chiarezza di idee, alle quali non ritiene di dover fornire alcun supporto; certamente, una volta affermata una "chiara" continuità, egli si sente autorizzato a proseguire il percorso che ha in mente.

Le caratteristiche dello "Gnostico" -a questo punto evidentemente eternate nell'*Idealtipe*- sono le seguenti: è insoddisfatto della propria situazione esistenziale; crede che ciò sia dovuto all'inadeguatezza del mondo; crede che sia possibile salvarsi da *questo* mondo; da quanto sopra crede che il mondo dovrà essere cambiato agendo nella storia; crede che ciò sia possibile per intervento dell'uomo; ritiene di poter giungere a capire come ciò possa avvenire (pp. 297-298).

Mi sia consentito notare che le prime tre caratteristiche non distinguono lo "Gnostico" da un impiegato frustrato che spera tutte le settimane nella lotteria; le seconde tre, dai cospiratori delle avanguardie anarco-ricoluzionarie. A volte le due circostanze s'incontrano. Il fatto si è che, con i suoi sei punti, Voegelin toglie allo Gnosticismo la sua natura *religiosa*; poi lo identifica genericamente con i rivoluzionari d'ogni tempo e luogo.

Questo ruolo non fu certamente quello degli Gnostici, che volevano semplicemente tornare nel Pléroma, e, nel frattempo, tentare di eludere i codici del mondo nel proprio privato; eppure, dice Voegelin, essi hanno "il multiforme simbolismo dei moderni movimenti di massa" in modo "così estensivo che non può essere compiutamente descritto nel presente saggio" (p. 298).

Voegelin lascia sempre intendere di saperne molto di più di quanto non riesce a dire; riesce sempre ad eludere con *non chalance* i nodi della documentazione dei propri assunti; l'unica cosa che si potrebbe dire circa un preteso influsso "rivoluzionario" degli Gnostici è semplicemente che essi furono i primi a sostenere che *questo* mondo, così come veniva loro ammannito da Yahwè o dall'Imperatore (c'è una metafora o una metonimia che lega il mondo materiale a quello storico-sociale) non era poi il migliore dei mondi possibili: osservazione confutabile ma non del tutto priva di senso. Furono anche tra coloro (non però i primi) che si immaginarono cittadini di un mondo perfetto, che però si guardarono bene dal mettere in rapporto di trasformazione con *questo* mondo, irredimibile -per loro- nel proprio stesso fondamento.

Voegelin tuttavia ripercorre la propria strada abituale: gli Gnostici produssero un *simbolismo* che torna nei moderni movimenti di massa. Non è neppure sfiorato dall'ipotesi che il preteso "simbolismo" sia il prodotto di una specifica situazione di marginalità (sociale, culturale, economica, e quant'altro). Ciò gli

permetterebbe di cogliere analogie -nulla più che *analogie-* e *differenze*, restituendo ad ogni manifestazione la sua specificità *storica*, in luogo di architettare una dubitosa "storia della Gnosi", nella quale la "Gnosi", considerata in astratto, diviene necessariamente un fenomeno psicologico e metastorico.

Tralascio quindi quanto nella sua esposizione appare ripetitivo, per giungere all'analisi negativa dell'utopismo che egli intraprende a partire dalla p. 305. Essa è interessante perché appare evidente che Voegelin confronta la realtà di un mondo *che rimane comunque come è*, con le costruzioni atipiche, metafisiche, o meramente parolai di Thomas More, Hobbes e Hegel, onde stabilire una "strana, anormale condizione spirituale dei pensatori gnostici" (p. 306). Manca il confronto vero, quello con l'utopia -non con l'atopia- che non lascia il mondo esattamente come era, anche se le passioni umane restano le medesime. Al pensatore "cristiano" manca totalmente la percezione del carattere *utopico* del messaggio cristiano, che qualcosa, nel mondo, ha contribuito a cambiarla, nel momento in cui entravano in crisi le società antiche. *Das Werden im Vergehen*: dalle crisi nasce il nuovo, e nelle crisi, nelle trasformazioni, emerge l'immaginario, un immaginario che tuttavia ha salde radici nella *realtà*, nell'*esperienza*. Voegelin sembra voler disperatamente esorcizzare l'inevitabile realtà dei cambiamenti, non sembra ammettere un esistere che sia un trascorrere, non soltanto dei mortali, che, trascorrendo, trascinano con sé il proprio mondo. Perché *questo* mondo è una costruzione che trascorre con noi, al più possiamo idealizzarne il ricordo in un nostro *Shâhnâma*.

Quando Voegelin chiude la propria reprimenda affermando che "I movimenti gnostici di massa del nostro tempo tradiscono, nel loro simbolismo, una certa derivazione dal Cristianesimo e dalla sua esperienza di fede", dice qualcosa di condivisibile, non però nell'etichetta "gnostica" che egli giustifica a suo modo nell'ultima frase: "abbiamo tentato teoreticamente di riportare il fenomeno alle sue radici ontiche, e di ridurlo in concetti di tipo ontologico. Questo è lo scopo della scienza" (p. 313).

Questa è precisamente l'operazione che gli fa dimenticare la storia: perché egli dimentica di dire che gli Gnostici (a parte il caso, peraltro dubbio, dei Carpocraziani) non volevano cambiare il mondo, si limitavano a ignorarlo nel privato; che i Messaliani o i seguaci del Libero Spirito o i Libertini non erano su posizioni molto diverse; che Pauliciani e Catari furono attaccati per motivi puramente politici dai governi centralisti; che i Dolciniani dovettero combattere per difendersi; che gli Anabattisti di Münster furono portati agli estremi dal Vescovo; che dopo di loro la "Gnosi" perseguì le vie private, personali e pacifiche di Paracelso, Weigel e Böhme; che i Pietisti rifiutarono la via rivoluzionaria. I movimenti rivoluzionari moderni sono stati altra cosa, anche se hanno in comune con gli Gnostici, più ancora con i Millenaristi, il *télos* di un mondo perfetto.

Questo *télos* fu colto dallo Gnosticismo come particolare accezione di ciò che offriva all'uomo la religiosità testamentaria in opposizione al mondo classico: un mondo liberato dalla sfera di Ananke, che perciò poteva essere *messo in discussione* con l'ipotesi di altro, più luminoso e più cogente modello: una Creazione ad opera di un Dio/Volontà che potrebbe anche sollecitare l'uomo ad agire, a *fare* la storia; un Dio/Persona che fonda l'individuo e la sua libertà; per non dire della convinzione di una verità espressa nella testimonianza. Dinnanzi a questo sconvolgimento lo Gnosticismo, con il suo rinunciatario rifiuto del mondo, rappresentò, se mai, un compromesso con la vecchia verità/*epistème*. È vero, le religioni possono essere pericolose, e Voegelin sembra voler mettere la sua al riparo da questo rischio, scaricando in una metafisica alterità ciò che per lui si configura come il Male nel mondo. Sottrarsi alla turbolenza, trovare un *ubi consistam* dove assumere il ruolo *ideologico* dell'osservatore esterno e di lì stabilire un ordine: lo Gnosticismo deve aver provocato in lui l'illuminazione, gli deve essere apparso come il grimaldello per aprirsi le porte di una storia che stava sboccando in ciò che gli appariva come l'inimmaginabile.

L'inimmaginabile era l'anti-Occidentalismo presente in occidente, ai suoi tempi costituito dalla debolezza o dalla connivenza delle intelligentie con il nemico comunista. Oggi, le stesse considerazioni si affaccerebbero dinnanzi alle debolezze delle stesse intelligentie nei confronti dell'aggressione fondamentalista.

Il fondamento intellettualistico della critica gnostica, facile a sconfinare nella pura costruzione verbale, così come denunciato dai Padri, gli deve essere apparso l'antecedente ideale per collocare le inconsistenti "magie di parole" delle intelligentie; come pure la comune tendenza all'autoreferenzialità e a sentirsi depositari di un sedicente "sapere", anch'esse a suo tempo denunciate dai Padri nel loro realismo politico. Se si guarda alla radice della critica di Voegelin ai cosiddetti "movimenti gnostici di massa" ci si accorge che essa ricalca, con le dovute differenze di tempo e di luogo ma con atteggiamento politico e collocazione personale del tutto analoga, la critica di Aristotele ai Sofisti. In altre parole, Voegelin si presenta all'interno di una dicotomia da sempre esistente nel pensiero occidentale, tra una "verità" che fa riferimento ad un "reale" esterno al discorso e una verità unicamente interna ad esso.

Questa dicotomia ha investito anche la lettura del Cristianesimo come problema interno alla stessa dottrina che nasce come critica del letteralismo col quale veniva recepita la Legge, ed evolve in un'autentica lettura esoterica di essa come annuncio del Cristo *storico*. Con il Cristianesimo si apre la contrapposizione, enunciata da Paolo, tra Spirito e lettera. Si insedia qui la tensione utopica che sorregge il dinamismo dell'occidente nella sua storia. Prendiamo ora la lettera di Voegelin a Strauss del 22 Aprile 1951 (*F&PPh*, pp. 79-87) nella quale si affronta il problema "della persuasiva imposizione del giusto ordine sulla *daimonía* del desiderio" (p. 84) e nella quale Voegelin prende posizione sul versante platonico. Il "giusto" in quanto tale, è espressione di unicità perché non ha alternative se non il falso, e può aver sede soltanto in una letteralità; laddove lo "Spirito" altro non è che quella diversa lettura espressione del desiderio, che traspare nel solo luogo che gli si

apre, il *discorso* che contesta la lettera: esso quindi non fa riferimento alla "cosa", al "reale", che, sotto forma di "giusto", è congelato nella *theoria*, nella lettera. "Giusto" e "desiderio" si oppongono dunque come lettera e Spirito in una dialettica della quale *precisamente il Cristianesimo ha mostrato l'irrisolubilità in una eterna e feconda tensione*. Una dialettica che non poteva non avere anche un risvolto *politico*.

Poniamoci ora il problema del realismo e dell'utopismo in termini di schieramento, cioè di posizionamento ideologico del giudizio. Per la logica razionalista c'è una razionalità del reale che significa una razionalità del mondo (per metonimia: di *questo* mondo) di per sé "buona" (il buono e il vero coincidono) seguendo la quale si costruisce una società "buona", l'unica possibile nel rispetto del "vero". Il Male è nella deviazione da questa società, causata dalle passioni, cioè dai desideri degli individui che portano a derogare dal "giusto" e perciò a conformare una "colpa" che è la colpa del dissenziente. Qual'è, però, l'*esperienza* dello Gnostico? è quella di vivere in una società non credibile perché frustrante, e al tempo stesso priva di alternative, quindi in una società *irrimediabilmente* (lo Gnostico non sognava rivoluzioni) nemica. Meraviglia che ne nascesse la dottrina di un mondo irrimediabilmente e intrinsecamente malvagio? Nel ribaltamento dell'ordine razionalista, il Male e la colpa spostano la propria sede dal desiderio dell'individuo alla legge del mondo e della società.

Questa è effettivamente rimasta la logica del Razionalismo subalterno e qui si impernia la virulenta polemica antignostica di Voegelin come polemica contro le espressioni di quella che è una crisi dell'Occidente, riguardo la quale il problema non è la giustezza o la pericolosità di quelle espressioni, pericolosità connessa eventualmente ad un irrealismo atipico, *quanto la situazione che esse testimoniano*. La situazione che esse testimoniano è una crisi dell'Occidente come implosione della sua ideologia, iniziata con un oggettivo declino planetario dopo l'apogeo ante 1914, e resasi ancor più evidente nel contrasto al suo ruolo-guida del pianeta dopo la caduta dell'*alter ego* sovietico. Una crisi *ideologica* -lo sottolineo- che apre la via alla frantumazione della coesione culturale. *Un Occidente che ha fallito nel proporsi come logica planetaria si espone alla contestazione interna di chi al suo interno, per qualunque ragione, si senta penalizzato dal suo modello di ordine*.

Perciò *la violenza antignostica di Voegelin va intesa politicamente* come difesa di quell'ordine minacciato, condotta tuttavia con un falso pretesto -lo "Gnosticismo"- che lo conduce a delineare una storia del tutto immaginaria, figlia forse del *suo* desiderio, il desiderio di un "ordine" da realizzare ignorando la realtà.

Ne consegue una pessima "storia delle idee" che potrebbe intitolarsi "peregrinazioni di un simbolo", a caratterizzare la quale sono sufficienti tre esempi: la genericità del suo "Gnosticismo" che esula completamente non dirò dalla comprensione, ma dalla realtà del fenomeno storico, un fenomeno religioso interno alla dialettica dell'ortodossia nascente, da lui ricondotto a mera frustrazione quotidiana; il caso del rigido antignosticismo di Calvino, feroce e intollerante con gli "Gnostici" libertini, spacciato per Gnosticismo grazie alla singolare identificazione di Gnosticismo e intolleranza; infine il fulcro vero della sua polemica, cui lo Gnosticismo fu aggiunto semplicemente come retroterra che allunga la catena, che s'impernia su Gioacchino da Fiore. Ora, del pio Abate si può pensare tutto il male che si vuole, ma non che egli non radicasse la propria fede nel più cristallino Cristianesimo (tant'è che fu prediletto di molti Papi) una fede che nella *storicità* della venuta di Cristo vedeva la luce della Salvezza *dispiegarsi nella storia e illuminarne il senso*. Gioacchino avrà magari avuto tendenze millenariste (di *attesa* del Millennio) ma "gnostico" non fu davvero. Se si considera la fuga dal mondo degli Gnostici, "gnostico" era piuttosto chi considerava il mondo una valle di lacrime e attendeva di raggiungere un mondo "altro". Brutti scherzi accadono quando si coniuga la Rivelazione con il Razionalismo greco: il discorso si attorce su se stesso e non ha sbocchi se non contraddittori, come accade alla Ragione e fu compreso sin dal tempo degli Scettici.

Con l'insostenibilità della propria "storia" e la contraddittorietà dei propri assalti, Voegelin si rivela non tanto un "cristiano", quanto un disperato difensore della società occidentale della prima metà del XX secolo, una società della quale vedeva con relativa lucidità la crisi (non però con la lucidità di Strauss, nel suo percorso Illuminismo→Storicismo→Relativismo). In entrambi i casi, è nel mirino il conformismo di intellettuali *prêt-à-porter* cooptati all'interno di una corporazione, e perciò megafoni di *idées reçues*, crocidante palude che ha il proprio Re Travicello nel *politically correct* di un relativismo insensato, prima ancora che becero. Ciò che nel *politically correct* può sembrare comprensione delle ragioni dell'altro è viceversa *azzeramento* delle ragioni *proprie e altrui* in un mondo che ha perduto ogni *senso*. E il mondo non può esistere senza un proprio "senso": un mondo simile si disintegra per l'assenza del fondamento. Non era così nel Neoplatonismo medievale, allorché la trama e l'ordito che sorreggevano l'apparire del mondo, di ciò che si dà come si dà, era costituita dal divino, che si manifestava nell'ordine del cosmo, a sua volta modello dell'ordine sociale.

Gli Gnostici, contestatori di quel mondo, ma pur sempre "religiosi", e, per giunta, marginali, non centrali come le odierne intelligenzie che di religioso non hanno assolutamente nulla (hanno soltanto una propria liturgia) hanno poco o nulla a che spartire con queste ultime, se non la logica del Razionalismo subalterno che però non è un tratto distintivo di continuità, è semplicemente una possibilità sempre interna a un pensiero razionalista. Lo è perché il sospetto che questo mondo sia la falsificazione del "vero" mondo al quale l'uomo è destinato, sospetto avanzato per la prima volta dagli Gnostici, è autorizzato dalla contraddittorietà intrinseca agli approdi della Ragione: *è questa l'ombra che lo Gnosticismo -ma anche la Sofistica- getta sulle rotonde verità della Ragione, e perciò anche sull'ideologia di Occidente*. Se però dalla *marginalità* si è passati alla *centralità* di questo atteggiamento, ciò non è dovuto a una vittoria dilagante di una presunta eredità gnostica:

più semplicemente è dovuto al proliferare delle piccole borghesie -una vera *eutrofizzazione* del bacino sociale-collegato all'espansione dello Stato moderno prima, degli apparati delle grandi concentrazioni economiche poi, che hanno fatto del XIX, ma soprattutto del XX secolo, *la prima società piccolo-borghese della storia*, della quale le intelligenzie sono non soltanto la voce, ma parte integrante come suo corpo d'*élite*.

L'analisi di Voegelin, in conclusione, appare quindi poco centrata e per nulla convincente a causa di un percorso storico fantastico, e deve cedere il passo a una diversa analisi, della quale s'era fatto cenno nell'App. alla V ed., quella di Rémi Brague che guarda a diversi modelli: non soltanto al pensiero greco ma anche alla cultura romana; non soltanto al pensiero giudaico e islamico, ma anche, e soprattutto, al Medioevo cristiano. Si può dire, anzi, che il Medioevo cristiano, con la sua concezione di un ordine cosmico al quale deve ispirarsi l'ordine umano sia il modello di riferimento nella sua analisi dell'Occidente moderno. Per quanto riguarda l'esposizione del suo pensiero farò dunque un'eccezione all'ordine cronologico di apparizione dei suoi lavori, per aver modo di sottolineare maggiormente quest'ultimo punto.

Nel 1992 appariva il suo *Europe, la voi romaine*, tradotto in italiano con il titolo *Il futuro dell'Occidente. Nel modello romano la salvezza dell'Europa*, Milano, Bompiani, 2005. Brague, che intende riflettere sulla crisi dell'Occidente -e l'Occidente si identifica per lui con l'Europa- apre il testo sottolineando la difficoltà di definire l'Europa stessa, le cui frontiere non sono individuabili nella geografia, ma nella cultura. Essere europei caratterizza dunque un'appartenenza culturale che ha avuto e ha un'evoluzione, un attestato di adesione a una cultura che deve essere continuamente rinnovato. Ai suoi confini, osserva Brague, sono l'Islam, con il quale si è lungamente disputata l'area mediterranea, e il mondo ortodosso. Dunque Brague considera l'Europa nell'ottica di "Occidente", e nel parlare di "Occidente" si attesta alla sola storia europea.

Grandi eventi storici del passato le danno origine: dalle guerre persiane alle conquiste di Alessandro; dall'orientalizzazione dell'Impero Romano all'espandersi e prender forma, in quello spazio unificato, del Cristianesimo; dalle lotte con l'Islam allo scisma ortodosso, alle fratture della stessa cristianità occidentale nell'epoca della Riforma. Culture e religioni s'intrecciano e si frammentano in questi mondi, ciò che rende difficile, per l'Europa come per il confinante Islam o per il mondo ortodosso, stabilire delle origini culturali univoche. L'opinione di Brague è che la sola cosa che l'Europa, così come oggi la si può intendere nei suoi confini con l'Islam e con il mondo ortodosso, possa rivendicare come propria eredità, è la *latinità* (p. 30, corsivo suo).

Il piano dell'opera è dunque così concepito: mettere in luce le varie componenti di questo rapporto dell'Europa con il suo modello romano e la possibilità di sopravvivenza di questo modello. Il tema è specifico e rappresenta soltanto un aspetto di quello sinora trattato (la crisi dell'Occidente) e che anche Brague tratterà; tuttavia mi sembra importante iniziare di qui per mettere meglio in luce una identità del cui possibile futuro ci stiamo interessando.

Brague inizia facendo riferimento alle componenti sempre invocate a fondamento dell'Europa, quella greca e quella ebraico-cristiana, riguardo le quali cita positivamente il noto saggio di Strauss su Atene e Gerusalemme, del quale ho già detto quel che penso. Noto soltanto che Brague parla di componente ebraico-cristiana, mentre Strauss, quando riferisce a Gerusalemme, pensa soltanto alla Torah. Brague afferma comunque che, così facendo, si dimentica un terzo paradigma, a suo avviso il più importante, quello romano. Come afferma esplicitamente a p. 36 (in corsivo) noi siamo e possiamo essere "greci" ed "ebrei" soltanto perché siamo innanzitutto "romani".

Sull'argomento egli intende sfatare alcuni diffusi luoghi comuni (per un Francese) come l'esaltazione celtica anti-romana, o il mito eroico di Roma nella Rivoluzione Francese; parimenti critica l'ipostatizzazione negativa della romanità in rapporto al potere imperiale o il binomio grecità/ebraismo impostato da Graetz (detto per inciso: lo stesso di Strauss). Il tratto distintivo della cultura romana che Brague vuole porre in evidenza è la capacità di confessarsi debitori degli altri e di accogliere nel proprio mondo altre culture, grazie alle quali ri-iniziare una storia, dare origine a un nuovo mondo. In ciò egli vede una profonda affinità tra l'esperienza romana e quella degli Stati Uniti, che mostra il fondamento europeo di questi ultimi.

Brague dedica alcune pagine ad illustrare questa grande capacità di accoglienza e di sintesi che caratterizzò la cultura romana; io credo che ciò si possa comprendere ancor meglio se si ricordano le origini di Roma, non popolo di agricoltori e di soldati come nella tarda retorica augustea, ma nodo commerciale ove sin dagli inizi convergevano elementi disparati. Quanto di greco e quanto di ebraico entrerà in questo crogiolo, cesserà quindi di essere tale per diventare essenzialmente romano.

Brague fa poi un parallelismo in questa tendenza all'assimilazione degli apporti, mettendo a confronto il diverso rapporto istituito dal Cristianesimo e dall'Islam nei confronti dell'Antico Testamento, fatto proprio dal Cristianesimo, considerato una falsificazione dall'Islam, religione di un popolo e di un Profeta che dichiaravano di non possedere un Libro (il Profeta *ummî*, il popolo di *ummiyyûn*).

