



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CATANIA

Dipartimento di Scienze della formazione

Dottorato di Ricerca in Scienze Umane XXVI ciclo

Valentina Aruta

TESI DI DOTTORATO

**Il tema della “città felice” in Platone e al-Farabi,
una lettura comparata di filosofia politica.**

Coordinatore

Chiar.mo Prof. Francesco Coniglione

Relatore

Chiar.ma Prof.ssa R. Loredana Cardullo

ANNO ACCADEMICO 2014 - 2015

INTRODUZIONE

Nella storia del sapere e delle visioni del mondo è difficile individuare un pensiero che non sia ibrido e, in senso lato, un'espressione culturale che non sia esito di un *cultural cross*. La generazione di un pensiero nuovo, infatti, è spesso frutto della conoscenza e dell'influenza di saperi diversi, la cui stessa ricezione ed assimilazione pone, hegelianamente, le basi del loro superamento.

Il presente lavoro di ricerca tratta il singolare legame vigente tra due filosofie, quelle di Platone e di al-Farabi, emblema di un incrocio culturale che lega la storia della filosofia greca a quella dell'Islam medievale.

La riflessione politica dei due autori, elaborata rispettivamente nel periodo delle *poleis* greche e del medioevo islamico, ha per tema focale la definizione della città ideale, in cui gli uomini possano vivere insieme raggiungendo il loro scopo più alto: la felicità.

Platone, constatando la crisi in cui versava la società ateniese del IV secolo, dedicò gran parte della sua attività teoretica al tentativo di enuclearne le cause e di proporre soluzioni e progetti di ampio respiro per sollevarne il destino. Nella *Repubblica* trova massima espressione il suo progetto educativo e politico animato dall'istanza di rinsaldare l'unità e l'armonia nella *polis*. Il suo disegno utopico, che culmina nella celebre proposta dei filosofi al governo, promuove una tripartizione della società, informata al principio del "fare le proprie cose", in base al quale ogni membro svolge il ruolo cui è portato dalla propria natura ed educazione.

Al-Farabi, esponente di una fase matura del movimento di traduzione e rielaborazione del sapere greco nel mondo arabo, conobbe e commentò diverse opere platoniche, aristoteliche e neoplatoniche, elaborando una sua originale filosofia nella quale confluiscono l'elemento ellenico, la cultura islamica e la *vis* logica e speculativa propria dell'autore.

Nelle *Opinioni dei cittadini della città virtuosa*, la sua riflessione politica accoglie dichiaratamente alcuni passaggi fondamentali della *Repubblica*; anche secondo l'autore arabo il governo e la guida della città

spettano al sapiente, ma il profilo di questo sovrano supera i confini platonici: il governante deve essere anche *imam*, guida di una comunità religiosa che condivide alcune opinioni non solo concernenti la vita pratica, ma anche alcuni principi ultimi della realtà; inoltre, lo stesso reggitore dovrà essere un profeta, capace di avvicinarsi in massimo grado alla verità rivelata grazie alle sue doti intellettuali e di comunicarle in modo persuasivo al popolo grazie alla sua brillante facoltà immaginativa.

Lo scopo della ricerca è quello di comprendere le filosofie politiche di Platone e al-Farabi, anche alla luce della loro riflessione dedicata ad ambiti teoretici affini come l'etica, la religione, la psicologia e assumendo una metodologia comparativa che dia la possibilità di far luce su identità e divergenze, radici comuni e specificità.

Ritengo opportuno presentare i caratteri dell'approccio comparativo cui intendo rifarmi: «la filosofia comparativa - a volte chiamata *cross-cultural philosophy* - è un sotto campo della filosofia in cui i filosofi stabiliscono intenzionalmente un dialogo tra fonti culturali, linguistiche e filosofiche differenti»¹. Questo approccio distingue la filosofia comparativa da diversi altri approcci ad essa affini come la *world philosophy*, l'*area studies philosophy* (territoriale o tematica) e la filosofia tradizionale. La “filosofia mondo”, ad esempio, tenendo conto della grande varietà di scritti filosofici e delle tradizioni culturali presenti, si sforza di intrecciare e costruire una visione del mondo coerente, superando il raggio d'azione della filosofia comparativa, centrata invece solo su alcuni temi o filosofi, per far chiarezza su dei problemi specifici. La “filosofia regionale” ha invece per oggetto d'indagine una singola area di riferimento come ad esempio la filosofia indiana, quella cinese o quella africana. Tali studi non prevedono necessariamente il ricorso ad un confronto con fonti esterne all'area di riferimento.