L'esempio "romano" è visibile anche nella trasmissione dei testi filosofici greci. Una notazione di Brague che merita di essere sottolineata (pp. 76-77) è il modo riduttivo con il quale si intende la filosofia "greca" che, di fatto, copre un'evoluzione che va quanto meno da Talete a Damascio, cioè un arco di dodici secoli. Di quella grande produzione, che necessitava continue trascrizioni per il deteriorarsi dei supporti, è andato perduto ciò che di volta in volta veniva giudicato non più interessante, quindi non meritevole di costosi interventi. Ne consegue che ciò che oggi consideriamo "cultura greca" non corrisponde a ciò che essa era veramente, perché

parte della sua produzione è scomparsa senza lasciare traccia nella memoria storica. Gli Arabi ricevettero la filosofia greca attraverso i traduttori siriani, dunque *attraverso il Neoplatonismo cristiano*; accanto alla mediazione siriana ci fu poi quella persiana. I Romani, più che tradurre i testi, li hanno viceversa ripensati attraverso i propri scritti, le vere e proprie traduzioni dal greco in occidente interverranno più tardi, e le prime furono quelle dai testi arabi nella Spagna del XII secolo, poi vennero quelle dai manoscritti bizantini che consentirono di scavalcare la mediazione araba che, a partire dal Rinascimento, venne svalutata, così come gli Arabi, al tempo degli 'Abbâsidi, avevano svalutato l'eredità bizantina.

Molti altri sono però i prestiti tra le culture del Mediterraneo, a volte con percorsi di andata e ritorno; perciò, conclude Brague, è vano cercare le fonti di una cultura andando a ritroso nella storia, più significativo è vedere nella ricerca dei propri antenati la scelta di chi se ne ritiene il discendente. Così il ruolo culturale preminente che attribuiamo ai Greci dipende dal fatto che ci sentiamo in qualche modo e per qualche ragione loro discendenti.

Ciò che dunque caratterizza la cultura dell'Europa è la capacità di appropriarsi di ciò che le è estraneo: la cultura greca o la Bibbia. *In questa appropriazione essa è profondamente diversa dall'Islam*: essa concerne gli aspetti estetici e linguistici che lasciano sopravvivere le lingue originali, a differenza di quanto farà la lingua araba che trascura gli originali per *appropriarsi soltanto della "verità"* contenuta in essi. *Le culture originarie continuano così ad essere inesauribili nella cultura occidentale, non così in quella araba*: come notava F. Schlegel, l'acquisizione del pensiero greco nel mondo islamico resta così un fatto esteriore (pp. 111-112) e vi sono impossibili quelle rinascenze che sono il frutto di una rilettura.

Brague estende la caratteristica della cultura occidentale al Cristianesimo, col suo sentimento di dipendenza dall'Antico Testamento, "secondarietà" religiosa nei confronti dell'Ebraismo che si rivela nel rifiuto del Marcionismo, forse il tentativo più radicale di fare del messaggio di Cristo un fatto nuovo ripiegato su una vecchia cultura; sotto questo profilo, dice Brague, Ireneo non fu soltanto un Padre della Chiesa, ma anche un Padre dell'Europa. L'Islam ha viceversa rifiutato gli apporti che potevano venirgli dai precedenti monoteismi, li ha considerati privi di verità e perciò li ha studiati ma senza uno specifico interesse in tal senso. In altre parole, la sua è rimasta una cultura paga di se stessa. Esso conosce dei *revivals* ma non delle rinascenze in senso europeo, che sono sforzi di risalire alle origini ma non alla purezza iniziale, sebbene a ciò che proveniva da fuori. Questa percezione di una propria secondarietà fu propria di Roma ed è propria dell'Europa, non dell'Islam né di Bisanzio. In questo senso, la stagnazione dell'Islam potrebbe paradossalmente attribuirsi ad un eccesso di assimilazione (p. 131) che ha interrotto il rapporto vitale con l'apporto esterno.

Brague prosegue molto a lungo su questo schema, dal quale sembra affascinato e che estende al Cristianesimo occidentale (il Cristianesimo è romano, afferma a p. 159); io non mi dilungo oltre a descriverne altri risvolti per non allontanarmi troppo dai temi che stiamo trattando, tanto più che lo schema in oggetto mi sembra ormai chiaro. In esso, c'è da dire, si perde progressivamente il significato corrente di ciò che è "Europa" ed "europeo"; la cultura europea diventa una sorta di modello ideale che significa semplicemente capacità di rinnovarsi in continuazione aprendosi all'apporto esterno. In ciò mi sembra che il pensiero di Brague si rivolga, anche se non esplicitamente, al problema della massiccia immigrazione di portatori di una diversa cultura, in particolare islamica; quindi al futuro culturale di un'area geografica comunemente definita "Europa" (occidentale). Se la mia ipotesi è corretta, Brague sta pensando alle conseguenze sulla centralità del problema religioso che egli ritiene, come vedremo oltre, debba tornare d'attualità anche in Occidente. Su questo punto egli sottolinea una diversità esplicita del Cristianesimo rispetto all'Islam, costituita dalla divisione del momento religioso da quello politico, che i pensatori dell'Islam hanno generalmente criticato come momento di debolezza intrinseco al Cristianesimo. Il Papa come ostacolo alle ambizioni di Re e Imperatori è "forse" ciò che ha fatto dell'Occidente un fenomeno unico (p. 165); egualmente, l'unione di umano e divino in Cristo costituisce una seconda singolarità, che, secondo Brague, ha la stessa radice della distinzione tra politico e religioso.

Secondo Brague, è precisamente questa unione ciò che ha consentito l'emergere di un abito profano; la secolarizzazione sarebbe frutto del ritirarsi di Dio dal mondo, possibile soltanto per il fatto che Egli non è pensato come *assoluta* trascendenza; riprendendo ps.Dionigi e Scoto Eriugena, Brague afferma che Egli può nascondersi perché si mostra: "mostrandosi si nasconde" (p. 171). Di conseguenza, egli sostiene, non ha più fondamento la scelta diffusa di un "laicismo militante" (ivi) perché essa si inserisce in una dialettica autodistruttiva. Separare il pubblico dal privato confinando il religioso nel privato, e negare il manifestarsi del divino in un individuo, può portare alla nascita di un "sacro" impersonale (ivi).

La rivelazione cristiana è altra cosa: il Cristianesimo, dice Brague, non è una religione "del Libro": oggetto della sua Rivelazione è una persona, la sua libertà, la sua azione come forma di vita (p. 172). Non c'è una lingua o una cultura sacra; "sacra" diviene l'umanità stessa, l'umanità di ogni uomo consacrata dall'Incarnazione (ivi). È interessante ricordare al riguardo, che, di fatto, soltanto con il Cristianesimo matura il concetto di individuo; e che soltanto nell'ambito di una cultura cristiana sono potuti maturare i "diritti umani", non per caso rifiutati da culture diverse, e persino avvertiti come colonialismo culturale dell'Occidente.

A mio avviso, precisamente in questo trasferimento del Sacro nell'individuo si radica la possibilità di quella secolarizzazione che è stata fenomeno peculiare dell'occidente cristiano; un legame che si nota anche nella facilità con la quale il Cristianesimo ha accolto culture e lingue diverse, in una apertura che è caratteristica sua

come anche dell'Europa: un parallelismo che Brague non manca di porre in evidenza in ogni circostanza (cfr. p. 173).

C'è un punto tuttavia che mi preme sottolineare, perché in esso si mette in luce un meccanismo della storia sul quale ho avuto occasione d'insistere infinite volte. A p. 177, Brague sottolinea che l'entrata di Dio nella storia lascia tracce indelebili che vi si perpetuano. Queste tracce sono ciò che ho più volte definito "Utopia" in termini laici: visione della possibilità, anzi, dell'esistenza di un non-luogo nel fondo oscuro del desiderio, di un mondo "altro" la cui u-topica ma certa realtà *agisce in questo mondo*, mettendo in moto quella "storia" che, al di là di ogni S maiuscola, di ogni metafisica, di ogni *télos*, è un processo di continua trasformazione. In questa visione, la storia diviene *il luogo instabile ove noi siamo*; e poiché vi siamo e con essa siamo coinvolti nel moto, non possiamo "contemplarla": ma possiamo *agirvi*.

Se non si prende in considerazione questo cambiamento, non si comprendono due cose: la prima, la rivoluzione portata nella storia dall'evento-Cristo, che ha mandato in frantumi la sfera di Ananke; la seconda, che lo Gnosticismo rappresenti una possibile interpretazione di quell'evento, e che quindi *fa parte della nostra storia* sulla quale proietta la sua ombra (con buona pace degli incubi di Voegelin) facendo anche parte *della dialettica del Cristianesimo*, come alcuni spiriti religiosi più acuti hanno ben inteso. Se è così, come penso che sia, la distinzione del politico come sfera pubblica dal religioso come sfera privata, mi sembra procedere su un filo sottile e problematico, bisognoso sempre di una qualche pragmatica rete che eviti disastri. Se una lezione viene dall'antichità, dal pensiero politico di Aristotele confrontato con quello di Platone, è il ruolo *politicamente* determinante del *common sense* nei confronti di ogni geometrico modello intellettuale o "filosofico". Anche il *common sense* infatti, è "filosofia", e a me sembra che ciò sia compatibile con quanto afferma Brague, perché *common sense* non è banalità, ma capacità di capire, e quindi recepire, il possibile contributo di culture "altre": la *necessità* di ciò.

Tornando a Brague, dopo aver ribadito il profondo legame che si stabilì tra Cristianesimo ed Europa nell'analogo rapporto da essi istituito con le eredità culturali, egli si pone la domanda se l'Europa abbia conservato questa sua caratteristica "romana", e quali siano le sue possibilità di sopravvivenza dinnanzi alle sfide planetarie che le vengono dall'esterno con l'emergere di economie rivali; e che si presentano al suo interno con il fenomeno migratorio. Brague torna perciò a considerare il fenomeno della modernità in rapporto al Medioevo, chiedendosi se tra le due culture vi sia stata una frattura; non è un mistero infatti che l'interesse di Brague è sempre rivolto al Medioevo. Partendo dall'affermazione che l'Europa si sia formata nel Medioevo, è evidente che egli guardi alla continuità e consideri pericolosa una eventuale frattura.

Su questo egli confronta due dottrine: quella di Voegelin con il suo incubo gnostico che già conosciamo (modernità come ritorno dello Gnosticismo) e quella di Blumenberg che vede nel Medioevo uno sforzo fallito per superare lo Gnosticismo, da cui la necessità-legittimità della modernità. Quel che penso al riguardo l'ho già detto troppe volte e ripetuto poco sopra; insisto comunque a considerare stucchevole questo tornare ad evocare i fantasmi del passato perché, se è evidente che siamo dinnanzi ad un momento irrisolto della storia dell'Occidente, che inizia con l'eliminazione d'imperio di un "altro occidente" a partire dal II secolo -di qui i continui *revenants* che svolazzano sulla storia occidentale- trovo d'altro canto poco interessante definire "nuovo Marcionismo" la modernità, come fa Brague con suggestione meramente intellettuale, che non contribuisce alla puntualizzazione storica dei fenomeni.

Brague definisce "Marcionismo culturale" la pretesa di rompere col passato rifiutandone l'insegnamento. Ora, la modernità ha certamente un *incipit* col rifiuto rinascimentale del Medioevo, e precisamente con la *rilettura dell'antichità* (rileggere è un pregio dell'occidente, come abbiamo visto sopra, secondo Brague) in contrapposizione a quel Medioevo che con l'antichità, come notava Seznec, si era posto in inconscia continuità; "inconscia" perché, effettivamente, si era trattato di una non-coscienza della sua fine: laddove la rilettura rinascimentale nacque precisamente dalla constatazione di trovarsi in presenza di un reperto. L'antichità poteva "insegnare" soltanto a patto di considerarla un fenomeno concluso, da essere *studiato*, non più "vissuto".

Ora, secondo Brague, questa storicizzazione del passato è funzionale all'ideologia del Progresso, onde la modernità può dirsi contagiata dalla "eresia" marcionita (p. 187); affermazione che lascia perplessi nell'enunciato perché il concetto di "eresia" è considerato superato, almeno dai tempi di Gottfried Arnold, dalla stessa *Theologische Real-Enzyklopedie*. Aggiungo che, sinché si usa questo concetto, si torna a serrare quel nodo che non fu sciolto sin dall'inizio. Che *questo* mondo non sia il migliore dei mondi possibili -anche se è l'unico a disposizione- è un sospetto che sorse duemila anni or sono, e che ha mille ragioni per restare oggetto di riflessione.

Secondo Brague, la perdita di contatto con l'antichità non è grave di per sé, ma lo è come perdita di quella capacità di assimilazione che fu caratteristica del mondo romano, capace di riformulare in sé l'eredità greca e quella ebraica. Più grave ancora, dice a p. 190, è il fatto che si perderebbe la capacità di distinguere tra classicismo e barbarie. Il pericolo per l'Europa è quindi tutto interno alla sua cultura, e si risolve in quel relativismo culturale che si manifesta nell'incapacità di assimilare il rapporto che viene dalla massiccia immigrazione. Il relativismo culturale, aggiungo, è il prodotto della mancata fiducia nella propria cultura unita al timore di quella altrui, ed è una scelta perdente, anzi, è una scelta *di perdenti*, ridicolmente mascherata nel patetico *politically correct* del multiculturalismo. Una cultura vivente è un processo di continua osmosi con

l'altro, e di trasformazione: qui, allora, il problema non è Marcione -che riposi in pace- ma il Razionalismo già classico, ora scientifico, sempre eguale a se stesso e *Leitmotiv* dell'ideologia di Occidente.

Brague interpreta tuttavia questo problema con un accento particolare che non mi sento di condividere: la nostra civiltà sarebbe portatrice di "valori" universali grazie al fatto che, per l'eredità romana, ha ricevuto la cultura greca che non vale soltanto per sé, ma deve valere anche per le altre culture (p. 191). Basterebbe un raffronto con le scelte operate dall'Islam per capire che il persistere del Razionalismo classico è l'ostacolo fondamentale ad un rapporto che non passi per la pretesa di ridurre l'altro al medesimo, di ridurre le *ragioni* alla Ragione una, la propria, come faceva il Socrate di Platone. Trovo significativo che le sole due critiche radicali (a mia conoscenza) alla tradizione filosofica fondata su Platone, siano venute, nel moderno occidente, da due donne -la Irigaray e la Cassin- cioè dall'alterità per eccellenza nello sviluppo del Razionalismo greco (cfr. *Il mito e l'uomo*). *Se l'occidente (quello reale e variopinto) vuol restare vivo, la sua cultura deve decidersi a varcare il cerchio di gesso. Una ridistribuzione delle carte sul pianeta, richiede un immenso sforzo d'immaginazione per sopravvivere: forse i poeti possono tornare più utili dei "filosofi"*.

Brague comunque ne conclude che la sopravvivenza dell'Europa è legata alla coscienza del ruolo che ha avuto il Cristianesimo nel costruire la sua cultura, indipendentemente da ogni precetto e militanza (pp. 193-194): ipotesi che apre di nuovo il problema dal quale prendemmo le mosse, il rapporto tra filosofia, religione e politica nella crisi dell'Occidente, ovvero, il fondamento della legge. Di questo torno dunque ad occuparmi con un successivo e importante testo di Brague, *La loi de Dieu*, dopo aver chiarito sin qui le sue idee circa il futuro dell'occidente, e aver precisato che la sua personale posizione è da lui definita come quella di un "cattolico, filosofo di formazione, universitario di mestiere" (p. 216). Da tale sua posizione egli ritiene, giustamente e con onestà, di non poter prescindere. *La loi de Dieu*, che è del 2005, appare dopo *La sagesse du monde*, che è del 2002 ed affronta il problema generale del fondamento della legge. Sotto il profilo cronologico e di sviluppo di un pensiero, l'ordine dell'esposizione andrebbe invertito, ma io ho scelto questa anomala successione perché *La sagesse du monde* tratta della fondamentale premessa che consente di ipotizzare una "loi de Dieu", premessa che non può essere disgiunta da quanto Brague ha testimoniato di se stesso: cattolico, filosofo e accademico. L'accettazione o il rifiuto, quanto meno il dubbio su quella premessa, cioè che il mondo sia "buono" quando in esso vi è un ordine, risulta quindi decisiva per valutare la problematicità di tutta la costruzione relativa a un fondamento trascendente dell'ordine: *simul stabunt, simul cadent*. Tutto ruota attorno al dubbio gnostico sulla bontà, quindi su un naturale ordine del mondo, ma anche, e soprattutto, su che cosa intendiamo *realmente* con la parola "mondo" usata, a parer mio, con non poca ambiguità: alludiamo al mondo fisico o a questo nostro mondo, cioè alla società dell'uomo? Oscillando nella metonimia o nella metafora la parola può condurre ad esiti "sofistici" nel senso che Aristotele avrebbe criticato.

"Io mi propongo" dice Brague ad apertura di testo "di studiare in questo libro l'idea di legge divina. Questa idea suppone che l'agire umano riceva la propria norma dal divino" (p. 7). Lo farò, prosegue, esaminando le tre aree culturali del mondo medievale (Cristianesimo, Giudaismo e Islam) e le loro basi comuni, il pensiero classico, soprattutto greco, e la Rivelazione biblica. La differenza con il mondo moderno è che quest'ultimo intende espellere dal proprio fondamento morale tutto ciò che appare eteronomo. Al riguardo, Brague intende tuttavia eliminare dalla discussione alcuni luoghi comuni che egli indica subito: il cosiddetto "diritto divino" dei Re, che è formulazione del XVII secolo; il tema dell'unione del trono con l'altare, che risale soltanto alla Restaurazione; e il concetto di "laico" che è di origine cristiana e sta ad indicare il "popolo di Dio". Quanto alla distinzione tra il secolare e il religioso, essa è esistita da sempre (pp. 15-16).

Partendo da alcuni cenni sulla più alta antichità, Brague giunge al cuore del proprio argomento, che è la Legge divina, per affrontare la diversa concezione di essa nel mondo greco e nell'Antico Testamento: nel primo è "divina" in quanto esprime le strutture profonde di un ordine naturale permanente; nel secondo perché proviene da un Dio che è Signore naturale della storia (p. 31).

Per quanto concerne i Greci, Brague prende le mosse dalla celebre vicenda di Antigone per sottolineare l'antica contrapposizione di *thésmos* e *nómos*, ovvero tra una legge di natura (*phýsis*) e lo stesso *nómos*; opposizione che sarà trasformata in *pretesa* (giudizio mio) armonia con la nascita del Razionalismo classico. L'interesse per una legge "di natura" andrà poi crescendo sino a sfociare nella versione stoica, raccolta da Cicerone, destinata ad avere una forte influenza sul Cristianesimo; una concezione che rientra all'inizio in uno schema rigidamente razionalista, destinato poi ad erodersi (sull'argomento cfr. Ph. Mattis, *Natural Law and Natural Right in post-Aristotelian Philosophy. The Stoics and their Critics*, ANRW, 36, 7, Berlin, De Gruyter, 1974). Brague giunge poi a Platone per sottolineare due aspetti generali del pensiero greco, peraltro ben noti: la presenza in esso del concetto di una legge "divina" e il carattere impersonale di tale "divinità" (la Legge "divina" non è un dettato di un qualche specifico "Dio") onde la sostanziale coincidenza della Legge divina con una generica legge di natura, *oggettivamente inscritta nelle cose*.

Brague passa poi al sommario riferimento ai tre monoteismi e al loro rapporto con il potere politico, sottolineando le differenze. In particolare, egli nota, il Cristianesimo conquistò lo Stato a partire dalla società civile, mentre l'inverso accadde per l'Islam; il Cristianesimo si collocò all'inizio fuori della sfera politica mentre una dimensione politica è coestensiva al Corano, in conseguenza del periodo di Medina. Per l'Islam quindi, non c'è separazione di politica e religione: *la città ideale deve realizzarsi in questo mondo e deve essere musulmana* (pp. 53-54).

Prima di procedere nella trattazione, apro qui un breve inciso per segnalare un particolare relativo alla trattazione dell'Islam da parte di Brague, che può essere d'aiuto per inquadrare le sue affermazioni: per quanto riguarda il processo storico di formazione dell'Islam, Brague ha in mente, come risulta dalle note, una Bibliografia analoga a quella qui recepita nel Cap. 1: Crone, M. Cook, Hinds, Nevo, Luxenberg, Burton, Wansbrough. Si tratta quindi di un processo di formazione che esula dalla vulgata islamica, notoriamente inverificabile.

Dopo aver sottolineato (p. 72) il carattere innovativo, per il popolo d'Israele, del dettato profetico -che resta un antecedente per i tre monoteismi- costituito dal fatto che per la prima volta nel Medio Oriente vengono fusi l'elemento etico e quello religioso (religione e morale, in qualità di culto e usanze, erano prima divisi) Brague passa ad esaminare il ruolo della legislazione nei libri sacri dei tre monoteismi. Per quanto concerne l'Antico Testamento, egli nota che esso non si apre con la Rivelazione del Sinai, ma con una serie di racconti, veri o immaginari, che tendono a sacralizzare il diritto al possesso di una terra. Quanto al Talmud, *che è posteriore al Nuovo Testamento*, vi è chiaramente espressa la separazione di potere politico e potere spirituale (p. 82) ciò che non significa tuttavia che l'uomo (*ogni* uomo) non sia soggetto alla legge (p. 83). Questa legge non è quella naturale, ma è la legge storica che più si avvicina ad essa (ivi).

"Con l'Antico Testamento entra in scena un modo nuovo di provare la divinità della Legge: la Legge è essenzialmente l'oggetto di un dono" (ivi); con questa conclusione/premessa, Brague passa ad esaminare il Nuovo Testamento, che egli intende limitare ai soli Canonici -escludendo quindi i cosiddetti Apocrifi- perché *l'ortodossia è la sola lezione recepita nel Medioevo* (p. 84) cioè nel periodo storico di riferimento di Brague per la sua critica alla modernità. Per verità il Medioevo ha conosciuto una vistosa fioritura di eterodossie, prevalentemente antinomiche, quindi non influenti sul rapporto con la Legge che può germinare nel Cristianesimo, che non è soltanto ortodossia: ma tant'è, questa è la visione di Brague, "cattolico, filosofo e accademico".

Brague nota subito la lontananza di Gesù dal movimento zelota come indizio del livello più alto al quale Egli intende collocarsi: quando Dio interviene di persona, l'azione politica si fa ridondante (ivi). Egli tuttavia non nasconde il carattere *politico* sovversivo che fu subito attribuito al massaggio cristiano; la sua incidenza politica nasceva dalla creazione di una società puramente religiosa priva di una dimensione statale, con un principio unificante non "politico" (p. 85). In ciò consisteva il carattere rivoluzionario del messaggio, nonostante esso non contenesse alcuna rivendicazione politica propriamente detta (p. 86).

Il Nuovo Testamento quindi non contiene aspetti specificamente giuridici, caratteristica che, come noto, ha sempre suscitato critica nei Musulmani. Gesù si limitava a "compiere" la Legge, nel senso di darne, essendo Lui stesso Dio, l'interpretazione autentica (p. 88). L'interpretazione cristiana dei comandamenti non riguarda dunque il loro contenuto, ma il contesto del rapporto di Dio con l'uomo, cioè ciò che Egli chiede all'uomo (p. 89). Si genera quindi una distinzione tra comandamenti e "consigli" che diverrà un classico di tutto il Cristianesimo posteriore, ma che esisteva già nella letteratura sapienziale dell'Antico Testamento (ivi). Questa distinzione è già esplicita in Paolo. Brague ritiene di poter concludere che il Nuovo Testamento non contiene alcuna politica, e "in fondo, neppure alcuna morale". Ciò nonostante, esso contiene i germi della trasformazione di tutto il dominio pratico (p. 90).

Quanto all'Islam, egli, come già ricordato, parte da un processo storico di canonizzazione del Corano e di fondazione dell'Islam, che ha inizio da un Profeta *ummî* per un popolo di *ummiyyûn*, da intendersi non come Profeta e popolo di illetterati o privi di un "Libro", ma che non si riconoscevano nel testo biblico corrente. Come noto infatti, secondo l'Islam gli Ebrei avrebbero falsificato i propri testi, e così pure i Cristiani: la sola verità al riguardo, come anche ogni altra verità, è contenuta soltanto nel Corano. Questo però, non è un testo integralmente giuridico: i suoi aspetti legislativi sono riferibili alle esigenze del periodo medinese, e la deduzione da esso di una "Legge" (*sharî'ah*) è un fenomeno tardo (cfr. *supra*, Cap. 1). Brague adduce alcuni esempi concreti a dimostrazione di tale storicità (pp. 95-96) e nota il carattere restrittivo delle norme rispetto ai costumi pre-islamici. Interessante, a mio avviso, la sua rapida notazione a p. 97: "Sembra che i primi partigiani siano stati dei giovani e dei poveri, noi diremmo degli (individui) socialmente decaduti, dei marginali". Ciò lo induce a un paragone con i primi Cristiani, e a un commento sulla disponibilità dei marginali alle ideologie eversive.

Il Dio del Corano, aggiunge Brague, è tuttavia un Dio intrinsecamente politico: "la personificazione della sovranità dello Stato" (citazione da Wellhausen a p. 99, con la quale coincide l'analisi di Sfar riportata *supra* a p. 854). Egli non è Padre, è l'Onnipotenza in persona, una onnipotenza "esplicitamente collocata sulla terra" tramite l'obbedienza al Profeta. In questo senso, nota a p. 100, l'esecrato Faraone non è tirannico, come nella Bibbia, nei confronti del popolo d'Israele, ma pretende di esserlo nei confronti di Allâh.

Il Corano si presenta così come un testo di diritto penale (p. 101) una legittimità "aperta in attesa di un contenuto che verrà a colmarla" (ivi). Non vi si pone il problema di un particolare regime politico (monarchia, aristocrazia, democrazia) perché il problema della natura del braccio secolare non si pone: vi si trova piuttosto l'idea di un potere politico esercitato dallo stesso Allâh. Al tempo stesso, sul piano politico, il Corano rinnova la promessa escatologica relativa ai "Giusti" che possiederanno la terra.

I tre monoteismi, conclude Brague, rivelano dunque profonde differenze in relazione al momento politico. Il messianismo giudaico aveva l'aspetto di un evento parossistico a giustificazione religiosa. L'Impero cristiano era la sovrapposizione di due elementi concettualmente distinti, senza giustificazione religiosa per il

regime imperiale. Per Giudei e Cristiani, l'autorità non poteva comunque sussistere senza giustificazione religiosa: questa giustificazione è l'oggetto fondamentale dell'Islam (p. 104). Vorrei soltanto ricordare che "l'Impero cristiano" trova fondamento ideologico nel modello neoplatonico che si afferma nella tarda antichità e nel Medioevo.

Brague sviluppa poi l'analisi del Cristianesimo e dell'Islam nel loro rapporto con l'Antico Testamento, in quanto religioni sue "figlie". Il Cristianesimo è visto nell'ottica paolina della "fine della Legge", che è "finita" in quanto il suo scopo è realizzato dalla Grazia. I mezzi per conoscere la Legge li abbiamo già in noi, è scritta nei cuori, può essere testimoniata anche dai Pagani; questa idea della conoscenza della Legge tramite la sola coscienza è estranea al Giudaismo rabbinico. Il contrario si dà per l'Islam: non si può sapere come agire correttamente senza un Libro rivelato. Questo Libro è il Corano soltanto, perché, come già detto, i testi dell'Antico Testamento e del Nuovo Testamento che possediamo sono delle falsificazioni. Contrariamente al Cristianesimo, che ha in comune col Giudaismo l'Antico Testamento, l'Islam non ha una base scritturale comune con i monoteismi che lo precedono; in questo senso esso non è tanto un fatto nuovo, quanto si presenta come un testo nuovo (p. 121). I temi testamentari in esso presenti sono dei *midrashin* giudaici o cristiani circolanti in forma scritta o orale (ivi): questa constatazione di Brague è interessante perché ci riconduce ad una origine nel *milieu* eterodosso giudaico-cristiano (il *sectarian milieu* di Wansbrough). Se il Cristianesimo ha allegorizzato i testi dell'Antico Testamento leggendoli esotericamente come un annuncio del Cristo, l'Islam li ha sostituiti (p. 122). Il Corano è un testo autoreferenziale che non ammette la contraddizione, surrogata dal concetto di abrogazione.

Ciò premesso, Brague si volge all'antefatto delle leggi che caratterizzano l'ordine medievale, affrontando l'evoluzione del pensiero greco in rapporto al monoteismo nel corso dell'Ellenismo, sottolineando che da parte degli stessi Greci vi fu uno sforzo di comprendere la Rivelazione veterotestamentaria; il ruolo fondamentale del Giudaismo alessandrino, soprattutto di Filone; e l'impostazione data da Giuseppe Flavio alla Legge mosaica. Il valore cogente di questa Legge non verrebbe, secondo lui dal fatto che Dio, conoscendo l'uomo, gli riveli una Legge adatta alla sua natura, ma dal fatto che Mosè, conoscendo la natura di Dio, ne abbia dedotto la Legge promulgata. Il fondamento erroneo della legge greca consisterebbe dunque nel fatto che i Greci non conoscevano la natura di Dio (p. 130). Dunque non è Dio che impone la Legge a Israele, ma Mosè che a Israele impone Dio (ivi).

Questa Legge, secondo i dotti giudei e islamici, avrebbe dovuto regolare ogni atto della vita individuale (esempi imbarazzanti si trovano in Maimonide e nelle raccolte di *ahādīth* -ad esempio in Bukhârî- e riguardano anche al-Ghazâlî, che con Maimonide e Tommaso costituisce i tre paradigmi di Brague). Il concetto di "Legge" è usato anche nel Cristianesimo medievale come *Lex* cristiana, che tuttavia è qualcosa di diverso da un complesso di divieti e di prescrizioni: essa designa una economia della salvezza che si dispiega nei momenti di una storia (p. 133). Brague tiene molto, in tutta la sua ricerca, a sottolineare questa distinzione che costituisce una peculiarità del Cristianesimo, il quale, in effetti, non possiede una vera "Legge", ma si muove comunque nella luce di un esempio.

La riflessione della filosofia medievale sul tema della Legge si è naturalmente svolta sul fondamento del pensiero platonico-aristotelico, e, su questo, due differenze debbono considerarsi essenziali tra l'Islam e il Cristianesimo. La prima è che l'Islam ha ignorato la *Politica* di Aristotele, cosicché la sua filosofia politica si è formata essenzialmente su Platone, a partire da al-Fârâbî. La seconda, a mio avviso altrettanto fondamentale e, per certi aspetti, convergente con la prima nel delineare la radicale differenza tra le due culture, è che Cristo è morto sulla Croce, Maometto nel proprio letto e come Profeta vittorioso. Questo fatto è sempre stato rimarcato nell'Islam, per il quale non è pensabile una *sconfitta apparente* che si risolve in una *vittoria più profonda* (p. 139). Manca, nel pensiero islamico, il concetto dell'Utopia quale motore della storia, sostituito dall'*atopia* di un ordine perfetto da realizzare in terra comandando il Bene e vietando il Male.

Nella stessa direzione ha agito a mio avviso, come ho accennato, la non conoscenza della *Politica* di Aristotele (fu un caso se non fu mai tradotta?) con le riflessioni che essa suscita: il modellarsi del pensiero politico sulle *Leggi* e sulla *Repubblica* nasconde infatti, sempre a mio avviso, una affinità che è a monte: il geometrico e astratto assolutismo razionalista della normativa platonica si presta bene ad essere strumentalizzato nella logica atopica che pretende di realizzare in terra, con l'uso del potere, un ordine "celeste".

Anche Bisanzio, che pur conosceva la *Politica* di Aristotele, non ne fece uso, forse perché essa si presentava nell'ottica -superata e improponibile a Bisanzio- di una dialettica tra diversi possibili regimi. Il mondo cristiano d'occidente poté a sua volta usufruirne nella traduzione di Guglielmo di Moerbeke, e qui l'opera dello Stagirita aprì la via a fruttuose riflessioni. Queste, secondo Brague, sono le premesse alla cui luce deve essere compresa la diversa speculazione sulla Legge che ebbe luogo nel Medioevo.

Il primo punto importante da chiarire è quello dei rapporti tra la Chiesa romana e l'Impero, entrambi in difesa dei propri diritti. Brague afferma che la laicizzazione del pensiero politico non avvenne contro la Chiesa, al contrario, fu il Papato a generare questo fenomeno rivendicando a sé il potere spirituale che negò all'Imperatore: "il concetto istituzionale di società secolarizzata è un effetto del Cristianesimo nella sua rivalità con l'Impero" (p. 167, citato da J. Quillet). Quanto all'idea di un diritto divino del Sovrano, essa si affermò soltanto con il XVII secolo, con l'aumentato potere dello Stato e la formazione dello Stato Assoluto. Nel

Medioevo il diritto del Sovrano era stato bilanciato dalla dottrina del necessario consenso popolare, venuta meno verso la fine del Medioevo allorché rimase viva la sola dottrina di una natura divina del potere.

Brague afferma quindi l'infondatezza della vulgata secondo la quale lo Stato moderno sarebbe conseguenza di una secolarizzazione: l'assolutizzazione dello Stato passa in primo luogo attraverso la sua sacralizzazione, non attraverso una rivendicazione di laicità; una sacralità rivendicata a sé dall'Impero in contrapposizione al potere papale (p. 170).

La separazione tra sacro e profano, che nel Medioevo non era marcata come oggi, è, se mai, una rivendicazione del Papato che nasce nel V secolo con Gelasio (p. 174). A quei tempi il diritto canonico si occupava di molti aspetti della vita sociale che oggi non considereremmo di pertinenza religiosa, e di ciò, nel corso del processo di separazione, lasciò molte tracce nel diritto civile. È noto il caso del matrimonio, che la Chiesa, da contratto tra famiglie, trasformò in unione spontanea tra individui. Altro esempio, l'istituzione del processo con obbligo di prove, in sostituzione dell'ordalia. La Chiesa quindi, modificò profondamente in senso "moderno" e razionale i costumi che erano retti dalla consuetudine dei popoli che avevano occupato lo spazio dell'Impero Romano, della cui razionalità la Chiesa era l'erede.

Per quanto riguarda l'evoluzione del diritto nel mondo islamico, Brague ricalca in grandi linee l'evoluzione qui tracciata in più luoghi nei precedenti capitoli: la contrapposizione tra 'ulemâ' e Califfi, risoltasi a vantaggio dei primi; l'affermazione della *Sunnah* e del concetto di Corano increato -un Corano quindi che non può essere interpretato, può essere soltanto applicato- e quant'altro già qui esposto in precedenza. Questo processo condusse l'Islam, secondo Brague, ad una "stagnazione relativa in rapporto ad altre culture, in particolare in rapporto alla cristianità latina europea" (p. 187). Brague parla apertamente di anchilosi giuridica e di "chiusura dell'*ijtihad*" (pp. 187-188) un tema molto dibattuto all'interno dello stesso Islam (su questo tema, sulla stagnazione del mondo sunnita a partire dall'XI secolo, Brague fa riferimento a Schacht). Il tessuto sociale andò ricostruendosi, a partire dal XII secolo, attorno alle confraternite mistiche dei Sûffî, che rappresentano in molti casi le cellule degli Stati islamici moderni. Raccogliendo l'opinione di Gardet, la storia della civiltà islamica medievale si condensa, secondo Brague, nel sogno di un "Regno della Legge" coranica, della Sharî'ah dunque. In generale tutto il periodo che noi definiamo con lo strano (secondo Brague) nome di Medioevo, costituisce l'apogeo della Legge divina: tanto il Giudaismo quanto l'Islam, in contesti radicalmente diversi (necessariamente apolitico quello giudaico) elaborarono sistemi di diritto *religioso* nei quali Dio dettava le norme. Il Cristianesimo, al contrario, si rifaceva al diritto romano, salvo, ovviamente, quanto vi si riferiva al culto dell'Imperatore. Il Cristianesimo eliminò, dalla Legge giudaica, tutto quanto andava oltre le regole *morali* "naturali" (p. 190).

Qui si apre il capitolo centrale (per interesse, non per collocazione) dell'opera di Brague, quello relativo alle diverse elaborazioni della Legge divina nel Medioevo, i cui punti di riferimento sono, come già detto, al-Ghazâlî, Maimonide e Tommaso. Questo capitolo è centrale perché la rottura della modernità si configurerà come "distruzione della Legge divina", materia dell'ultimo capitolo del testo e della riflessione di Brague, che, ricordiamolo, è con Strauss e Voegelin, l'altro grande critico della modernità. "Grande critico" perché insieme agli altri due, attraverso l'indagine storica e filosofica, ne ha messo in luce la fragilità del fondamento e i conseguenti rischi di implosione. In questo capitolo l'ordine dell'analisi si inverte, e va dall'Islam al Giudaismo al Cristianesimo, che sarà il "luogo" della modernità.

Per l'Islam, Brague prende le mosse dal testamento di Ardashîr (come si ricorderà, oggetto di riflessione per al-Ghazâlî) e passa poi ad enunciare il principio secondo il quale il solo legislatore è Dio, non la Ragione umana; né esiste un riferimento alla "natura" delle cose, cioè alla Legge naturale: la Legge precede lo Stato, che ha l'obbligo di applicarla. L'Islam è un sistema regolatore di una moralità *oggettiva*. Brague sottolinea la posizione ash'arita (cui faceva riferimento al-Ghazâlî) che si potrebbe definire occasionalista, nel senso che è Dio a decidere in tutte le cose, e che si risolve in una affermazione fondamentale per la concezione islamica della Legge: la Legge (rivelata) non è accessibile alla Ragione. La stessa creazione dell'uomo non è, come nel Cristianesimo, un atto di adozione, ma ha per fine la sottomissione a Dio delle creature. Giudicare la Legge significa pretendere di porsi nel ruolo di Dio, è Associazionismo, colpa gravissima per il rigido monoteismo islamico. In questa cultura è artificioso distinguere i filosofi come una categoria a parte (p. 205).

La tesi fondamentale prevalente, l'abbiamo già visto più volte, che Brague enuclea anche a partire da Maimonide poiché concerne il ruolo della Profezia, è che la filosofia non può pensare la sopravvivenza della società senza la giustizia, che è garantita dalla Legge rivelata dai Profeti. Di qui la tesi: la sopravvivenza della società è resa possibile soltanto dalla Profezia; l'uomo, che è un animale sociale, senza la Profezia non sopravviverebbe (p. 207). Si stabilisce così una forte connessione tra religione e politica, ciò che lascia supporre che lo scopo della religione sia essenzialmente politico, quello di civilizzare, reprimendola, la barbarie umana (p. 208). Su questo punto abbiamo già visto la posizione di Averroè, che, secondo Brague, rappresenta l'estremo limite dell'ambiguo rapporto tra filosofia aristotelica e Legge rivelata nell'Islam (p. 211).

Brague espone poi vari luoghi della vicenda, che qui sarebbero ripetitivi, e ne deduce che nell'Islam la filosofia è rimasta "un passe-temps d'amateurs" certamente geniali ma privi di quei legami istituzionali in grado di assicurare la diffusione della filosofia stessa nella società (p. 217). Da ciò lo sbocco mistico, che pone ai mistici innanzitutto un problema radicale, comune in chi cerca e trova il contatto con Dio: l'antinomismo. Il problema si è ben posto, dunque, nell'Islam: Brague ricorda il caso dei Qarmati di Bahrain (per il quale cfr.

Ordine celeste e disordini terreni) e anche tutto l'Ismailismo in generale. Legge e mistica trovarono tuttavia un punto d'incontro nell'Islam nell'XI secolo; la mistica è infatti necessaria nell'Islam perché la Legge non può essere interpretata, richiede di "salire" in qualche modo sino all'intenzione del Legislatore, ciò che è precisamente lo scopo del mistico (p. 220).

Questo approccio consente a Brague di giungere ad al-Ghazâlî, il migliore esempio di unione tra Legge e pietà vissuta, del quale sottolinea le connessioni con la scuola giuridica shâfi'îta, ma anche la vocazione mistica. Per al-Ghazâlî l'unico legislatore è Dio; il Suo disegno non è conoscibile e la Ragione può tutt'al più giungere a delineare la coerenza formale della Legge. L'osservanza della Legge testimonia il nostro amore verso Dio; questo accento sull'amore testimonia, secondo Brague, la coscienza che al-Ghazâlî aveva di un rischio di sclerosi dell'Islam, manifestatosi con il *progressivo abbandono della scienza religiosa in favore del diritto*; egli sposta infatti l'accento in direzione del valore morale del compimento delle obbligazioni; egli inietta nella pratica una forte dose di spiritualità sûfi (pp. 224-225).

Brague conclude (p. 226) che con al-Ghazâlî ci si trova in presenza di una possibile soluzione del problema che egli intende esaminare: il tentativo di restituire alla Legge una dimensione divina.

Brague passa poi a trattare il Giudaismo medievale, il suo riesame dei testi biblici, la sua riconduzione del Patto d'alleanza con Dio al dono della Torah tutta intera, nella quale il Decalogo assume un valore soltanto relativo a causa dell'appropriazione di esso da parte del Cristianesimo. Ricorda poi lo sviluppo della filosofia giudaica all'interno del mondo islamico, in conseguenza del quale la Rivelazione biblica fu pensata sul modello di quella coranica. Questo sviluppo fu particolarmente rigoglioso nella Spagna araba dove nacque l'opera di Maimonide, il secondo paradigma di Brague.

Maimonide, che si rifà ad al-Fârâbî, fu giudice rabbinico. Per lui la scienza politica non ha per fine il potere, ma la felicità, come nella *Città virtuosa* (p. 238). Brague ripercorre la dottrina della Profezia e il rapporto tra il filosofo e la massa, cose sulle quali non è necessario ripetere quanto detto sopra, se non per sottolineare con lui la necessità di una società che consenta alle masse di vivere in pace, e ai filosofi di dedicarsi alla contemplazione, il tutto nella prospettiva di un'Era messianica a venire. Quanto alla Legge, essa deriva il proprio carattere divino dal fatto che viene "dal Cielo" e alla perfezione che procura all'osservante. Il "cielo" è tra le virgolette in Brague (p. 246) perché egli vi nota una metonimia analoga a quanto abbiamo già osservato per il "mondo": esso riferisce alla sfera divina ma anche al perfetto ordine gerarchico del cosmo, creazione di Dio; la perfezione umana è conoscere la verità su Dio, *che è come dire sulla Sua Creazione*. Questo punto è fondamentale per Brague, che, come vedremo anche ne *La sagesse du monde*, ha come proprio riferimento il grandioso ordine cosmico del Neoplatonismo medievale.

Anche la Qabbalah, nota Brague (p. 251), si occuperà della natura divina della Legge in rapporto a questa posizione di Maimonide; quando si afferma che la Legge viene dal Cielo non ci si riferisce più né al Cielo metafora di Dio, né al cielo fisico della cosmografia di Aristotele, ma al mondo celeste come vita interiore della divinità. Personalmente mi limito a ricordare che, in materia di Torah, la Qabbalah ebbe molteplici dottrine, ad iniziare da quella delle tre Torah, per terminare con gli esiti apertamente antinomici del XVII-XVIII secolo (cfr. *supra*: *Un lungo viaggio dalla Provenza a Parigi*).

Inizia qui la trattazione del Cristianesimo, intitolata *La fine della Legge*. Significativamente, l'*incipit* è dedicato agli Gnostici, in particolare a Marcione e a Valentino, che interpretarono la venuta di Cristo come fine della Legge veterotestamentaria, opera di un Dio non buono. Anche dopo la messa al bando degli Gnostici si parlò comunque del Nuovo Testamento come di una "nuova Legge", e Cristo fu visto, anche iconograficamente, come un Legislatore. Il concetto stoico di governo come "legge animata" lo si ritrova nella Patristica greca a partire da Clemente di Alessandria, ma anche nel Cristianesimo latino, con Lattanzio, il quale afferma che Dio inviò a un mondo ingiusto una "Legge vivente". La Legge diventa dunque l'esempio di Cristo, quindi non più un insieme di comandamenti; ciò che il sacrificio di Cristo ha inaugurato diviene *un nuovo regime di salvezza* (p. 254).

La lotta dei Padri per questo obiettivo si svolse quindi su due fronti: contro i giudaizzanti e contro i Marcioniti (ivi). L'interpretazione allegorica dell'Antico Testamento da parte di Barnaba consentì l'abolizione di una serie di precetti, mentre Origene affermò che la sola parte della Legge mosaica non abolita era quella coincidente con la Legge di natura (p. 255). Si può notare, in questi indirizzi, la tendenza fondamentale della Chiesa ad interpretare la Legge in accordo con la Ragione. Quanto ad Ambrogio, egli sottolineerà la differenza tra l'ordine che si dà ai sottomessi, e il consiglio che si dà a chi si ama: e dove c'è il consiglio, là è la Grazia, mentre l'ordine è riservato alla natura.