È semplice cogliere la differenze con la filosofia tradizionale, in cui si confrontano le idee tra pensatori inseriti all'interno di una tradizione particolare.

¹ Ronnie Littlejohn, Belmont University *Comparative Philosophy*, Internet Encyclopedia of philosophy.

La filosofia comparativa, infine, pone un confronto tra idee di filosofi tradizionalmente molto diversi e, soprattutto, tra tradizioni culturali distinte.

Il mio lavoro di ricerca riguarda un caso *sui generis* di filosofia comparativa, poiché tra i due autori presi in esame - lontani geograficamente e temporalmente - è possibile stabilire un momento di contatto: al-Farabi lesse bene gli scritti di Platone, faceva parte di un gruppo di filosofi che la storiografia chiama *falasifah*, i filosofi ellenizzanti, a cui si è talvolta voluto limitare il ruolo della filosofia nell'Islam, distinguendoli da coloro che si occuparono in modo più puro ed incontaminato di teo-sofia. Tale gruppo disponeva di una ricco *corpus* di opere di Platone, Aristotele, Plotino e di altri neoplatonici, tradotte in lingua araba. Queste letture influenzarono la produzione filosofica di al-Farabi, pur non ledendone l'originalità e la chiara connotazione islamica.

Rispetto ad uno studio comparativo avente per oggetto d'indagine autori o sistemi filosofici assolutamente indipendenti l'uno dall'altro, il *focus* della mia attività di ricerca, oltre che il metodo di studio seguito, è già espressione di *cultural-cross*, in quanto individua nell'intreccio tra i saperi il punto di partenza per comprendere identità, legami e irriducibilità tra filosofie e *Weltanschauungen* diverse.

Concludo questa introduzione illustrando l'articolazione interna della tesi.

Il primo capitolo è dedicato al tema della trasmissione del sapere greco al mondo islamico, nodo tematico preliminare per poter procedere al confronto del pensiero politico dei due autori in esame. Sotto il califfato abbaside ebbe luogo una grande opera di traduzione del sapere ellenico, avviato alla luce delle istanze poste dalla nuova società strutturata a Bagdad e seguendo un'ideologia imperiale, ereditata dalla cultura persiana, per cui tutto il sapere elaborato nella storia, senza limiti temporali o territoriali, andava ricondotto sotto l'egida e l'autorità dell'impero islamico.

Il secondo capitolo è volto a dare un breve ragguaglio del rapporto degli autori con il loro proprio contesto storico-culturale, per comprendere le influenze che lo stesso ha avuto nella loro produzione filosofica e tener presenti

le rispettive emergenze culturali e politiche a cui gli stessi cercarono di rispondere.

Nel terzo capitolo si intende far luce sul posto della filosofia politica nel sistema del sapere dei due autori, analizzando la relazione vigente tra quest'ambito della loro elaborazione teoretica e le altre principali aree tematiche di loro interesse, come la gnoseologia, l'etica, la psicologia e la religione.

Il quarto è dedicato alla presentazione delle maggiori opere politiche scritte dai filosofi, in modo da cogliere l'evoluzione del loro pensiero e la permanenza delle rispettive idee portanti. Le opere che verranno brevemente analizzate sono: il *Protagora*, il *Gorgia*, la *Repubblica*, il *Politico* e le *Leggi* per quanto concerne Platone e il *Conseguimento della felicità*; gli *Aforismi dell'uomo di stato*; le *Opinioni degli abitanti della città virtuosa*; il *Libro dell'ordinamento politico*; il *Libro della religione* per quanto riguarda la produzione farabiana.

Il quinto e più corposo capitolo riguarda la lettura comparativa degli argomenti principali presenti nelle opere politiche dei due autori. Particolare attenzione sarà dedicata all'interessante rapporto di specularità vigente tra la *Repubblica* e la *Città virtuosa*, in cui trova spazio la riflessione politica-utopica degli autori stessi. Tra i temi in esame sono presenti: la definizione della felicità come scopo del governo ideale; l'isomorfismo uomo / città / cosmo; il profilo del sovrano; il ruolo della legge e l'analisi delle città devianti.