I Padri, nota Brague (p. 256) escono dall'orbita del Giudaismo ed entrano in quella della filosofia greca; la Legge divina è sia quella mosaica, sia quella naturale che regge il cosmo secondo la lezione stoica.

Per Agostino, la Legge divina è inscritta nel cuore degli uomini, coincide con la natura ed è conoscibile da ognuno; essa non discende dalla *Volontà* di Dio ma dalla Sua *Saggezza*, e non concerne il dominio politico. Agostino sostiene quindi l'indifferenza dei Cristiani al regime politico e giuridico che ha per obiettivo la pace terrena; la Chiesa varca gli Stati, è universale, e alle varie istituzioni politiche e statuali cui si rivolge chiede soltanto che non le sia impedito il culto di Dio (p. 259). Secondo Brague, si può vedere qui il nucleo "anacronistico" *dell'idea liberale, intesa come rifiuto dell'ordine platonico e affermazione dell'inutilità*

della città ideale: il cittadino non vede assegnarsi d'arbitrio un proprio ruolo, ma lo cerca in base alle proprie inclinazioni.

Agostino contrappone l'essere *sotto* la Legge, come nell'Antico Testamento, ed essere *nella* Legge; essere agito e agire; essere schiavi e liberi. È osservazione di Paolo: lo Spirito vivifica, la Legge uccide. Non credo sia necessario sottolineare la radicalità della rivoluzione cristiana, che è all'inizio di un lungo percorso, quello che sembra ora in crisi nella modernità.

L'idea che si andò radicando nell'occidente latino, fu che la divinità della Legge fosse tale non a causa della Rivelazione, ma per la sua caratteristica di essere *naturale*. La "natura" cui si fa riferimento non è ovviamente la natura intesa in senso moderno di *res extensa* opposta all'uomo; si tratta di una natura "*intesa in senso formale come natura di ogni cosa*" (p. 262, corsivo di Brague). "Essa è graduata secondo il livello d'essere occupato da ciò di cui è natura; ogni essere ha assegnato un diritto che consiste nel fare ciò che è conforme alla sua natura" (ivi).

L'introduzione di questo concetto, dice Brague, fonda l'intuizione fondamentale del Cristianesimo, quella di non essere portatore di alcun *nuovo* comandamento. E poiché la natura è centrale per la filosofia, essa consente di cercare un accordo con i filosofi: per i teologi, l'etica filosofica è, nel suo contenuto, irreprensibile, e può essere integrata in una teologia morale (ivi). Si realizza in questo la tendenza ravvisata già nella Chiesa degli inizi: la convinzione della razionalità del dettato, che fu un motivo apologetico per la propria legittimazione nell'Impero Romano e un elemento che determinò una certa iniziale sovrapposizione *con lo Stoicismo dell'aristocrazia*.

Si sviluppa così un'idea che parte dall'identificazione di Dio con la Verità e la Giustizia: la Legge non è una *esternazione* della Volontà di Dio, la Legge è *in* Dio. La conseguenza è che le leggi assicurano la continuità tra il Creatore e le creature, perché sono la *natura* stessa di Dio. Le tre Leggi, scritta, di natura e della Grazia, dice Bonaventura, sono la *vita* di Dio. Perciò il rapporto dell'uomo con la Legge stabilisce un contatto dell'uomo con Dio che non è di semplice obbedienza, ma è partecipazione al divino. Legge divina, umana e naturale ciò che, vengono ripensate in questo nuovo rapporto.

La più grande sintesi al riguardo è quella di Tommaso, che Brague esamina attraverso la *Summa theologiae Ia, IIæ* (nelle *Quæstiones, 90-97* Tommaso ne esamina l'essenza e i particolari aspetti; nelle *Quæstiones, 98-114* la Legge antica, la nuova, la Grazia) e il Libro III della *Summa contra Gentiles*.

Le due trattazioni di Tommaso hanno obiettivi diversi; nella *Summa theologiae* si tratta dell'essenza della Legge e dei vari tipi di leggi; nella *Summa contra Gentiles* la Legge divina, inquadrata nell'ambito della Provvidenza, è vista come insita nel Creato quale legame che ordina in Dio la natura delle cose e l'uomo. Nei Capp. 64-70 del Libro III, il fondamentale Neoplatonismo di Tommaso pone come punti fermi il fatto che la Provvidenza governi le cose, onde è Dio che conserva le cose all'essere, il quale, tutto, insiste nella natura divina: Dio è ovunque, è la "*causa operandi*" di tutto, sì che Egli ha informato della propria bontà -della propria Legge- non soltanto le cose, ma anche la loro capacità di farsi causa di altre cose.

Questa posizione di Tommaso sta molto a cuore a Brague, perché in essa egli identifica la compiuta novità del Cristianesimo in rapporto alla Legge, che non *ordina*, ma *consente* all'uomo di fare ciò che deve, gli fornisce gli strumenti. In essa la Provvidenza si dispiega come natura e come storia: come natura rappresenta quel tessuto divino che sostiene l'esistenza dell'essere; come storia, con la Legge, indirizza alla salvezza, e si manifesta nelle legislazioni umane, in ciò che fa sì che esse tentino di plasmarsi sulla Legge naturale.

Per comprendere la complessa architettura tramite la quale Tommaso affronta e dirime il rapporto tra la Legge eterna, naturale, divina e umana, è necessario addentrarsi nella selva delle *Quæstiones, 90-97* della *Summa theologiae*, delle quali conviene dare qui soltanto qualche cenno sottolineando che cosa renda possibile l'impresa: l'uso dello strumento razionale guidato dal *common sense* nell'ambito di un'architettura ideale senza vuoti, quale quella del Neoplatonismo, ove tutte le parti si rinviano reciprocamente. Va anche detto però che Tommaso sviluppa il tema della Legge nell'ambito di una teodicea che implica la bontà del Tutto; dunque una visione razionalista che non considera la possibilità di un Male radicale; il Male è il risultato di un atteggiamento contrario alla Ragione, alla razionalità vincolante della Legge eterna (*inclinatio naturalis ad virtutem depravatur per habitum vitiosum; et iterum ipsa naturalis cognitio boni in eis obtenebratur per passiones et habitus peccatorum: Ia, IIæ Q. 93, a.6 co.*). Il Male è dunque una realtà esteriore al mondo ordinato della Creazione; la *Q. 90* si apre affermando che "*Principium autem exterius ad malum inclinans est Diabolus*".

Lo schema "ad albero" di Tommaso è il seguente. Riguardo la Legge, si deve considerare quale ne sia l'essenza; quali le differenze tra le leggi; quali i loro effetti. La Legge è pertinente alla Ragione (*Q. 90, a.1 co.*) è regola e misura degli umani; ogni legge tende al bene comune (*Q. 90, a.2 co.*). La natura interiore della Legge è così espressa (*Q. 90, a.3 ad 1*): "*lex est in aliquo non solum sicut in regulante, sed etiam participative sicut in regulato. Et hoc modo unisquisque sibi est lex*". La Legge, aggiunge, è scritta nei cuori. Questa "iscrizione" altro non è che la *promulgazione divina* della Legge naturale (*Q. 90, a.4 ad 1*).

Venendo quindi ai vari tipi di legge, Tommaso ne distingue quattro: eterna, naturale, umana e divina; si domanda poi se la Legge sia soltanto una e se esista una qualche legge "del peccato". Riguardo la Legge eterna, la risposta di Tommaso è *tranchante* (*Q. 91, a.1 co.*): il mondo è retto dalla Divina Provvidenza, tutto l'Universo è governato dalla Ragione divina; dunque "*ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem*". Perciò è necessario dire eterna la Legge. Tommaso ribadisce poi (*Q.*

91, a.1 ad 3) che il fine del governo divino è Dio stesso, e non c'è Legge se non da Lui (dunque Dio è causa formale e finale della Legge).

Quanto alla Legge naturale, Tommaso afferma (*Q. 91, a.2 co.*) che tutte le cose partecipano della Provvidenza, perciò della Legge eterna che si manifesta come inclinazione ai propri fini specifici, ai quali le cose hanno dunque una *naturale* inclinazione; in ciò esse partecipano della Ragione eterna: "signatum est super nos lumen vultus tui, domine, quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum".

Qui c'è un punto fondamentale: tutto il cosmo è razionale in quanto creazione divina, l'uomo ha in sé questa Legge come bussola che gli consente di distinguere autonomamente il Bene dal Male, egli è quindi libero e responsabile nei confronti di una Legge che non obbliga, ma fa capire. La Legge naturale è partecipazione alla Legge eterna (*Q. 91, a.2 ad 1*) e la razionalità del cosmo in essa espressa riguarda anche gli istinti delle creature irrazionali (*Q. 91, a.2 ad 3*); tuttavia, poiché esse non ne partecipano razionalmente, si può parlare di "Legge" soltanto per similitudine.

Tommaso opera neoplatonicamente in un cosmo totalmente razionale per la razionalità stessa del Creatore, e ne fa, aristotelicamente, un cosmo totalmente razionalizzabile. Su questo punto si struttura la diversa concezione cristiana (filosofica) e islamica della Legge, fissata nella constatazione di al-Ghazālī, che il reale è *più del razionale*, per l'inaccessibilità della Ragione divina alla Ragione umana.

Venendo alla legge umana, Tommaso ne opera l'incernieramento nella Legge eterna e naturale attraverso il rapporto di imperfezione che contraddistingue lo *Abbild* dallo *Urbild*, ciò che significa sottoporla a un *télos*, l'approssimazione al modello nei limiti delle possibilità umane.

L'operazione gli è resa possibile da una serie di citazioni dalla *Metafisica* di Aristotele (1057a, 12; 1053a, 33; 1052b, 36-37) che giustificano i limiti della Ragione umana nel porsi come misura. A queste egli risponde su due piani non esplicitati, ma che sostengono la dislocazione della prospettiva: da un lato la struttura necessariamente neoplatonica connessa "filosoficamente" al Creazionismo: il Creato partecipa in qualche modo della Legge che è quindi inscritta in noi; dall'altro dalla presenza di questa Legge sotto forma di principi ("inest nobis cognitio quorundam communium principiorum": *Q. 91, a.3, ad 1*) che ricorda certe soluzioni aristoteliche (*Met.*, 1006a, 6-8; *Eth. Eu.*, 1248a, 32-34; *An. Post.*, 100b, 15) dalle quali emerge l'affermazione di una conoscenza puramente intuitiva, sia dei principi che delle scelte corrette, quindi in rapporto immediato con le strutture del reale.

Si tratta di una partecipazione "immediata" a questi principi, per la quale "homo participat legem æternam secundum quædam communia principia, non autem secundum particulares directiones singulorum quæ tamen in æternam legem continentur" (ivi). Dunque la Ragione umana non è "misura" di per sé, ma in quanto in essa sono impiantati i principi che danno la norma del retto agire (*Q. 91, a.3 ad 2*). Naturalmente, poiché la ragione pratica opera nel contingente, non nel necessario come la ragione speculativa, le leggi umane non hanno l'infallibilità delle conclusioni apodittiche della scienza: non è necessario che siano infallibili, fanno soltanto il possibile (*Q. 91, a.3 ad 3*). Qui si vede la differenza tra una meditata "conoscenza del mondo" e le geometrie del Razionalismo subalterno.

All'uomo è tuttavia necessaria anche una Legge divina, perché egli è destinato alla beatitudine eterna che supera le naturali facoltà umane; inoltre l'incertezza umana nelle circostanze rende necessaria una Legge che indirizzi gli atti dell'uomo: soltanto una Legge divina può consentirgli di non errare (*Q. 91, a.4 co.*). L'uomo erra a causa delle passioni, ma, come dice Agostino, una legge umana che volesse eliminare il Male porterebbe alla perdita di molto Bene, e impedirebbe quel conseguimento del Bene comune che è necessario alla conservazione dell'uomo. Per punire il Male è perciò necessaria una Legge divina che non governa soltanto le azioni, ma le anime (ivi). La Legge divina si separa da quella umana perché il suo fine è oltremondano, e non può essere imposta con la legge umana; la Legge divina guida l'uomo ad un livello ontologico superiore; grazie ad essa la Legge eterna viene partecipata ad un più alto livello.

La Legge divina è tuttavia duplice, antica e nuova; la prima, si dice, mirava al Bene terreno, la seconda a quello celeste; ma poiché essa dirige gli uomini anche nei comportamenti particolari, è giusto che essa sia stata duplice, come duplice è ciò che un padre impone ai figli, se infanti o se adulti (*Q. 91, a.5 co.; a.5 ad 3*).

Quanto ad una possibile "legge del peccato", essa non esiste: il Male è indotto dalle passioni, perciò non ha una "legge" "sed magis est deviatio a lege rationis" (*Q. 91, a.6 co.*). L'effetto della Legge è fare l'uomo buono, ovvero comandare, proibire, permettere e punire (*Q. 92, pr.*): si parla di leggi umane. Qui Tommaso è costretto a varie sottigliezze. Il legislatore umano tende a fare gli uomini "buoni" rispetto ai fini di un regime; peraltro il Bene può trovarsi anche nel Male: si può essere un "buon" ladro, dipende dal fine. D'altronde, l'uomo essendo parte di una città, "buono" può essere soltanto in rapporto al Bene comune. Su questo punto, Tommaso rinvia ad Aristotele, *Pol.* 1276b, 16 sgg. dove si pone la differenza tra l'uomo dabbene e il buon cittadino. Tuttavia il concetto di "cittadino" in Aristotele (*Pol.* 1275a, 22-23; 1275b, 18-20) era qualcosa di non più pensabile con la fine della *pólis*, una concezione già messa in ridicolo da Gorgia (*Pol.* 1275b, 26-30); mi sembra quindi che il rinvio non sia dei più felici per un autore *cristiano* per il quale la Legge inscritta nella coscienza dovrebbe costituire un metro di giudizio prioritario. Si nota qui l'accantonamento *politicamente* prudente del contenuto rivoluzionario del Cristianesimo. Dice infatti Tommaso (*Q. 92, a.1 ad 4*) che la legge tirannica contraria alla Ragione è una perversione della Legge, e tuttavia in quanto legge intende produrre il buon *cittadino* in rapporto al regime vigente: una risposta sottile, ma francamente insoddisfacente.

La *Questio 93* è dedicata alla Legge eterna: che cos'è, se è nota a tutti, se ogni legge derivi da essa, se le cose necessarie, quelle contingenti, o tutte le cose umane, le siano soggette. Qui riemerge, a proposito del primo punto, tramite Agostino, l'obiezione di al-Ghazâlî, l'incomparabilità della Ragione divina con quella umana, quindi l'impossibilità di ricondurre la Legge eterna all'equazione con quella divina. Tommaso risponde con un "distinguo": "*lex æterna nihil aliud est quam ratio divinæ sapientiæ, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum*" cioè è ciò che della Legge (Sapienza) divina è nel Creato; infatti "*ratio divinæ sapientiæ, inquantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideæ*" (*Q. 93, a.1 co.*). Soluzione neoplatonica: Dio ha creato il mondo materiale dal mondo delle Idee che è in Lui. La Legge eterna è la *ratio* dell'ordine cosmico (*Q. 93, a.1 ad1*)

Coerentemente, essa può essere conosciuta "in sé" soltanto dai Beati che conoscono Dio nella Sua essenza; le creature razionali Lo conoscono "*secundum aliquam eius (scil: della Legge) irradiationem, vel maiorem, vel minorem*" (*Q. 93, a.2 co.*). Perciò essa non si manifesta loro totalmente, e nessuno ne può giudicare.

Quanto alle leggi, non tutte derivano da quella eterna, ma da essa non può procedere nulla di malvagio; il male di una legge dipende dall'inclinazione di chi la promulga. Una legge umana ha valore di legge soltanto se è guidata da una retta intenzione, manifestando così di derivare dalla Legge eterna. Altrimenti è violenza, non è legge (*Q. 93, a.3 ad 2*). Tuttavia, per quanto iniqua, conserva qualcosa di legale in quanto emersa dalla potestà del legislatore (ivi). La legge umana, permette alcune cose non perché le approvi, ma perché non è titolata ad occuparsene. Molte cose sono infatti dirette dalla Legge divina e non possono esserle da quella umana: questa separazione è nell'ordine della Legge eterna; la legge umana non deve intromettersi in quella divina e non può approvare ciò che quella disapprova, ma se non ciò non accade non è perché la legge umana non derivi da quella eterna, ma perché non sa seguirla compiutamente (*Q. 93, a.3 ad 3*). Una legge umana che sia in contrasto con quella divina è imperfetta (ivi).

Interessante è poi la risposta di Tommaso al quarto quesito: tutto il Creato è sottomesso alla Legge eterna, non però la Volontà divina che è la Sua stessa essenza e perciò è *essa stessa la Legge eterna* (*Q. 93, a.4 co.*) Alla Legge eterna sono sottomessi tutti: gli uomini in ciò che è razionale, e poiché Dio impronta tutta la natura dei propri principi, lo sono, in altro modo, anche le creature irrazionali, perché ne sono mosse, non perché comprendano (*Q. 93, a.5 co.*) In altre parole, la Ragione umana e l'istinto animale sono entrambi sorretti dalla Provvidenza. Quanto alla domanda se alla Legge eterna siano sottomesse tutte le cose create, la risposta, affermativa è in *Q. 93, a.4 co., cit.*

Venendo alla Legge di natura, Tommaso si propone di indagare che cos'è, quanti e quali siano i suoi precetti, se tutti gli atti virtuosi ne dipendano, se essa è la stessa per tutti gli uomini, se può mutare, e se può essere cancellata dalla mente umana. Si dice che nell'animo umano -ricorda Tommaso citando Aristotele, *Eth.Nic.*, 1105b, 20-21- vi siano disposizioni, facoltà e passioni; la Legge naturale non fa parte delle prime e delle ultime, dunque è una facoltà; e tuttavia, osserva, una legge non può essere una facoltà in senso proprio ed essenziale, è una facoltà della quale si usa al bisogno; è una facoltà che contiene i precetti della Legge naturale, che sono i principi dell'agire umano (*Q. 94, a.1 ad 2*).

I precetti della Legge naturale sono tutti quelli che possono essere regolati dalla Ragione (*Q. 94, a.2 ad 3*) perché se essa è una, essa riguarda tutti i doveri dell'uomo (ivi). Il fine della Ragione è il Bene, ciò che razionalmente si sa per natura sia buono a farsi (*Q. 94, a.2 co.*). Tutte le inclinazioni umane, anche concupiscibili e irascibili, in ciò che sono controllate dalla Ragione fanno parte della Legge; sono dunque molti i precetti che vengono da questa unica radice (*Q. 94, a.2 ad 2*).

Tutti gli atti virtuosi dipendono dalla Legge di natura in quanto tali, ma non tutti gli atti virtuosi fanno capo ad essa, perché vi sono atti virtuosi che non provengono da naturale inclinazione, bensì sono perseguiti grazie alla Ragione; tutti i peccati però, in quanto contrari alla Ragione, sono contro natura (*Q. 94, a.3 co.; a.3 ad 1; a.3 ad 2*).

La legge di natura concerne ciò cui l'uomo tende naturalmente, incluso l'agire secondo Ragione; e anche nel contingente si deve tener presente che comuni sono i principi della Ragione, non soltanto speculativa ma anche pratica, che detta le opportunità nelle contingenze; epperò certi principi vengono meno a causa delle passioni o delle cattive abitudini (*Q. 94, a.4 co.*). Tuttavia nell'uomo la Ragione è dominante e tutti convengono che sia giusto che le inclinazioni dell'uomo siano governate dalla Ragione (*Q. 94, a.4 ad 3*).

Per quanto concerne la possibilità che la Legge naturale muti, Tommaso è possibilista: essa è immutabile nei principi ma può mutare in qualche suo particolare per cause speciali che impediscano di osservare alcuni precetti (*Q. 94, a.5 co.*). Essa non può essere cancellata dal cuore umano se non in singoli atti a causa delle passioni; le cattive opinioni ne possono cancellare aspetti particolari, come anche può farlo la colpa: mai però del tutto (*Q. 94, a.6 co.; a.6 ad 1*).

Per quanto concerne la legge umana, Tommaso si propone di considerarla in sé, in rapporto al suo potere e alla sua mutevolezza; circa la legge umana in sé egli si pone il problema dell'utilità, dell'origine, della qualità e delle suddivisioni. Alla legge umana in sé è quindi dedicata l'intera *Questio 95*.

La legge umana, dice Tommaso, è necessaria al perfezionamento delle virtù e a trattenere da ciò che è illecito; è necessaria per mantenere la pace tra gli uomini, e inoltre c'è chi non è disposto a comportarsi virtuosamente se non costretto (*Q. 95 a.1 co.; a.1 ad 1*). Essa ha natura di legge se deriva dalla Legge di natura,

altrimenti è corruzione (*Q. 95, a.2 co.*) secondo quella concatenazione già vista (legge eterna→naturale→umana) che incardina ogni legge nella Legge cosmica; ma poiché i principi della Legge di natura non si possono applicare a tutti nello stesso modo, ne consegue la varietà delle leggi umane (*Q. 95, a.2 ad 3*). Si passa dunque dall'universale allo specifico secondo una ramificazione discendente caratteristica delle strutture neoplatoniche. La congruenza delle particolari accezioni delle leggi umane con la Legge di natura, richiede la valutazioni di uomini esperti e prudenti (*Q. 95, a.2 ad 4*), dice Tommaso con espresso rinvio a *Eth. Nic.*, 1143b, 11-14. Si noti che tutto il passaggio aristotelico 1143a, 25-1143b, 17 è un elogio della saggezza e dell'esperienza come capacità di intuire il modo di ricondurre il particolare all'universale.

Circa la qualità della legge umana, Tommaso prende le mosse da Isidoro: la legge deve essere non soltanto "onesta" e "giusta" (richiesta francamente vaga e generica) ma *possibile* in rapporto alla natura, al paese; conveniente al luogo e al tempo; chiara e non oscura; non volta a interessi particolari ma alla comune utilità. La legge umana inoltre, deve essere congruente con la Religione e la Ragione, essere utile alla disciplina nonché alla salvezza dell'uomo (*Q. 95, a.3 arg. 1*). Su questo schema, Tommaso fa delle osservazioni generali, ma da esso sostanzialmente non si discosta.

Per quanto riguarda la suddivisione delle leggi, Tommaso fa viceversa una lunga precisazione (*Q. 95, a.4 co.*). È evidente, dice, che la legge umana deriva da quella naturale, e ne deriva in due forme: come *ius gentium* e come *ius civile*. Al primo appartengono i corretti rapporti reciproci, perché l'uomo non può vivere se non in società. Le determinazioni particolari, riferite cioè allo specifico, sono di competenza del secondo. Si determina così una derivazione: legge di natura → principi generali delle leggi in rapporto alla convivenza → legislazione del singolo Stato. Quest'ultima varia anche in rapporto ai singoli regimi, per la cui definizione si rinvia alla *Politica* di Aristotele (1278b, 6 sgg.). La legge umana dirige gli atti degli uomini relativamente ai singoli reati.

Quanto al potere della legge umana, Tommaso si domanda se essa debba riguardare tutta la comunità; se debba reprimere ogni vizio e obbligare ogni virtù; se obblighi l'uomo sul piano della coscienza; se tutti gli uomini siano sottomessi ad essa; se chi vi è soggetto possa agire fuori di essa (*Q. 96, pr.*).

Il fine della legge, risponde, è il Bene comune, dunque essa è rivolta ai molti e a ciascuno per ciò che lo concerne (*Q. 96, a.1 co.*); se essa discriminasse, cesserebbe la sua funzione regolatrice (*Q. 96, a.1 ad 2*). Quanto alla repressione dei vizi, Tommaso parte dalla constatazione che non si può imporre all'infanzia ciò che si impone agli adulti; per la stessa ragione, si debbono tollerare nei non virtuosi molte cose che sarebbero inaccettabili da parte dei virtuosi: e gli uomini in generale *non sono virtuosi*. Perciò la legge umana *non può vietare quei vizi dai quali i virtuosi si astengono*, ma soltanto i peggiori, e in particolare quelli che sono di nocimento agli altri e che distruggerebbero la convivenza, come l'omicidio e il furto (*Q. 96, a.2 co.*).

Quanto all'indizione della virtù è bene, dice altrettanto saggiamente Tommaso, che l'azione della legge sia graduale, e richiama la metafora del vino nuovo in otri vecchi (*Q. 96, a.2 ad 2*). Subito dopo (*Q. 96, a.2 ad 3*) ribadita la dipendenza della Legge naturale da quella eterna e l'imperfezione istituzionale di quella umana rispetto a quest'ultima, ribadisce che la legge umana *non può vietare tutto ciò che è vietato da quella naturale*. La legge umana può teoricamente occuparsi di tutto, tuttavia si occupa soltanto di ciò che concerne il Bene comune; perciò proibisce soltanto alcuni vizi e promuove soltanto alcune virtù (*Q. 96, a.3 co.; a.3 ad 1*).

Quanto ad obbligare sul piano della coscienza, Tommaso è lapidario: le leggi umane possono essere giuste o ingiuste; se sono giuste ricalcano la Legge naturale e perciò obbligano; se non lo sono non rispettano la Legge naturale e perciò non obbligano, *se non per quanto riguarda evitare scandali e turbolenze*. Se poi sono ingiuste contro la Legge divina, come nell'obbligo di adorare il Sovrano, non vanno neppure rispettate: *obædire oportet Deo magis quam hominibus* (*Atti*, 5, 29; *Q. 96, a.4 co.*) Comunque, è opportuno resistere al tiranno se lo si può senza scandalo e danno (*Q. 96, a.4 ad 3*).

Interessante, sotto il profilo della comprensione del concetto di soggezione alla legge, è il modo con il quale Tommaso risponde al quesito circa la sottomissione di tutti gli uomini alla legge umana. Secondo Tommaso, la soggezione che comporta coazione di una volontà contraria, riguarda soltanto i malvagi, perché la volontà dei buoni è all'unisono con la legge, che perciò nei loro confronti non è coattiva (*Q. 96, a.5 co.; a.5 ad 1*). Anche il Principe che promulga la legge non ne è coatto, perché nessuno può costringere se stesso; perciò egli non è soggetto alla legge, e non lo si può condannare qualora agisca contro la legge; ma il Principe è comunque soggetto ad essere giudicato da Dio (*Q. 96, a.5 ad 3*). Siamo quindi in presenza di un atteggiamento quietistico, perché fondato su una concezione *religiosa* della legge umana; su questo punto, il contrasto con la concezione moderna della legge è radicale.

Interessante per altri aspetti è anche la risposta all'ultimo quesito, se i sottomessi alla legge possano sottrarsene. Dice Tommaso che il legislatore guarda al Bene comune nella sua generalità; possono perciò esservi dei casi specifici nel cui riguardo essa sia un danno, e non un bene: in tal caso non va osservata. Segue un esempio, ma ciò che conta è la conclusione: *le leggi vanno rispettate comprendendone le intenzioni, non nella lettera* (*Q. 96, a.6 co.*) anche perché nessuna sapienza umana può pensare e mettere per iscritto tutte le singolari emergenze (*Q. 96, a.6 ad 3*).

Quanto alla possibile mutevolezza delle leggi umane, Tommaso contempla le seguenti ipotesi: se la legge umana sia mutevole; se debba cambiare sempre quando opportuno; se possa essere abolita dalla

consuetudine e se questa possa aver forza di legge; infine, se il rapporto con la legge possa mutare per dispensa dei governanti (Q. 97, pr.).

La legge umana, dice Tommaso, può cambiare per due ragioni: *ex parte rationis* e *ex parte hominum*. Sotto il primo aspetto, poiché essa è comunque imperfetta potendo soltanto approssimarsi alla Legge di natura, può sempre migliorare. Sotto il secondo, deve mutare al mutare delle condizioni della società, adottando in modo diverso i precetti della Legge di natura (Q. 97, a.1 co.). La legge può inoltre cambiare se cambia la valutazione del Bene comune, accogliendo la consuetudine (Q. 97, a.2 co.). Quanto al ruolo della consuetudine, essa non può abrogare la legge, ciò che può fare soltanto l'autorità; essa può tuttavia divenire forza prevalente ed essere fatta legge ad opera dell'autorità stessa (Q. 97, a.3 ad 2; a.3 ad 3).

Per quanto concerne l'ultimo quesito, Tommaso osserva che la dispensa comporta il commisurare ciò che è comune, al caso singolo; cioè in qual modo il precetto comune debba essere adempito dal singolo, o anche in quali casi, ciò che è conveniente ai più, non lo sia per una singola persona. Si tratta di un giudizio rischioso che deve evitare imprudenze ed arbitrii (Q. 97, a.4 co.). Nell'emetterlo non si deve perciò causare pregiudizio al Bene comune (Q. 97, a.4 ad 1). L'autorità può comunque emettere tale dispensa se il fine è il Bene comune e si tratta della legge umana, perché dalla Legge divina può dispensare soltanto Dio (Q. 97, a.4 ad 3).

Ho voluto esporre questo estratto della dottrina di Tommaso, al di là della sintesi di Brague, escludendone tuttavia i successivi passaggi relativi alle leggi dell'Antico e del Nuovo Testamento che avrebbero reso l'inciso prolisso e forse eccedente il necessario (la logica messa in campo da Tommaso è sufficientemente evidente da quanto citato) per mettere in evidenza che cosa sto a significare quando parlo del "grandioso ordine neoplatonico medievale" al quale Brague commisura la modernità. Con ciò ho voluto anche chiarire, molto più di quanto non sia potuto emergere trattando di Strauss, che cosa significhi la Legge di natura nell'ambito di una cultura occidentale che si è formata sul Cristianesimo medievale. Siamo in presenza di un ordine che discende dalla *razionalità del cosmo*, da una Legge eterna che è l'impronta della *razionalità divina* e che si manifesta in una Legge di natura ove la Provvidenza (entrata nel mondo sublunare dopo Alessandro) ha disposto ogni cosa al proprio fine. Il cosmo, creazione di Dio, è esso stesso espressione della Sua razionalità, e la Legge è quindi *nelle cose*, non *sopra* di esse. La libertà umana può certamente esplicarsi nell'adeguarsi o nel contravvenire, ma poiché la Legge è inscritta anche nell'uomo, l'uomo *sa* come comportarsi; lo sa "per natura" e anche con l'uso di una Ragione *che non può non essere in accordo con la Legge di natura*. Soltanto *in questo quadro* può essere concepita *la legge umana*, necessariamente imperfetta ma migliorabile, rivolta all'uomo come *umanità* per ciò che concerne *il riferimento alla Legge di natura*, ma di fatto differenziata secondo le comunità in rapporto alle contingenze mutevoli del loro Bene comune, e da intendersi in questo suo *intento*, non nella letteralità, allorché applicata ai casi singoli.

Come si nota, si tratta di un ordine onnipervasivo -come nella premessa stessa- che è reso possibile dai due elementi costitutivi del pensiero medievale: una logica aristotelica che pensa l'identica struttura razionale del cosmo, della logica e del discorso; e un'ontologia neoplatonica che vede il cosmo come un tutto continuo e contiguo entro il tessuto dell'emanazione divina: Dio ha creato il mondo dalle Idee eterne presenti in Lui.

Si tratta di una costruzione impeccabile, cui si può obiettare soltanto ciò che Dodds obiettava a Proclo, la pretesa di attribuire al cosmo le strutture del proprio pensiero; e tuttavia siamo indubbiamente in presenza di una costruzione che *dà fondamento alla legge*, e con ciò dà anche alla società *la misura dell'ordine*, una misura indubbiamente a rischio, in quanto *non legalmente fondata, nel convenzionalismo*. Non si deve infatti dimenticare che, dopo la divisione *cristiana* di Stato e Chiesa, l'uomo non riferisce soltanto alla collettività e allo Stato, ma anche direttamente a Dio, un tema ripreso da Kierkegaard come rapporto col "generale" e con l'Assoluto (cfr. *supra*, pp. 684-685). Abbiamo visto infatti con quanta mondana prudenza, con quanto *common sense* condito di "razionalità", Tommaso si muova tra questi due poli.

Perciò è chiaro per quale ragione Brague, dopo aver esposto il pensiero di Tommaso, intitolò il primo capitolo dell'ultima parte del suo testo, *La modernità. Distruzione dell'idea di Legge divina*, ponendo come esergo un motto di Heine: "È più assurda una legge atea o un Dio-legge, un Dio che non è che una legge?".

Brague dichiara di voler sorvolare su ciò che è accaduto tra il Medioevo e la modernità, perché è chiaro che quest'ultima non è che il prodotto di quegli eventi (p. 279) e perché il suo riferimento resta la Legge divina e la sua interpretazione, nel corso della quale si è perso il senso originario di essa, sino alla sua scomparsa (ivi). Il punto di partenza fu la distinzione tra comandamento e consiglio (cfr. *supra*) che condusse ad una "autonomia" della legge e alla conseguente separazione di legge e consiglio, onde quest'ultimo cessò di costituire una pedagogia alla pienezza della legge: divenne consiglio a cercare il proprio interesse in luogo del Bene, e in questa direzione agì il pensiero liberale (p. 281). Anche per Brague dunque, come per Strauss e Voegelin, la crisi della modernità è pensata come conseguenza della nascita della società liberale. In essa la legge, separata dal consiglio, si fece a sua volta precetto, divenendo pura repressione del naturale: per Kant divenne puramente formale, come freno alla patologia delle passioni (p. 282).

Quanto alla Legge di natura, essa cambiò col cambiare del concetto di natura, tese quindi ad identificarsi con *le leggi* della natura, cioè delle scienze naturali, come le "regolarità" osservabili in una "natura" senza più riferimento nel divino (p. 284). Essa divenne quindi puramente descrittiva e normativa, in quanto descrizione dei rapporti costanti tra i fenomeni e sanzione della loro necessità (ivi). Anche la presenza di Dio nel Creato assunse i caratteri di un imperativo, e questo segnò la fine del Medioevo: il "centro di gravità degli

attributi divini" si sposta dalla saggezza alla potenza (p. 285). La Legge divenne la volontà di Dio imposta al Creato (p. 286) perciò la natura si distaccò dall'uomo, e la sua legge *non umana* si contrappose a una legge *soltanto umana* (ivi).

Brague sta di fatto descrivendo, senza far nomi, il capovolgimento del rapporto tra uomo e natura operato da Cartesio: tra *res cogitans* e *res extensa* può sussistere soltanto un rapporto di assoggettamento, messo in atto tramite la tecnica. La legge in senso proprio non poteva più essere "naturale" nel senso metaforico che aveva la parola "natura", e divenne perciò puramente umana (p. 287). Le "leggi" come rapporti necessari tra le cose divennero le regole *imposte* alle cose da Dio, non più *la struttura stessa delle cose* (p. 288). Anche qui Brague non fa nomi, ma questa è la logica del dualismo cartesiano che sarà al fondamento della fisica classica sino alla crisi di quest'ultima all'inizio del XX secolo con l'emblematica scomparsa del suo *dominus*, l'osservatore esterno immobile, una figura non troppo velatamente *ideologica*. Su questo punto si potrebbe dunque osservare che *la "modernità" è qualcosa di vecchio, progressivamente entrata in crisi nel XX secolo*; e che, se sopravvive nelle scienze sociali (la cui insensatezza fu icasticamente segnalata da Strauss con l'aneddoto "neroniano") ciò è dovuto soltanto all'arretratezza generata dal sistema di cooptazione circolare tra istituzioni, media e intelligenze, più volte ricordata in queste pagine come "industria della cultura".

Brague sottolinea quindi alcuni paradossi della modernità, che ne mostrano la mancanza di fondamento e le contraddizioni. Ad esempio, la rivendicazione di sovranità del popolo che diventa fonte di legittimità politica e di valore etico, ha fatto sì che le società moderne finissero con l'esercitare su loro stesse una pressione in direzione di un "dover essere" del tutto autocentrico, rendendo così centrale l'idea di una "normalità" difesa con una disciplina alla quale esse si identificano (p. 289). La legge non più divina è sostituita dalla "santità" delle leggi "inviolabili e sacre" a partire dalla Rivoluzione Francese; sicché si fece "sacro" il diritto di proprietà garantito dalla spoliazione dei beni ecclesiastici (p. 290). Lo stesso "gesto" si ritrova nei contemporanei "diritti dell'uomo", tanto più "sacri" quanto meno è pensato a che cosa l'uomo deve "l'umanità" che gli consente di avere dei diritti (ivi).

Detto per inciso, qui si legge tutta *l'incapacità dell'Occidente a capire perché, altre società rette da un'altra visione di Dio e della Sua Legge, rifiutino l'ovvietà di questi "diritti", avvertiti come atto sopraffattorio di colonizzazione culturale*.

La riconduzione del momento religioso a quello legislativo/impositivo ha avuto luogo in Occidente anche a seguito della Riforma, nota Brague, che portò a una nuova valorizzazione dell'Antico Testamento nelle culture da essa influenzate (p. 292). Brague tende a sottolineare questi fenomeni di "esteriorizzazione" della legge, perché l'ordine medievale si poteva fondare soltanto sulla struttura razionale di un Creato-volto-della-Legge; è evidente che una legge puramente imposta viene infatti a perdere *ogni fondamento razionale*, e ciò apre al Relativismo come mera registrazione *della soggettività del desiderio*, e alla disgregazione del modello sociale: precisamente ciò che criticava Strauss.

Brague sottolinea anche il ruolo di Kant in questa tendenza, col suo rendere l'obbligo morale un dettato della coscienza svincolato da una razionalità divina, connesso viceversa a una divina legislazione etica posta al centro della Legge in luogo della saggezza; ma critica al tempo stesso la concezione del Diritto come crescita organica, cioè la lezione di Burke, con ciò ponendosi, da una diversa prospettiva, sul piano di Strauss. Entrambi, per vie diverse e con diversi esiti, cercano la via di un "Bene" *oggettivo*, tale perché connesso alla natura/struttura delle cose. In entrambi i casi, anche se in modo non patente in Brague, v'è al fondo una concezione della verità/*epistème* e il rifiuto di una sua possibile storicità (quale sarebbe il caso di una verità/testimonianza). Questo punto è esplicito anche in Brague, che parla di una "storicizzazione della Legge divina" (p. 295) che apre la via allo studio sociologico del fenomeno religioso in Durkheim e Weber (p. 299). Il risultato è che "La nozione di Legge divina, in particolare si riduce al contenuto di un'opinione che ha lasciato tracce e avuto effetti nella storia e nella società, ma sulla cui verità la sociologia non ha nulla da dire" (ivi). Di quale "verità" si parli, è chiaro: si tratta della verità/*epistème*, perché l'analisi storica e sociologica può accertare, e deve accertare, soltanto la verità/testimonianza che agisce negli individui, e, per loro tramite, nella società e nella storia, e che *perciò* si afferma ed è "verità".

Dopo questa breve analisi sull'evoluzione dell'Occidente, Brague dedica scarni cenni al Giudaismo e all'Islam, sottolineando il ritorno all'eteronomia della Legge in Lévinas e facendo appena un cenno al Salafismo, circa il quale non manca però di ricordare la nascita *tardiva* dell'idea di Sharī'ah e il carattere mitico della "leggenda" salafita: quella di un'epoca d'oro dell'Islam fondata sulla Sharī'ah, di un declino dovuto al suo abbandono, e quindi della necessità del ritorno ad essa per una rinascita (p. 306). Mi permetto di notare che il fenomeno non sfugge alla regola generale per la quale tutti i movimenti eversivo/rivoluzionari sono nati da uno sguardo mitico su un passato aureo da restaurare; anche il mito del Progresso (nella storia) nacque da un tentativo di fuga (dalla storia) per restaurare la perfezione di un Progetto (divino) iniziale, una *razionalità* dell'origine minata dal Male (demonico o terreno/economico). La modernità si è caratterizzata per l'eliminazione del Male metafisico quale supporto al malessere terreno, ricondotto a fenomeno *meramente storico e perciò sicuramente superabile*: effetto della teodicea illuminista della storia che chiuse gli occhi sulla complessa contraddittorietà del reale, pensato entro un astratto schema razionalista.

Brevi ma importanti le conclusioni finali di Brague, che riconducono il problema del fondamento della Legge alla sua attualità. Esse partono dal nodo che l'autore ritiene di aver individuato, sul quale dovremo

ritornare con *La sagesse du monde*, e cioè la separazione dell'etica dalla cosmologia con la quale si realizza l'abbandono dell'ordine medievale; per affrontare un tema (p. 308) molto attuale nel senso che molto se ne parla, ma, secondo Brague, a sproposito. Si tratta della separazione della politica dalla religione, percepita come un progresso in Europa (Brague parla sempre di "Europa" più che non di "Occidente") e come decadenza nell'Islam. La formula è ingannevole, perché suggerisce l'idea di una unione iniziale (p. 309); infatti in Europa i due momenti erano separati sin dal Medioevo, mentre, nello stesso periodo, essi, già uniti all'inizio, andarono separandosi nell'Islam (p. 308).

Nell'Islam c'è un'opinione diffusa che insiste nell'impossibilità di separarli, ma essi erano uniti soltanto nell'epoca del sogno retrospettivo dei *sullâf* (pl. di *salaf*) cioè dei successori del Profeta. Basta leggere Ibn Khaldûn per rendersi conto della diversa realtà storica dell'Islam medievale. Nonostante l'idea di Legge divina, tanto il Giudaismo quanto l'Islam hanno maturato sin da tempi lontani la separazione di politica e religione: il Giudaismo per la sua mancanza di potere politico che lo ha portato a concentrarsi sulla Torah; l'Islam per la nascita della Shari'ah incarnata in una classe di giuristi che ha annullato il ruolo del Califfato. Questa distinzione è ciò che ha consentito alla religione di rivendicare il dominio totale non soltanto sulla politica, ma su tutta la vita pratica (p. 310).

Per ciò che riguarda l'Occidente, quel che vale per la politica vale anche per l'etica: non c'è più una morale teologica, essa ormai può qualificarsi come "borghese", "tradizionale", e non c'è neppure una morale laica. C'è soltanto una morale comune, da interpretare in senso giudaico, islamico, cristiano o altro (ivi). Le ragioni di ciò sono diverse: quanto al Cristianesimo esso ha soltanto la morale comune, parlare di "morale cristiana" significherebbe confondere l'obbligatorio col facoltativo. Secondo Brague, il ruolo che dovrebbe avere la religione nell'etica dovrebbe essere la creazione di un ambiente fecondo nel quale cristallizzare versioni più affinate della pratica suggerita dalla morale comune (p. 311). Non so se sto interpretando bene il suo pensiero, ma ho l'impressione che egli raffronti il complesso sistema razionale che sorregge il giudizio contingente nel pensiero medievale, con il vacillante fondamento di quello moderno.

Il Cristianesimo non pretende che il Diritto ne sia dipendente; esso intese se stesso come un cammino sulla via della giustizia, perciò non può partorire una Shari'ah; esso vuole soltanto proporre i mezzi per percorrere una via che è la morale comune: la Grazia come mezzo per realizzare la Legge. Tutto ciò viene attualizzato per mezzo dei Sacramenti: l'Eucaristia non dice al credente *che cosa fare*, ma gli dà la forza di farlo: è, per l'appunto, un *viatico*.

Nel Giudaismo e nell'Islam, la separazione di religione e politica ha dato alla pratica del divino la forma di una Legge: il *lógos* della Rivelazione è un dettato di regole da seguire, perciò non c'è *in loco* una *teologia* (salvo quella dogmatica) ma una *giurisprudenza* (ivi).

"Teologia" nota Brague, è applicazione della Ragione al divino (ivi) ciò che l'Islam -ricordo- per motivi *non irrazionali*, ha negato sia possibile. Qui c'è a mio avviso, un punto-chiave per capire la via alla secolarizzazione percorsa dall'Occidente. In questo la posizione di Brague mi sembra debole, perché egli esalta l'antecedente di quella posizione che critica. Dio resta dov'è soltanto se è inaccessibile alla Ragione, altrimenti è costretto a scendere là dove la Ragione opera, in terra; a calarsi nelle cose panteisticamente, o nella storia, hegelianamente. Il pericolo incombe già in Tommaso e viene dal Neoplatonismo -non per nulla la bestia nera di Ibn Taymiyya e fonte ereticale per l'Ismailismo- che fu sin dall'inizio il solo modo coerente di applicare la filosofia greca al creazionismo biblico. Se non si esce dal cerchio di gesso del Razionalismo greco classico non si esce dalla commedia degli equivoci.

Vorrei consentirmi una riflessione, perché l'eclisse di una legge divina ha comunque conseguenze sulle quali riflettere. Il posizionamento extraumano di quella Legge faceva sì che anche il Sovrano assoluto vi fosse soggetto, e ciò poneva un limite al suo arbitrio. Nella modernità il Sovrano assoluto non esiste -di norma- come persona; ma ancor più assoluto è il potere anonimo di un'opinione comune che non ha altro riferimento che se stessa. La pressione della "cultura corrente" con i suoi "valori", ha quindi una forza costrittiva del tutto nuova che non è la repressione aperta delle dittature, ma la capacità di confinare nel Nulla della "opinione personale", "scientificamente non dimostrata" e facilmente "antistorica" il dubbio sulle nostre magnifiche sorti: non il dubbio, sempre ammesso, sulle concrete decisioni da prendere di volta in volta, ma quello sul futuro del percorso imboccato *tout-court*. C'è di peggio: tanta forza genera da se stessa la cooptazione di massa che tende a prolungare il sempre-eguale con effetti di sclerosi sulla società. Il Moderno è, o forse *era*, sul punto di diventare un *cul de sac*.

Come ho già detto, è possibile infatti che *la modernità sia già vecchia*; essa è un fenomeno iniziato nel XIX secolo che ha dominato la società sino ai tre quarti del XX, ed è esploso -o imploso- poi nel '68, nel quale ho creduto di scorgere la percezione della propria crisi da parte della piccola borghesia, divenuta nel frattempo *classe generale*. Al momento attuale questa crisi è un dato di fatto con gli smescolamenti sociali ed economici connessi all'evento della cosiddetta globalizzazione; e gli strumenti culturali di trent'anni or sono non consentono ai fautori della modernità di capire ciò che accade. Per motivi strettamente anagrafici, Strauss e Voegelin combattevano una modernità che oggi ansima nelle retroguardie delle intelligenze di complemento.

D'altro canto, in risposta all'ordine medievale, "modernità" fu anche *accettare la sfida del disordine*, anche del disordine etico, e in questo essa fu una forza vitale. Quanto disordinato sia il mondo -e improbabile, persino inverosimile- lo ha mostrato la fisica quantistica, con l'ipotesi di conclusioni vergognosamente *sostituite*:

un fenomeno può accadere e/o non accadere contemporaneamente. Io non intendo pronunciarmi -non lo potrei- circa la passione divina per il gioco dei dadi, ma so che la vita è disordine per il suo stesso negare la tendenza alla minima entropia, cioè all'ordine massimo della materia che regna nei cimiteri. Di norma, la vita non cerca la norma -il luogo della massima probabilità: al più, vi si adatta con qualche difficoltà, molti sacrifici e un po' di calcolo.

La vita è una fonte che rompe la roccia del codificato e fa germinare il nuovo: si può certamente riflettere sul passato e sui percorsi che hanno condotto al presente, ma il *rappèl à l'ordre* non è mai una soluzione: questo vale per Strauss. Se la Sofistica e la scienza moderna hanno dubbi sull'ordine "naturale" del mondo, è forse meglio affinare gli strumenti per "governare" (in senso nautico) il disordine. Del resto, il disordine (umano e sociale) delle eresie, emerse da una possibile lettura di quello stesso Neoplatonismo sul quale si reggeva l'ordine cosmico medievale.

La modernità non è un progresso né una decadenza, è un fatto, ed è un fatto che sta trasformandosi in altra cosa attorno a noi, che è forse già superato nei modi in cui fu definito e criticato ai tempi nei quali *il suo disordine veniva cristallizzato in nuovo ordine* da un circuito, più commerciale che culturale, di aspiranti al *bon ton*. Se, come ritengo, questo nuovo ordine è stato possibile soltanto grazie alla presenza di una piccola borghesia di massa, allora esso potrebbe conoscere molti scricchiolii nel corso del nostro secolo, il XXI, perché la composizione della società sta cambiando. Nei suoi momenti di gloria, nel XX secolo, questo nuovo ordine ha costituito un momento di intolleranza culturale e ideologica; i suoi sostenitori sono ancora intolleranti, ma non tutti gli intolleranti sono Gnostici.

Nella loro percezione della realtà come rivelazione di percorsi segreti, gli Gnostici avevano tratti di affinità con i paranoici, ma non per questo erano paranoici, né i paranoici sono Gnostici. Questo vale per Voegelin, che ha trovato uno strumento troppo comodo -un vero *polit(olog)isches Stratagem*- per combattere la propria battaglia; d'altronde non è necessario avere elaborato una corretta dottrina per capire che qualcosa non funziona. Curiosamente, questo vale anche per gli Gnostici (quelli storici) che restano un fenomeno unico nel loro tratto distintivo, essere stati i primi ad elaborare una dottrina contro l'inevitabilità di *questo* mondo, assicurata dalla sfera di Ananke. Un'ideologia religiosa contro un'ideologia del dominio: *anche questa* fu una lettura del messaggio cristiano. Si può seguire l'eredità di quel pensiero sino al Medioevo: trasportarla nella modernità è pura metafora; più che altro, *Stratagem*.

Brague pone comunque un problema reale: come può fondarsi una Legge che non abbia un modello di riferimento, una luce-guida? E, d'altronde, la modalità normativa non è il solo rapporto che si può stabilire con la Legge divina; il rapporto col divino potrebbe anche manifestarsi come la via necessaria "al pieno dispiegamento dell'agire umano" (p. 316). Questa sua posizione ha creato qualche perplessità per un possibile rischio teocratico, tanto che sulla *Intercollegiate Review* della primavera del 2006, Brague ha ritenuto di riprendere l'argomento e precisare il proprio pensiero con l'articolo *Are non-theocratic Regimes Possible?*

Dopo aver ricordato l'origine del termine in Giuseppe Flavio a proposito del popolo ebraico guidato dalla Legge mosaica, Brague sottolinea la costante presenza, anche in Occidente, del riferimento divino come fondamento della Legge; soltanto gli ultimi due secoli avrebbero visto affermarsi l'accezione negativa nei confronti della parola "teocrazia". Essa non deve essere però pensata nel senso islamico della Sharī'ah; al riguardo quindi Brague ricorda l'impalcatura tomistica della *Summa theologiae* e il suo significato di affermazione di un ordine cosmico, espressione della saggezza divina. Questa Legge inscritta nella natura trovò espressione in occidente nel significato assunto dalla "coscienza", un'idea che ha antecedenti nello stesso mondo pagano, più precisamente nella filosofia degli Stoici.

La nostra stessa democrazia, prosegue Brague, non è erede della democrazia greca, ma ha origini medievali in ambiente monastico, come principio connesso alle scelte morali della coscienza nell'elezione dei superiori, e il suo fondamento "teocratico" appare evidente nel detto "*vox populi, vox Dei*". Non dunque un semplice principio maggioritario, ma l'idea che nella convinzione delle coscienze parlasse la divina Sapienza, conferendo legittimità al principio stesso.

Quanto all'Islam, non vi sono dubbi che il valore dell'azione umana esista soltanto nel suo fondamento divino, da cui la legge divina della Sharī'ah. Lo stesso Hobbes riteneva che l'obbedienza allo Stato fosse il modo migliore di obbedire a Dio; perciò l'Occidente e l'Oriente fondarono entrambi nel divino l'origine della Legge. Ciò su cui Cristianesimo e Islam si sono sempre divisi è stata la natura di questa Legge; sotto questo profilo si può persino pensare che la *moderna* concezione occidentale della legge sia più islamica che cristiana (riferimento a quanto prima ricordato nella chiusura a *La loi de Dieu* a proposito della progressiva esteriorizzazione della Legge). Non si può dire quindi che l'Islam sia una società "medievale" (un termine divenuto spregiativo e sinonimo di arretratezza) che stia all'opposto della svolta "moderna" dell'Occidente.

Vedere il problema del mondo islamico in termini di "democrazia" è perciò deviante; la democrazia manca in tanti paesi non islamici ed è, secondo Brague, un problema non centrale; anche secondo il pensiero politico classico, in Platone e in Aristotele, essa non era che uno dei sei regimi possibili, con le sue proprie possibili degenerazioni: non è dunque l'obiettivo principale. La comprensione islamica della Legge non è soltanto politica; essa si occupa di normare tutte le regole del comportamento ed è questo il suo obiettivo principale, non lo specifico regime attraverso il quale realizzare ciò. L'Islam, comunque, intende se stesso come

sistema egualitario -questo fu il punto di partenza per la discussione interna alla democrazia- un egualitarismo che si esprime nel rapporto non gerarchicamente mediato di ogni Musulmano con Dio.

Quanto all'Occidente, Brague, che aveva già ricordato l'origine monastica medievale della nostra concezione di democrazia, sottolinea le sue radicali differenze con quella greca, fondata sul sorteggio delle cariche, laddove l'elezione era piuttosto una caratteristica dei regimi aristocratici (qui il rinvio di Brague alla *Politica* di Aristotele è decisamente sommario; occorre una più ampia lettura del testo per afferrarne il senso). Anche il nostro concetto di libertà, come noto, non ha nulla a che vedere con quello greco, come pure il concetto di laicità. Ugualmente, il concetto di democrazia islamico è diverso dal nostro: in quella cultura sarebbe una "ummacrazia" governata da una Legge scritta di origine divina che sbarra il percorso alla ricerca di una giusta via fondata sulla coscienza. Qui però Brague sottovaluta l'importanza fondamentale dell'*ijtihâd*, anche se lo sforzo interpretativo si ferma necessariamente all'identificazione della fattispecie.

Dunque la democrazia occidentale si caratterizza per essere fondata sul valore della coscienza, la quale è però ora separata dal rapporto con il divino; essa dunque non riverbera più una luce "teocratica", cioè di presenza in essa di una Legge divina. Al contrario, essa è intesa come espressione di pressioni sociali, pregiudizi, e quant'altro, sicché, nel parlare corrente significa semplicemente ciò che ciascuno intende decidere in base al proprio capriccio individuale. I nostri regimi occidentali, più che non "democratici", sono quindi sostanzialmente "laocratici" nel senso greco della parola; questa l'opinione di Brague riguardo la quale è bene ricordare che la Laocrazia è da considerare, così come introdotta, un *impoverimento* del concetto di democrazia, espressione di una società *che ha perduto la propria stella polare*.

Si nota, nella diversità dell'approccio, una sostanziale convergenza di giudizio tra Strauss e Brague circa la crisi di una società, manifesta nei suoi comportamenti e nella sua cultura, che, in Strauss, fa riemergere la critica platonica *contro* la democrazia e i Sofisti, equivalenti costoro, secondo Strauss, ai moderni "intellettuali".

Qui si fonda la domanda che si rivolge, e rivolge a noi, Brague: nel lungo periodo, sono davvero possibili regimi "non teocratici", cioè regimi nei quali il fondamento della Legge non abbia un riferimento nella trascendenza? Dove "teocrazia" nel senso di Brague, è bene sottolinearlo ancora, non significa "governo clericale". Governo "clericale" non c'è mai stato neppure nell'Islam, nonostante la sovrapposizione di politica e religione.

Al riguardo, aggiungo, si può non soltanto ricordare l'analisi di Ibn Khaldûn, ma anche esaminare l'attuale *velâyat-e faqîh* della Rivoluzione Iranica con occhio meno ingenuo, per rendersi conto che ci si trova dinnanzi a un momento politico che ha alquanto *esautorato* il vero, e religiosamente fondato, potere dell'alto clero (cfr. R. Guolo, *La via dell'Imam. L'Iran da Khomeini a Ahmadinejad*, Roma-Bari, Laterza, 2007). Lo stesso Brague ricorda che, per al-Fârâbî, il regime di Medina apparteneva ad un remoto passato, e che un "regime degli Imâm" poteva esser visto soltanto nella Persia Sassanide, cioè pre-islamica.

Nei regimi occidentali attuali, il fondamento della legge è inteso in senso convezionalista come risultato di un "contratto", e questo fondamento contrattuale si è ora esteso anche alle norme etiche. I fondamentalisti della secolarizzazione accusano di "teocrazia" chiunque pensi che la Legge etica sia qualcosa di "dato", *da scoprirsi, non da inventarsi*; il contratto ha condotto alla radicale esclusione dell'extraumano, e ciò non è senza conseguenze. Qui Brague pone l'argomento decisivo: se noi siamo una società, non possiamo dimenticare che una società deve continuamente decidere sulla propria sopravvivenza. Il contratto però non ha riferimenti esterni a se stesso, quindi *una società che è tale soltanto per contratto non ha gli strumenti per decidere se la sopravvivenza della specie umana sia un Bene o un Male*.

Tanto Brague quanto Strauss avvertono dunque il medesimo pericolo: la deriva che fonda l'etica sociale sulla contingente espressione del desiderio mina il fondamento, e con ciò l'esistenza stessa di una società. Il problema dell'Occidente dopo la secolarizzazione può quindi esser visto come esigenza di ritrovare un'etica *sociale*, alla quale commisurare i "diritti" dell'individuo. A differenza però dell'improponibile *revival* platonico di Strauss, Brague lascia aperta una domanda che esige quanto meno una riflessione. Non la fonda su una Legge-Sharî'ah quale quella pensata da Strauss, né, direttamente, sul pensiero greco, che viene evocato soltanto indirettamente per ciò che l'aristotelismo ha contribuito a conformare il pensiero neoplatonico di Tommaso. La fonda su una tradizione che ha realmente formato l'occidente, quella cristiana medievale, e su una Legge che non è un coacervo di precetti e divieti, ma *un invito alla riflessione razionale sul cosmo e sulla società*. Poi, si può chiudere il cerchio dell'ordine come nel Medioevo, o aprire le porte al rischio del disordine, come nella modernità: a patto di non perdere di vista che *anche il "disordine" ha una propria "ratio"*.

La domanda può essere formulata come constatazione in questi termini: *anche la società è un organismo vivente con proprie leggi di conservazione che possono contraddire il desiderio dell'individuo*. Queste leggi debbono essere tenute in dovuto conto, perché, senza la società, *non c'è neppure l'individuo*, che, in sé, non ha un *ubi consistam* ove fondare il proprio "diritto", *a meno che non lo rinvii alla propria origine divina*, nel qual caso si torna al punto di partenza.

La radice di questo giro vizioso risiede, a mio avviso, in quella che a suo tempo definì la "cattiva secolarizzazione" operata da Hegel, che fu semplicemente l'appiattimento del divino sulla storia, ove assunse le forme di un Assoluto impersonale, non più quelle di un Dio *vivente*. Con Hegel nasce *l'assurdo contemporaneo*, *la Teologia della Storia*, di un Moloch nei cui confronti il desiderio dell'individuo si trasforma in licenza, perché

la società si dicotomizza nella *reciproca estraneità di una norma esterna all'uomo e di un uomo senza norme*. Succede, quando si pretende d'incartare il mondo in una diluviale verbigerazione.

Ho lasciato per ultima cosa l'esposizione di *La sagesse du monde* perché mi è sembrato di trovare in esso una chiave per capire ancora meglio ciò che Brague espone in *La loi de Dieu*, quale sia il modello che egli intravede nel Medioevo occidentale. Il Medioevo, non soltanto nella visione di Brague, *che non è una visione nostalgica*, non può essere evocato con quel sottinteso dispregiativo che andò crescendo dal Rinascimento, all'Illuminismo, al XIX secolo (con l'eccezione del Romanticismo) cioè nel corso dell'affermarsi del nuovo Razionalismo. Il Medioevo fu, al contrario, un'epoca segnata dallo sforzo di creare un nuovo mondo sulle ceneri di quello classico *che aveva fallito*: fu perciò un'epoca profondamente cristiana che, al tempo stesso, vedeva in quelle ceneri il proprio *humus*. Il Medioevo pensa con una vocazione all'universale che può costituire ancora un punto di riferimento per un'epoca come la nostra, che, nell'ansia di liberazione, *ha perso i rapporti col proprio stesso fondamento*, un fondamento che ha sede, non di rado, nel Medioevo.

Brague parte da un'analisi delle civiltà antiche che precedono la Grecia, per mettere in luce come l'ordine del comportamento individuale e della società vi sia stato considerato nell'ambito della cosmologia, cioè di un ordine onnipervadente del cosmo. Dopo un breve preambolo, egli ritiene di individuare quattro modi di rapportare l'uomo al mondo, rispetto ai quali si distinguono, a suo avviso, Sofisti, Cinici e Scettici, che non partecipano di alcuno di essi, perché non sembrano essersi posti il problema; essi sono perciò esclusi dal suo studio (p. 44). Questa scelta è capitale, ha l'apparenza di una premessa più che di una conclusione. *Brague esclude le forme di pensiero che non intravedono la possibilità di riflettere un ipotetico ordine del mondo nell'ordine esplicito del discorso*. Premessa grave, perché indirizza l'indagine in modo parziale, stabilendo implicitamente che *un ordine esterno esprimibile nel discorso come suo ordine* debba pur esserci.

Il primo modello esposto da Brague è quello socratico-platonico, culminante a suo avviso nel *Timeo*, troppo noto per insistervi qui. Il secondo è quello di Democrito e di Epicuro, il cui ordine morale è imitare gli Dei (intracosmici) nel non curarsi del mondo, grazie alla *conoscenza* del mondo. Questo modello si mostra retto dal determinismo di una metafisica materialista che coinvolge anche l'anima destinata a perire; la saggezza umana non è dunque quella del mondo, ma, non potendo essere acosmica, è metacosmica, fondata sulla regole di un buon vivere tra gli uomini.

Il terzo modello è quello aperto con l'Antico Testamento: il mondo ha una saggezza che è la sapienza artigianale insita nella sua creazione ad opera di Dio, non un ordine suo proprio; esso è soltanto il palcoscenico sul quale è destinata a svolgersi la storia dell'uomo. Di qui non soltanto il rifiuto del culto astrologico, ma una vera e propria svalutazione del mondo a vantaggio della storia. Questa traslazione si esprime nell'Apocalittica: il mondo *finirà con la fine della storia*, che è anche *il fine della storia*, perché la storia *deve* compiersi. Questo modello non è smentito né dal Nuovo Testamento, né dal Corano: essi hanno in comune un mondo "buono" creato da un Dio buono: il mondo è un edificio ordinato, ma le sue realtà non sono le più alte, non valgono l'uomo del quale sono al servizio (p. 92).

L'ultimo modello preso in considerazione da Brague è quello gnostico, che egli considera giustamente nella sua posteriorità rispetto al Cristianesimo, perché risalente al terzo quarto del I secolo, ma con antecedenti nel mondo di Qumrân (cfr. A. Paul, cit.). Su questo non ritengo di dover aggiungere nulla rispetto alla trattazione già data nel testo: il mondo è estraneo all'anima, il cui compito è fuggirne per tornare alla vera patria, al Pléroma.

Brague espone poi altri modelli di minor rilievo storico, e mette in evidenza il permanere dell'alternativa sempre esistita tra l'idea di un cosmo come luogo dell'ordine, ovvero di un Universo retto dal caso: una disputa che, per inciso, si prosegue ancor oggi nell'ambito della scienza. Personalmente ritengo interessante che egli si soffermi sul modello di Filone (p. 119) che delinea un ordine divino insito nelle cose del mondo, perché Filone è il punto di partenza del Neoplatonismo, armonizzazione del pensiero greco con la Rivelazione testamentaria. Brague ricorda poi il conflitto tra il modello cristiano e quello gnostico, con la sua appendice balcanica (Pauliciani, Bogomili) e il carattere gnostico della marginalità islamica, che ancora sopravvive in numerose sette.

Viene sottolineata così (p. 127) la nascita di un modello standard, quello neoplatonico della Tarda Antichità, che innesta sullo schema del *Timeo* la logica, la fisica e l'etica aristoteliche, con prestiti stoici, nel cui ambito viene calato il modello biblico. Conoscenza "scientifica" del mondo e problema esistenziale dell'essere-nel-mondo appaiono in continuità nel medesimo modello cosmologico, che accomuna il pensiero medievale sia nello schema macrocosmo/microcosmo, sia nella nobilitazione degli astri (p. 141; lo abbiamo visto a partire da Alessandro di Afrodisia) che diventano "ministri di Dio" (ricordiamo la Scuola di Chartres). Brague parla di uno schema cosmico "a cipolla" (p. 130) e ricorda, per l'Islam, un esempio su tutti: gli Ikhwân as-Safâ'.

L'uomo, al centro del mondo, diviene "cosmomorfo", e il modello dell'ordine cosmico diviene il modello del suo dover essere (p. 156). Il fuoco di questo modello l'abbiamo già visto in Tommaso, e ha un lontano antecedente in Alessandro di Afrodisia: è l'azione della Provvidenza, da lungo tempo discesa al di sotto della sfera lunare. Aristotele aveva fermato il meraviglioso congegno dell'ordine al di sopra di quella sfera; al di sotto, come ben sapevano gli antichi autori, l'andamento delle cose lasciava molto a desiderare; tuttavia questa divisione tra ordine e disordine non era più possibile, da quando era apparso sulla scena un Dio creatore del Cielo e della Terra, nonché di un uomo a Sua immagine e somiglianza: perché Dio (anche il dio filosofico di Aristotele) era l'origine dell'ordine, anzi, *era l'ordine* per definizione.

Vorrei comunque sottolineare come questa caratteristica di Dio sia stata il prodotto della Sua progressiva razionalizzazione nell'ambito di un pensiero che s'inclinava alla Grecia, perché "l'ordine" impartito dal Dio biblico era più che altro l'espressione di una Volontà, tanto che occorrerà attendere Böhme per ritrovare un Dio che Gli assomigli. Il Dio biblico poteva anche permettersi delle smagliature in tanto ordine, come quella di organizzare il Diluvio per poi pentirsene e constatarne l'inutilità, perché al disordine umano non c'è rimedio. Se mi soffermo a sottolineare questi *non trascurabili dettagli*, è perché mi sembra opportuno insistere sulla struttura di pensiero che sorregge l'analisi di Brague che andremo ad esaminare, e che comunque già conosciamo.

Il Brague "cattolico" vede infatti il Cristianesimo con gli occhi del Brague "filosofo e di professione accademico": lo vede come un'armonia di fede e Ragione, dove la seconda ha un ruolo non certo secondario e si manifesta come la Ragione classica della tradizione filosofica dominante dell'Occidente. Vede, insomma, un Dio comprensibile dall'uomo, scelta che generò da sé il proprio opposto, quella di un uomo tentato dall'ipotesi di salire lui, al Suo trono. La riproposizione da parte mia di questo argomento non è fuori contesto, nello specifico, perché non allude semplicemente a quelle letture ereticali definite troppo sprezzantemente "popolari", ma al fatto che il fenomeno *tutto occidentale* della modernità sembra davvero figlio di un'evoluzione (gnostica! direbbe Voegelin) del Cristianesimo razionalizzato: infatti la modernità è un evento verificatosi in Occidente, in quel luogo culturale *ove convolarono a nozze Ragione greca e Dio biblico, che rischiò di farsi paredro*.

Bisogna credere all'azione della Provvidenza perché ciò conduce all'ordine e all'armonia sociale: Brague fa sue le parole di al-Baghdadī a p. 157. Certo, l'andamento delle cose terrene non sembra suffragare tanto ottimismo, sicché furono in molti a pensare che il problema fosse nel noto disordine della materia così ben descritto negli *Oracoli Caldaici* (ma il mondo materiale fu pur creato da Dio!) e quindi nelle tuniche di pelle guadagnate col Peccato. La realtà del Male era innegabile, ma è significativo notare (pp. 160-164) la costante tendenza a sottovalutarla riconducendola al Nulla (quindi a una *privatio boni*) o alla natura difettosa del mondo materiale: Brague riporta un campionario di soluzioni che vanno da Aristotele, ad Agostino, ad Avicenna, passando per molte altre illustri testimonianze. *Il Male è un problema insolubile per gli interessati all'ordine*: fa rispuntare la contestazione degli Gnostici, e, molto a monte, gli sberleffi dei Sofisti e degli Scettici. È difficile infatti negare che la realtà del Male sia conseguenza dell'identificazione razionalista di un Progetto, insito nel reale, che identifica l'ordine progettuale ipotizzato con il Bene: *e poiché l'esperienza testimonia che le cose non vanno così bene*, è dai tempi di Zoroastro che si tenta di individuare il guasto nei luoghi più disparati, pur di non abbandonare *l'idea che esista un Bene privo di ombre*. La luce che la Ragione ha proiettato sul reale ha nascosto la sua complessità, creandone di necessità un "volto oscuro". Soltanto il pensiero mitico (e i Sofisti, combattuti da Platone insieme al mito) aveva visto l'ambiguità del reale, e infatti ambiguo era il divino nell'intuizione mitica.

Così, se Tommaso trova l'origine del Male, come Avicenna, nell'imperfezione della materia -soluzione singolarmente "greca", che smentisce il giudizio di Dio sulla "bontà" della Sua creazione *materiale*- la soluzione definita da Brague "potentemente orchestrata" è quella di Maimonide (cfr. *La guida dei perplessi*, cit., III, XII, pp. 538-540) nella quale l'uomo e la terra sono disprezzati rispetto ai cieli -ciò che è più aristotelico che biblico- e i mali sono sia conseguenza dell'imperfezione del mondo elementale (creato da Dio!) sia della "Colpa" dell'uomo che si farebbe male da solo, verosimilmente in conseguenza del suo stato postlapsario. Se non c'è l'imperfezione della materia c'è dunque il peccato dell'uomo: l'importante è che la Ragione mantenga l'artificiosa luminosità che ne costituisce il marchio d'origine, e che non consente di dubitare di essa.

Brague mostra poi (pp. 164-167) come questa considerazione negativa di un uomo che porta con sé le conseguenze della "colpa", possa condurre conseguentemente alla visione di Hobbes di uno stato di natura ferino; e tuttavia respinge l'accettazione di un uomo che è quel che è, ribadendo la distinzione tra essere e dover essere, perché dovunque nel cosmo, tranne nel mondo sublunare, l'Essere s'identifica con il Bene. Brague si oppone però alla comprensione di questa distinzione così come essa è intesa nel pensiero contemporaneo, delineando la soluzione medievale che è quella già vista ne *La loi de Dieu*: la differenza tra essere e dover essere stabilisce un moto nel quale l'essere vede nel dover essere la propria stella polare e tende ad approssimarvisi. La Legge come guida, dunque; come consiglio e strumento per le scelte: la "natura" diviene la fonte dell'etica (p. 169). È appena il caso di sottolineare che ci troviamo di fronte all'idea di progresso nella sua originale formulazione religiosa, quella che fu poi secolarizzata nel Progresso scientifico/economico, cioè nel Progresso "storico": salvo scoprire poi che si trattò d'un malinteso ideologico.

Secondo Brague (p. 169) questo processo ascensionale verso un modello ha una conseguenza importante: la "natura" dell'uomo viene a identificarsi con la sua perfezione: idea certamente "religiosa", sotto un determinato profilo anche "filosofica", ma *politicamente* fuorviante -tocca infatti uno degli abbagli dell'Illuminismo- perché l'uomo reale ha ben poco a che vedere con il suo "modello" razionalistico, una autentica astrazione, tanto che lo stesso Kant dovette ammettere l'esistenza di un Male *radicale*.

Un modello che veda la giustizia insita nella natura (p. 174) e che ha un'origine greca, si apre inoltre al rischio di far riemergere i fantasmi di Ananke e Dike; occorre dunque vedere questa giustizia nella concezione di Bernardo di Chartres (p. 175) che ne dà la versione adottata da Tommaso: la giustizia è insita nelle cose come accordo di ciascuna con la sua propria natura. L'idea di fondo del Medioevo, nota con esattezza Brague, è che il mondo sia legato all'uomo in un medesimo sistema di significazione: che sia cioè portatore di un significato che

l'uomo è in grado di decifrare traendone lezione (p. 176). Il mondo come testo aperto, pienamente leggibile, che parla il linguaggio di Dio.

Su questo punto Brague fa un'osservazione rilevante. In questa visione, nota, non c'è posto per l'idea di "valore", perché in essa è sottintesa l'ipotesi di un giudizio soggettivo sul Bene e sul Male; i "valori" hanno dunque una debolezza intrinseca perché porli come tali significa che essi non hanno un'esistenza autonoma; "valore" è ciò che "vale", cioè che si stima, che ha un prezzo.

L'identificazione, sostenuta da Brague, dell'Essere e del Bene, passa dalla metafisica alla cosmologia, è insita nella struttura del mondo e ha conseguenze etiche; l'etica diventa un obiettivo ed è qualcosa che non va prodotta, va tradotta dal libro del mondo ove essa è già (pp. 176-177). Brague fornisce un'ampia documentazione su questa visione dell'ordine cosmico, citando anche quella Scuola di Chartres che, pure, ha qualche ruolo indiretto nella nascita delle eterodossie medievali; ricorda inoltre la contemporanea nascita dell'alchimia occidentale -rifacendosi a M. Idel- come primo progetto di modificazione tecnica della natura (p. 188). Sul carattere "eretico" dell'alchimia s'è parlato a sufficienza, per non dovervi ritornare.

Il modello neoplatonico del cosmo, dice poi Brague, è una "descrizione statica" della struttura gerarchica del reale, che contiene anche "un modello della pratica morale" (p. 192). "Noi possiamo contribuire a far regnare l'ordine nelle cose nella misura in cui siamo noi stessi parte dell'ordine" (p. 195); ma è interessante ricordare che questa unione e reciproca influenza dell'anima con la natura è precisamente la preoccupazione dell'alchimista, nel tentativo di far giungere *alla perfezione del modello* tanto l'anima quanto le cose.

Nelle pagine seguenti, Brague insiste ancora molto su questa cosmologia, senza però far cenno alla sua ambiguità negli esiti eterodossi ed alchemici: è ben vero che questo risvolto del Neoplatonismo fu sprezzantemente definito "popolare", ma non per questo se ne è cancellata la *realtà*. Tanto più che se l'uomo, nell'ambito di questo schema, deve rinunciare a realizzare la propria "divinità" per l'inevitabile derelizione del mondo sublunare, allora non avrebbe altra speranza -questa sì, gnostica- che la fuga dal mondo. *Lo schema dell'ordine cosmico è responsabile della nascita del disordine*: è il destino delle soluzioni razionaliste applicate ad un mondo creato da Dio.

L'osservazione dell'ordine cosmico come modello etico è comunque presente con l'alba del Neoplatonismo in Filone (p. 199) e passa dall'antichità al Cristianesimo; nell'Islam, il pensiero di riferimento è, ovviamente, Ibn Tufayl, sul cui apologo Brague si diffonde (pp. 209-220). I limiti, o meglio, le controindicazioni del modello di ordine cosmico, sono però di nuovo evidenti quando si considera (p. 221) la disobbedienza di Adamo ed Eva nell'Eden come una *caduta*, laddove essa potrebbe costituire un'iniziazione all'età adulta, alla responsabilità delle scelte, a far divenire cioè l'uomo ciò a cui è destinato; o quando si cita l'*Imperatore* Marco Aurelio che sogna dei *sudditi* simili a insetti industriali (pp. 222-223). Non dimentichiamo infatti che il modello proposto è stato anche a lungo il modello di una gerarchia sociale, *divinamente* -perciò *irrecusabilmente*- sancita.

Questa mia notazione va considerata allorché, subito dopo, Brague passa ad esaminare la "forma virulenta" degli "aspetti sovversivi dell'Abramismo" (pp. 227-228) superati dal Cristianesimo; sicché nasce il sospetto che i Padri, nel mettere in dubbio il culto astrale e l'ordine deterministico del cosmo, avessero di mira la giustezza dell'ordine gerarchico imperiale; anche perché, nella Rivelazione, il cosmo avrà una fine, quindi non sembra così importante: "il cielo e la terra passeranno" (*Mt.*, 24, 25). Il centro della Rivelazione testamentaria è l'uomo, e il mondo è il teatro nel quale si recita il dramma storico della sua redenzione; questo è uno scenario che appare già con Zoroastro.

Nel Cristianesimo, nota Brague (p. 245), sembra che anche il mondo sia decaduto insieme all'uomo (e qui ricordo lo straordinario mito di Böhme) e che perciò sia coinvolto nel processo di riscatto dell'uomo: osservazione interessante perché, se mai, valorizza il mito alchemico che a questo è indirizzato, e che quindi attribuisce precisamente all'uomo il gravoso compito di collaborare al progetto divino nella configuranda Apocatastasi. Al riguardo comunque, i tre monoteismi non sono concordi: se l'Islam è certo della fine del mondo, del quale non ha un gran concetto (per una lontana parentela gnostica?) il Giudaismo, stando alla sola Bibbia, non ha idee molto chiare.

Brague espone a lungo i percorsi del pensiero che conducono alla concezione del mondo come specchio di un divino da imitare, e quelli che, al contrario, portano alla desacralizzazione del mondo partendo dalla Rivelazione, ma è evidente che la scelta che egli ha in mente, in quanto portatrice d'ordine, è quella di Tommaso; è quel modello medievale nel quale si sovrappongono "a una cosmologia di ispirazione platonica, degli elementi provenienti dalle religioni che si richiamano ad Abramo" (p. 267). In altre parole, il suo modello discende da quell'accordo di filosofia greca e Rivelazione che caratterizza la teologia platonico-aristotelica del Cristianesimo.

Questo modello, dice però a p. 271, non è più il nostro, appartiene ad un'epoca finita, quella che va dall'antichità post-classica al Medioevo; esso si fondava su una cosmografia che consentiva l'articolazione di un'etica. Questa cosmografia è stata destituita dalla scienza, ma quella nuova che si è andata conformando è eticamente indifferente; essa ci presenta un gioco di forze materiali nel quale non c'è posto per la riflessione sul Bene (p. 272). Brague segnala poi il carattere tutto occidentale di questa rivoluzione, che ha destituito il fondamento dell'antica etica; il mondo musulmano, soltanto alla fine del XVII secolo dedica una frase di menzione a Copernico; nel mondo (ex) bizantino, ancora nel XVIII secolo si copiavano i trattati di cosmologia di Aristotele (p. 275). Un tratto caratteristico della modernità, nota a p. 276, è che la divulgazione scientifica

(esistita anche nell'antichità) non mette più l'accento sulla validità delle visioni cosmologiche, ma sulla loro evoluzione storica che considerano evidentemente più importante. Questa evoluzione ha condotto a un mondo non più in rapporto con l'uomo, quindi amorale (p. 278).

Per verità, si deve notare che tutte le critiche di Brague sembrano orientate contro le concezioni della fisica classica, contro le sopravvivenze del positivismo nel mondo scientifico, e, soprattutto, contro la cultura scienziata con la quale viene interpretato il dato scientifico. Non mi sembra giusto affermare che le moderne descrizioni del cosmo non possano essere interpretate alla luce di una concezione unitaria dotata di senso, e che conferisca un senso alla presenza dell'uomo. Ciò che lo vieta è semplicemente la cultura scienziata, in base alla quale l'attribuzione di senso resta una pura opinione, dove a questa parola viene dato *il significato spregiativo che le discende dal tempo di Platone*, sicché essa non può essere presa a fondamento di nulla. Non la scienza, ma lo Scientismo marca la crisi del fondamento etico nella modernità; *una deriva del Razionalismo che ha tolto ogni razionalità nel rapporto dell'uomo col mondo*.

Il modello medievale cui fa riferimento Brague non era che *una* interpretazione dell'antica cosmografia, e la nuova cosmografia potrebbe anch'essa essere "interpretata"; se ciò non accade, se il cosmo resta muto e separato dall'uomo, questa è una conseguenza della perdita di legittimità di tutto ciò che non è "scientificamente dimostrabile"; e ciò è conseguenza dello Scientismo, visione che, oltretutto, nasce con la fisica classica che è tramontata da un secolo, che è figlia del dualismo cartesiano, ma che perdura nella consuetudinaria arretratezza della cultura volgare, cui soggiace a volte anche lo "specialista" precisamente a causa della specializzazione del sapere/*epistème*, altra eredità del Razionalismo classico. *L'approdo odierno non è il risultato di una incursione che viene da un corpo estraneo, da una "novità" figlia di Copernico e Galilei: l'approdo odierno è il risultato di una strada imboccata dai tempi di Socrate e Platone con il loro azzeramento della dóxa e della verità testimoniata, e con la loro svalutazione del "sapere" mitico e poetico. Chi, dopo di allora, con l'eccezione dei Romantici e di Rilke, ha osato affermare che la verità è una creazione dell'anima e che il ruolo dell'uomo nel cosmo è poetico, poetica è la sua grandezza?* La mia digressione su Don Chisciotte non è poi del tutto fuori tema. L'incedere grave e serio del "filosofo" così come ce lo mostra *La scuola di Atene*, è tale perché egli vuole affermare una "verità" che ha annullato il fanciullesco sberleffo del Sofista dinnanzi alla nudità del Re: il Razionalismo è ideologia del potere, e col potere non si scherza.

Brague persegue per molte pagine la sua critica della modernità con citazioni e commenti pertinenti, ma che non aggiungono nulla di nuovo al quadro al quale ho ritenuto di osservare quanto sopra. Anche la sua critica del Liberalismo (p. 291) ci riporta a Strauss, e nel suo ambito può collocarsi anche la critica alla riduzione dell'etica alla convenienza (p. 292) o la riduzione di fisica ed etica al medesimo piano (p. 300). Quanto alla pretesa di vedere la Gnosi al fondamento del rapporto della tecnica con il mondo (p. 306) ho già detto quel che penso dei voli di fantasia di Voegelin: la constatazione che si potrebbe vivere meglio fa parte del buonsenso, e il progresso tecnico-economico ha radici storiche complesse, che nulla hanno a che vedere con Marcione e Valentino.

A una presunta rinascita gnostica, Brague dedica anche due brevi pagine (pp. 313-314) dove l'impressione è che, per Brague, "gnostica" sia ogni osservazione dubbiosa o critica sulla inossidabile "bontà" di questo mondo. Si potrà certamente parlare di "un'ombra lunga" dello Gnosticismo, dal quale venne la prima critica ideologica alla commendevolezza di un tale mondo; ma se ogni critica è "Gnosticismo", allora davvero tutte le vacche sono grigie.

L'ultimo capitolo è dedicato ai percorsi del pensiero filosofico cristiano che hanno progressivamente disgregato la concezione medievale di un cosmo etico, e a una nuova riflessione sul senso della presenza dell'uomo nel mondo, ciò che significa anche ridefinire il concetto di "mondo". Ciò che noi ora chiamiamo "mondo", dice Brague, ovvero la totalità delle cose, non è ancora "mondo" per l'uomo. Anche se il concetto greco di "cosmo", che aveva sviluppato nel Medioevo un'antropologia cosmologica, si è disfatto nella modernità, esso deve in qualche modo ricostituirsi, ma perché ciò avvenga deve essere ripensata sia l'idea di "mondo", sia quella di "uomo" nella prospettiva *di una loro reciproca appartenenza* (p. 333).

A conclusione di questo lungo esame dei tre critici della modernità, si può notare che, al di là del loro reciproco apprezzamento (tra Strauss e Voegelin; da parte del più giovane Brague nei confronti di entrambi) le loro posizioni sono sensibilmente diverse; essi sono accomunati soltanto da una ricerca di ordine contro una modernità che sembra loro lo specchio del disordine. Tutti vedono una crisi dell'Occidente, identificato con il suo volto ideologico, e nessuno si domanda se l'occidente *reale* riuscirà a partorire il nuovo in questa sfida al disordine, se saprà trovare nuovi percorsi. Brague lo auspica, ma non gli sembra sia possibile se non in una nuova razionalizzazione.

Strauss fa una critica filosofica fondamentale della modernità in ciò che essa deriva dalla pretesa cristiana di coniugare religione e filosofia, tarpando le ali a quest'ultima e secolarizzando la prima; considera debole il Cristianesimo, pensa la Torah come una Shari'ah, e inventa percorsi greco-islamico-giudaici come alternativa. La sua stella polare è il ritorno a Platone, un *revival* senza prospettive per la sua improponibilità. Dimentica l'ordine che fu stabilito dal Medioevo in quell'unione di Ragione (greca) e Rivelazione che fu il Neoplatonismo, una lunga storia culturale alle nostre spalle che, per lui, non esiste.

Voegelin, appreso dell'esistenza dello Gnosticismo, e lettane la "storia" nella diffamazione operata da N. Cohn, fa di esso una scimitarra per una sua lotta politica un po' autoritaristica, e, da buon combattente, si

limita a proporre la distruzione del nemico. Peccato che il suo nemico sia un fantasma del quale non riesce a liberarsi.

Brague è decisamente più aperto, se non altro per la corretta ricostruzione storica e perché apprezza i risultati di quel Neoplatonismo, del quale sottovaluta però le controindicazioni. Di conseguenza, non apprezza le ragioni del diverso posizionamento islamico sul rapporto filosofia/religione. È aperto anche perché sa che non ci possono essere soluzioni da suggerire, soltanto percorsi da esperire: magari fidando, aggiungo io, nella guida di Hermes, un personaggio *mitico* e perciò estraneo a lui, a Voegelin e a Strauss. Hermes significa: capacità di comprendere *oltre* gli equivoci circuiti della Ragione. Tanto Brague quanto Strauss, soprattutto il secondo, stazionano ancora in quel cerchio di gesso che Voegelin difende come l'ultimo dei giapponesi.

Brague e Strauss hanno tuttavia un punto forte in comune: entrambi indicano un vuoto del moderno Occidente, la messa al bando della religione dalla società e la perdita di senso -oltreché di una possibile piattaforma di condivisione sociale- derivata dal suo confinamento nell'opinione, operata dallo Scientismo. Ma l'opinione è insignificante precisamente per la vittoria dell'*epistème* sulla *dóxa*, dell'adeguamento della proposizione alla cosa sulla testimonianza, della Ragione sulla vita come *luogo della verità*: che non può essere detta, può soltanto essere vissuta.

Anche Brague, che pure interpreta molto bene l'interiorizzazione della Legge, non sviluppa l'ipotesi neoplatonica dell'anima come luogo di *creazione* della verità. Anche a lui, credo, quella di Don Chisciotte potrebbe sembrare una *finzione* artistica, una metafora d'altro, non una *verità creata dal percorso obliquo d'uno sguardo*. Non è un caso che dietro Platone ci sia la svalutazione della poesia; forse, anche la sua ripugnanza per la democrazia ateniese (che non è la nostra) nasce dalla paura del nuovo come disordine. Perché se l'ordine è quello razionalista, e non quello del *prato fiorito di Böhme*, ciò che nasce diviene sicuramente "disordine".

Né a Strauss né a Brague balena il sospetto che la crisi della modernità possa essere l'ennesimo fallimento di un percorso iniziato venticinque secoli or sono. Un percorso che, ad ogni sua crisi, suscita sciame di "Gnostici" a turbare i sonni di Voegelin, e di "Sofisti" che irritano Strauss.

Venendo a tempi più ragionevolmente recenti, la fine dell'*Ancien régime* costituì davvero una "fine del mondo" (come tale sembrò viverla il secolo) o meglio, la fine di *un* mondo, perché da allora ne è iniziato un altro la cui crisi culturale stiamo vivendo ora. Da allora la religione, o, se vogliamo, la religiosità, cessò gradualmente di essere il cemento della società e il fondamento dell'ordine, approdando, non senza violente oscillazioni, al relativismo etico delle attuali società democratico-liberali dell'Occidente.

Il problema della cosiddetta "crisi dell'Occidente" sulla quale tanto Strauss che Brague hanno gli occhi ben aperti, è nella domanda se una concezione utilitaristica, in senso individualista, dell'esistenza, possa essere accettata dalla società, nei cui confronti è sicuramente distruttiva, anche se voluta (*soprattutto* se voluta) dalla maggioranza dei suoi membri. Qui entra in gioco il limite del Liberalismo e della democrazia in rapporto a uno *struggle for life* proprio della società che si configura anch'essa come un'entità portatrice di un proprio diritto, quello di una sorta di "macrantropo". In questo senso il contrattualismo è metafisico nel senso negativo della parola, cioè è irrealistico, come notava Brague, in quanto fuori dalla società non v'è salvezza per l'individuo. L'individuo ab-soluto non può quindi costituirsi a fondamento del diritto.

L'individuo fu una creazione del Cristianesimo -prima non c'era, e fuori dall'Occidente cristiano fu importato- che nel porre l'uomo direttamente responsabile dinnanzi a Dio, esaltando il ruolo della coscienza, e ponendo la divisione tra religione e politica, *scavalcò il rapporto dell'uomo con lo Stato*: non annullandolo, ma ponendo l'agire umano nel quadro di un rapporto col divino che aveva il proprio baricentro nell'anima. L'individuo cristiano, precisamente per questo è responsabile dell'ordine della società come avvicinamento alla Legge divina scritta nei cuori. Il problema, allora, si pone compiutamente così: nella secolarizzazione, tolto il riferimento al divino che fonda in Sé, nella propria Legge, l'individuo, può sussistere un diritto dell'individuo? In che cosa, su che cosa si fonda? La società secolarizzata sembra trovarsi dinnanzi a un'alternativa schizofrenica: oscillare tra l'oppressione dello *Stato etico* e la disgregazione relativista, perché un corpo collettivo non può non avere un'etica condivisa.

La crisi di credibilità della religione iniziata col XVIII secolo ha tolto valore a quella legge trascendente che aveva offerto alla collettività un collante più "alto" e perciò più forte di quello del governante, "sacerdote" di un culto poliadico. Le dittature del XX secolo furono, in questo senso, *un tentativo di recupero neopagano della statolatria* i cui risultati non furono precisamente edificanti, e il cui antecedente fu quello Stato emerso dalla Rivoluzione Francese, semplicemente osceno sotto il profilo dell'intelligenza con la sua pretesa autodivinizzazione.

L'alternativa allo Stato etico è divenuta una società di individui "sovrani" nell'ambito di una Legge non più espressione della trascendenza, quindi autoreferenziale, quindi priva di fondamento, perché nessuno può uscire dalla palude tirandosi per il codino. Una società votata alla disgregazione in attesa di trovare un nuovo fondamento, che tuttavia non appare ancora all'orizzonte.

Il problema religioso -della religiosità intesa come appartenenza dell'uomo al cosmo secondo la visione di Schleiermacher- emerge anche da un vecchio dibattito che riguardava aspetti positivi del diritto. Portatore del diritto era infatti il cittadino, e già le difficoltà di definizione di chi fosse "cittadino" non erano poche, come dimostra l'arguta osservazione di Gorgia alla definizione in uso nella *pólis*. Quando poi portatore dei diritti divenne l'uomo in quanto tale, sorse il problema di capire da quando un uomo sia da considerarsi tale, e

perciò portatore del diritto. Ne sorse un dibattito soltanto apparentemente bizzarro su quando l'anima prenda domicilio nel corpo, che in realtà poneva il problema di non facile soluzione su ciò che caratterizza l'umanità dell'uomo, in forza della quale egli debba essere difeso dall'arbitrio del più forte. Un dibattito la cui soluzione non può che rinviare a un fondamento trascendente di tale "umanità". Non è la battuta geniale di un "artista" la constatazione espressa da Dostoevskij: se Dio non c'è, tutto è permesso.

Nella nostra società occidentale tutto è permesso, salvo ciò che è espressamente vietato: la legge è una mera normativa, come notava Brague, che non può contemplare la possibilità *di un non-vietato che tuttavia resti un non-lecito* nel giudizio etico. Già la scienza, nel suo ruolo di idolo terreno, si ritiene statutariamente non vincolabile dal giudizio etico; questa identificazione del lecito con il non espressamente vietato fa sì che sia lecito tutto ciò che una maggioranza -costituita nel numero, non più come *vox Dei*- decida di ritenere non vietato.

Anche l'ipotesi di una Legge di natura è scomparsa con la scomparsa della natura, dal tempo delle estroflessioni dello Spirito hegeliano, o forse da quando Cartesio ne fece un oggetto plasmabile a piacimento per dei Prometei, che spacciano per conquiste di civiltà la realizzazione di modesti desideri individuali. Sotto l'egida dello Stato sembra non esservi più una società, ma una moltitudine di individui che si compongono e si scompongono in provvisori e trasversali aggregati numerici attorno al proprio privato. È difficile scorgervi un percorso che non sia quello ingannevole di Cuccagna, il luogo del soltanto luminoso.

La mancanza di un'etica condivisa è la mancanza di un *éthos*, di un costume: manca il luogo dove rispecchiarsi per riconoscersi, e questo può costituire una mancanza d'identità che rende la società fragile e facilmente conquistabile dall'interno: i cosiddetti "valori" dell'Occidente rischiano di farsi mera declamazione, anche perché non sono molto comprensibili altrove nel loro fondamento, e perché l'Occidente non è disposto a pagare il prezzo di una loro *testimonianza*: dove non c'è fede non c'è neppure forza, ma dove non c'è fondamento non ci può essere neppure fede. L'uomo è un animale ben più spirituale di quanto non mostri: ci si può anche sacrificare per dare un senso alla propria presenza nel mondo, ma è difficile trovare un senso nell'anarchia del desiderio individuale. È difficile giustificare con quest'ultimo la resistenza alla pressione di culture portatrici di altro e diverso senso.

Paradigmatica di questa condizione appare la debolezza culturale dell'Occidente nei confronti dell'Islam. Si noti che non sto ponendo il problema in termini militari di forza, né di possibilità di successo politico del fondamentalismo islamico. Uno storico particolarmente attento all'Apocalitticismo islamico -dalle origini ai nostri giorni- come D. Cook, nella sua *Storia del jihad* (trad. P. Arlorio, Torino, Einaudi, 2007) considera del tutto fallimentari i moderni sforzi jihadisti, sia perché rivolti in primo luogo contro lo stesso mondo islamico da parte di una minoranza, sia perché l'Islam non è in grado di dominare il mondo, anzi, le società islamiche sono esasperate dalla constatazione del proprio fallimento.

Tuttavia, lo stesso Cook ha sottolineato l'illusorietà di un Islam moderato, mettendo in evidenza le strette connessioni tra Islam e potere, tra Sharī'ah e dominio islamico. L'Islam ha creato una cultura e una società istituzionalmente in difficoltà nella convivenza paritetica con altre culture; una difficoltà che trova espressione precisamente nella sua identificazione con la Sharī'ah. Cook, nel sottolineare il concreto fondamento storico e culturale del *jihād* nell'Islam, come ideologia di conquista, ha denunciato il carattere puramente illusorio delle analisi ireniche di molti studiosi occidentali che vedono l'Islam nella lettura del Sufismo. Ha anche notato, e ciò è confortato dalle biografie degli islamisti, che buona parte dei radicali è costituita da Musulmani colti, vissuti a contatto con l'Occidente, che vedono nel *jihād* una vendetta contro l'incomprensibile (per loro) inferiorità dell'Islam.

Ora, è significativo notare che i paesi occidentali nei quali sono ormai presenti vaste minoranze islamiche, culturalmente e religiosamente aggressive e non disposte ad abbandonare consuetudini in aperto contrasto con i costumi e le leggi dei paesi ospitanti, sembrano non trovare adeguata risposta culturale e normativa per contrastare il formarsi di una "società nella società". La risposta equivoca del multiculturalismo -del tutto unilaterale- non è che una manifestazione di debolezza da parte di una società che non ha più un comune fondamento nel quale riconoscersi. Non è un mistero che in alcuni paesi dell'occidente esistano già tribunali della Sharī'ah, e che vi sia chi ritiene ammissibile una tale disgregazione del Diritto; non è un mistero che esistano e siano diffuse e sottovalutate pratiche matrimoniali e rapporti tra i generi in aperto contrasto con le leggi dei paesi ospitanti. Fanno parte delle cronache gli omicidi consumati o minacciati in nome di una religione che sembra culturalmente impossibilitata alla convivenza, e disposta alla lotta e al sacrificio per questo.

Tutto ciò non può essere oggetto di scandalo: la lotta è sempre esistita -e presumibilmente sempre esisterà- nella storia dell'uomo, lotta culturale o cruenta. Né è oggetto di scandalo che questa lotta conosca anche l'eventualità della sconfitta. Colpisce, viceversa, il desiderio di non lottare diffuso nella società occidentale, *penetrata da inconsistenti atopie ireniche*, quelle che facevano disperare già Voegelin.

Avevo osservato a suo tempo, a proposito della difficoltà dell'Occidente a farsi destino del pianeta, che per realizzare un simile e inverosimile *télos* sarebbe stato necessario cristianizzare il mondo per due millenni, perché l'Occidente è l'approdo di due millenni di Cristianesimo culminati nella secolarizzazione. Ciò è tanto vero, che i paesi extraoccidentali hanno facilmente avvertito come fenomeno di colonizzazione la propaganda religiosa cristiana. Ora, è significativo notare come l'Occidente finga di non vedere la sistematica campagna di eliminazione delle comunità cristiane nei paesi islamici, e la presenza di analoghi fenomeni anche in altre culture, ad esempio nel mondo induista. Tutto ciò è significativo di una debolezza dell'Occidente che

evita di prendere atto della propria progressiva ritirata, per contrastare la quale non è disposto all'impegno, e non lo è perché sta perdendo la propria stessa identità. Nessuna cultura è un monolite, ma l'identità occidentale sembra particolarmente in crisi perché è fondata ormai sul solo tranquillante del benessere materiale, cioè su una situazione puramente *onirica*, una volta venuta meno la società che ne fu all'origine.

In modi e forme diverse, la convinzione degli autori che abbiamo esaminato, è che la crisi dell'Occidente sia la crisi di una società che, corrosa dal Relativismo, non ha più un fondamento. È anche possibile che l'esito relativista non costituisca una "malattia" dell'organismo, ma lo sbocco naturale dello stesso fondamento iniziale, cioè che la secolarizzazione sia il necessario approdo del Cristianesimo, anche se resta da dimostrare che il Relativismo costituisca il "naturale" esito della secolarizzazione. Schleiermacher riteneva che il Cristianesimo fosse l'ultima delle religioni, destinata ad autosuperarsi: ma non per questo a metter fine al fenomeno della religiosità, intesa come un rapporto imprescindibile dell'uomo con il cosmo, dal quale discende l'impegno a intravedere l'esistenza di un ordine nascosto sotto l'apparenza del disordine.

Soltanto il riferimento a quest'ordine immanente/trascendente può fondare il diritto di Prospero a comandare su Calibano, e, a monte, può stabilire chi sia Prospero e chi Calibano: perché il disordine che sovverte l'ordine lo fa sempre col risultato di stabilire un nuovo, caduco ordine.

Una cosa mi sembra dover indurre a una riflessione più seria di quanto non avvenga ai superficiali discendenti dello sciocco ottimismo illuminista. Non è affatto certo che i Musulmani d'Europa, destinati a divenire una consistente minoranza, tenderanno a secolarizzarsi adeguandosi alla cultura europea. La secolarizzazione è conseguenza di una storia tutta interna all'Occidente cristiano, e non è trasmissibile *tout-court* a una cultura diversa. Quanto alla Ragione dei razionalisti, essa non è "naturale", è soltanto un'ideologia nata in Grecia con Socrate e Platone, sistematizzata da Aristotele, e sopravvissuta perché assunta sin dagli inizi dalla Chiesa di Roma (lo notarono i Libertini) che la ancorò saldamente alla Rivelazione dando origine al grandioso ordine cosmico del Neoplatonismo medievale. La secolarizzazione ha trasformato questa prospettiva nella pretesa di un ordine puramente umano intrinseco alla Ragione in quanto tale, assolutizzata. Questo preteso ordine intrinseco fu reputato in grado di comporre razionalmente, alla lunga, le passioni individuali; da questa convinzione nacque anche la bonaria certezza economicista che il Bene comune sarebbe stato assicurato dalla spontanea composizione dei personali egoismi: un'ipotesi che non ha mai trovato conferma.

È comunque *razionalmente* evidente che la Ragione può risultare vincente sul lungo periodo soltanto se esiste una razionalità *naturalmente* inscritta nelle cose e nell'uomo, e questa ipotesi non può essere sostenuta senza rinviare l'origine di questa razionalità cosmica alla trascendenza. Una Ragione fondata su se stessa è l'*adýnaton del Moderno*; è molto più verosimile perciò che una cultura così priva di fondamento sia esposta a una nuova ventata religiosa.

La razionalità dell'ordine sociale può essere sostenuta soltanto se non viene dissociata dalla religiosità; in questo, forse, la logica del richiamo a Dio, che sostiene ancora la società e la Dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti sembra più attrezzata alla sopravvivenza dell'attuale cultura europea.

Gian Carlo Benelli
20 Settembre 2009
Revisionato: Luglio 2010

Altri testi usati per la stesura di queste note ma non espressamente citati

- An Arabic Translation of the Themistius De Anima*, ed. by M.C.Lyons, Oriental Studies, vol II, Cassirer 1973
Aristotele, *Analitici secondi*, a cura di M. Mignucci, Roma-Bari, Laterza, 2007
— *Etica Eudemia*, Intr., Trad. e Note di M. Donini, ivi, 1999, 2ª 2005
— *Etica Nicomachea*, Intr., Trad. e Commento di M. Zanatta, Milano, Rizzoli, 1986, 2ª 1993
— *L'anima*, cit. in Bibl. a p. 902
— *L'anima e il corpo (Parva Naturalia)*, a cura di A. L. Carbone, Milano, Bompiani, 2002
— *La confutazioni sofistiche*, Intr., Trad., e Commento di M. Zanatta, Milano, Rizzoli, 1995, 2ª 2000
— *Metafisica*, cit. in Bibl. a p. 902
— *Politica*, Intr., Trad. e Note di C.A. Viano, Milano, Rizzoli, 2002, 2ª 2003
— *Retorica*, a cura di M. Dorati, Milano, Mondadori, 1996
Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros, Rec. F. Stuart Crawford, The Medieval Academy of America, Cambridge, Mass. 1953
Browne, G., *Ad Themistium Arabum*, Illinois Classical Studies, 11, 1986 (anche su www.ideals.illinois.edu/handle/2142/12096)
Colli, G., *La sapienza greca*, vol. III, cit. in Bibl. a p. 724
de Cervantes, M., *Don Quijote de la Mancha*, ed. J.J. Allen, Madrid, Cátedra, 24ª, 2004
de Wulf, M., *Le Panthéisme chartrain*, cit. in Bibl. a p. 754
Gilson, E., *La cosmographie de Bernardus Silvestris*. AHDLM, 3, 1928
Gracián, B., *El Criticón*, ed. S. Alonso, Madrid, Cátedra, 1990, 4ª

- Haring, N., *The Creation and Creator of the World according to Thierry of Chartres and Clarembaldus of Arras*, AHDLMMA, 30, 1955
- Heidegger, M., *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Milano, Mursia, 1959
- Hübner, K., *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, cit. in Bibl. a p. 742
- Ibn Khaldûn, *Muqaddima*, cit. in Bibl. a p. 849
- Il divino e il megacosmo. Testi filosofici e scientifici della Scuola di Chartres*, Milano, Rusconi, 1980
- Kafka, F., *Confessioni e Diari*, a cura di E. Pocar, Milano, Mondadori, 1972
- Kant, E., *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit. in Bibl. a p. 743
- Lacan, J., *Il seminario. Libro XX. Ancora*, Trad. di G. Contri, Torino, Einaudi, 1983
- Laoust, H., *La pensée politique d'Ibn Khaldûn*, cit. in Bibl. a p. 849
- Parent, J. M., *La doctrine de la Création dans l'école de Chartres*, cit. in Bibl. a p. 770
- Parmenide, *Testimonianze e Frammenti*, cit. in Bibl. a p. 734
- Platone, *Fedro*, Intr., Trad., Note e apparati di G. Reale, Milano, Bompiani, 2000, 2^a 2006
- *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Milano, Rizzoli, 2007, 2^a 2008
- *Le Leggi*, Intr. F. Ferrari, Trad. F. Ferrari - S. Poli, ivi, 2005, 2^a 2007
- *Menone*, Pref., Intr., Trad., e Note di G. Reale, Milano, Bompiani, 2000, 2^a 2006
- *Politico*, a cura di G. Giorgini, Milano, Rizzoli, 2005
- *Sofista*, a cura di M. Vitali, Milano, Bompiani, 2002
- Rosenthal, E. I. J., *Political Thought in Medieval Islam. An Introductory Outline*, cit. in Bibl. e p. 851
- Sextus Empiricus, vol. 1: *Outlines of Pyrronism*, Harvard, Un. Press - London, Heinemann, 1967
- Sofisti, *Testimonianze e frammenti*, vol. 2° e 4°, cit. in Bibl. a p. 736
- Speeches and Documents in American History*, vol. 1, 1776-1815, Sel. and Ed. by R. Birley, London-N. York-Toronto, Oxford Un. Press, 1944, Reprint 1951
- Spinoza, B., *Éthique*, Paris, Éd. du Seuil, 1999
- *Trattato teologico-politico*, a cura di A. Dini, Milano, Bompiani, 2001, 2^a 2004
- Strauss, L., *On Tyranny*, Rev. and Exp. Ed. including Strauss-Kojève Correspondence, Ed. by R. Gourevitch and M. S. Roth, Chicago and London, Un. of Chicago Press, 2000
- *Socrates and Aristophanes*, Chicago, Un. Press, 1966
- *Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of Œconomicus*, South Bend, S. Augustine Press, 1998
- Tedesco, S., *Le sirene del Barocco*, Æsthetica pre-print, 68, 2003
- Themistii *In libros Aristotelis De Anima Paraphrases*, ed. R. Heinze, Commentaria in Aristotelem Græca, vol. V, pars III, Berolini, Typis etc. G. Reineri, 1899
- Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, Textus latinus emendatus ex plagulis de prelo Taurini, 1961
- *Summa Theologiæ*, Textus Leoninus, 1892

AGGIUNTE BIBLIOGRAFICHE AL CAP. 1

Tre articoli di A. Hakim, apparsi su J.S.A.I., 30, 2005; Arabica 54, 3, 2007, e R.H.R., 226, 2, 2009, portano sostegno alla tesi di Crone-Hinds (*God's Caliph*) documentando il passaggio dalla preminenza, anche religiosa, del potere politico del Califfo -con 'Umar- alla successiva opposizione religiosa degli 'ulemâ' che consacra la figura di Maometto come imprescindibile ai fini della Legge. È questa la via che conduce alla prevalenza del potere clericale su quello politico, ma anche alla costruzione della Sunnah del Profeta come interpretazione autentica del dettato.

Un articolo di L. Sacco apparso su Iuraorientalia, 4, 2008, torna sulle tesi di Burton relative al concetto di abrogazione, per sottolineare il ruolo determinante di questo concetto in Shâfi'î, ai fini della costruzione di una scienza del diritto che tende a surrogare il testo del Corano con consuetudini elevate a dettato grazie alla costruzione della Sunnah. L'articolo riferisce specificamente al significato assunto dal jihâd, ma è incardinato su considerazioni di ordine generale.

Un lungo articolo di H. Modarresi su S.I. 77, 1993, ripercorre le vicende della formazione del Corano e il dibattito sull'integrità del testo trådito.

Secondo Modarresi, c'è evidenza di un testo iniziale compilato durante la vita del Profeta, che subì successivamente vari tagli in base al concetto di abrogazione. Al contrario, il racconto sunnita riferisce di una raccolta e compilazione successiva alla morte del Profeta. Questa versione è quella ben nota e narra le vicissitudini del testo tra Abû Bakr, 'Umar e 'Uthmân, e coinvolge numerosi protagonisti del primo Islam. In questa vicenda vi sono testimonianze di tagli e di aggiunte (che riguardano tra l'altro la *vexata questio* della lapidazione per adulterio) e le perplessità durarono a lungo, almeno sino all'VIII secolo, anche perché restarono differenze tra il testo ufficiale e alcuni codici circolanti; ed è noto che 'Alî aveva una sua propria versione, mentre sembra che alla fonte di alterazioni e omissioni fosse 'Â'isha (ma non soltanto).

'Umar, che raccolse le testimonianze di chi ricordava le parole del Profeta, sostenne che parte del testo andò perduta per la morte di alcuni testimoni; ma nella tradizione c'è anche la singolare vicenda secondo la quale alcuni fogli sarebbero stati mangiati da un animale..

In conclusione, le accuse shî'ite ai Sunniti di aver alterato il testo, non sembrerebbero prive di sostegno.

Ricordiamo al riguardo l'ipotesi della Crone, riportata nel Cap.1 (p. 857), secondo la quale la Shî'a potrebbe rappresentare con maggiore fedeltà l'Islam delle origini.

Un articolo di S. Varlik su R.H.Ph.R., 89, 2009 sottolinea, per la parte che interessa il nostro discorso e in accordo con le tesi di Arkoun, il ruolo negativo di Shâfi'î nello "scivolamento della sacralità del Corano verso la Sunnah profetica", condizionando l'Islam a venire in una "strategia di annullamento della storicità".

In questo senso egli ripropone la critica a tale sviluppo così come condotta dal cosiddetto "Islam liberale" (cfr. Appendice alla V ed.) e cita Fazlur Rahman, oltre ad autori come Kohberg e Moezzi, che trattano della falsificazione del Corano.

Varlik sottolinea tuttavia che la storicizzazione del testo corrisponde a una cultura, quella occidentale, che tende anch'essa a fondare un "senso", ancorché opposto (e non meno ideologico) dal "senso che fu fondato sottraendo il testo alla sua storicità. In questo vi è l'eco della critica di Arkoun (e di altri) all'approccio occidentale al testo, storicistico e filologico, che perde di vista la *verità storica* da esso fondata.

AGGIUNTE BIBLIOGRAFICHE AL CAP. 2

In un articolo apparso su *Der Islam*, 79, 2002, già cit. in Bibl. a p. 847, R.P. Buckley ripercorre le vicende della Shî'a estremista e della sua eredità, secondo le linee più volte proposte nel presente testo, sottolineandone la vicinanza dialettica, su scelte opposte, alla politica quietista del 5° e 6° Imâm: essa formò l'ala eversiva di un movimento unico. La sua storia e la sua eredità non può quindi essere intesa se non nell'ambito di quello stesso movimento 'alîde che ne prese progressivamente le distanze con la formazione della Shî'a duodecimana.