L'analisi esposta è supportata dalla lettura dei principali studi critici che nel tempo hanno valutato in modo diverso sia il significato filosofico della riflessione politica platonica, nei confronti della quale «l'ampiezza del ventaglio ermeneutico è tale da risultare persino scandalosa»², sia le opere e il debito di al-Farabi verso Platone e la cultura greca, fino a liberarlo dalle interpretazioni più riduttive che lo ritraevano quale copia del modello ellenico, o ne negavano la portata filosofica alla luce del prevalere dell'elemento religioso.

² Mario Vegetti, <<Un paradigma in cielo>>. *Platone politico, da Aristotele al Novecento*, Carrocci editore, Roma, 2010, p.11.

Il cuore della nuova civiltà che si era creata a seguito delle conquiste islamiche si trovava nei centri di antica civilizzazione dalla Persia all'Egitto, attraverso la Mesopotamia e il territorio sirio-palestinese⁵.

Nei centri di cultura greca o ellenizzata, nell'epoca che precede l'espansione dell'Islam al di fuori della penisola arabica, lo studio della filosofia consisteva in un *curriculum* di letture, svolte sotto la guida di un professore, nella prospettiva dell'unità di tutta la tradizione filosofica greca e con la riconoscibile attitudine a considerare le parti della filosofia come un tutto organico, che culminava nella scienza dei principi primi e dell'universo⁶. I sistemi filosofici di Platone e Aristotele, in particolare, non venivano presentati come alternativi o divergenti, ma concilianti e consequenziali. La logica e le scienze aristoteliche, infatti, rappresentavano il primo livello nel sistema del sapere filosofico, che culminava nella metafisica platonica, fortemente influenzata dalle categorie neoplatoniche.

A partire da Porfirio e Giamblico venne sostenuta la tesi dell'accordo fra la dottrina aristotelica e quella platonica e, con il neoplatonico Siriano, allievo e successore di Plutarco presso la scuola di Atene, venne formulato per la prima volta un percorso di studi che comprendeva tutte le branche della filosofia, studiate secondo «una progressione che conduce da Aristotele a Platone, e da Platone alle fonti stesse della scienza teologica: le rivelazioni degli dei»⁷.

Nel tardo neoplatonismo veniva posto un rapporto di continuità tra le tradizioni teologiche del paganesimo, racchiuse nei poemi orfici e negli Oracoli caldaici, e l'interpretazione teologica del pensiero di Platone, data la centralità nei suoi scritti della ricerca dei principi primi e divini dell'universo.

Nella scuola di Alessandria la speculazione teologica di Platone, e ancor più dei neoplatonici, verrà integrata con la dottrina cristiana, alla luce della sua peculiare tensione verso il Bene, l'Uno e il divino presente in molti dei suoi dialoghi. Tale visione della filosofia, intesa come sistema unitario e

⁵ Cfr. D. Gutas, *Pensiero greco e cultura araba*, Einaudi, Torino, 2002, pp.15-19.

⁶ Cfr. C. D'Ancona, *La filosofia della tarda antichità*, in AA.VV. *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, a cura di Cristina D'Ancona, Einaudi, Torino, 2005, vol.I, p.33.

⁷ *Ibidem*, p.26.

integrato del sapere, insieme all'aspetto teologico del pensiero platonico si presterà ad essere adottato ed adattato anche dai filosofi islamici, che tradurranno e rielaboreranno il patrimonio culturale conservato nelle scuole e nelle biblioteche tardo antiche⁸.

Con l'instaurazione dell'impero abbaside il centro nevralgico della cultura si trasferì da Alessandria a Baghdad.

Tra le testimonianze arabe sulla fine della scuola di Alessandria molto interessante è l'immagine offerta proprio da al-Farabi che descrive un percorso lineare del trasferimento del sapere greco da Alessandria, decaduta e dominata da un cristianesimo oscurantista, ad Antiochia, ultima scuola filosofica greca in territorio bizantino e, infine, a Baghdad, capitale del califfato abbaside, governata da sovrani illuminati, degni eredi della scienza e della filosofia dei greci.

Il contributo di al-Farabi, come rileva D. Gutas, è di certo riduttivo in quanto funzionale ad una ricostruzione storica che mira a presentare la *falsafa* (la filosofia islamica) come la sopravvivenza della filosofia greca sotto il patrocinio dell'Islam, e a collegare la sua nascita all'abbandono di Alessandria decaduta a causa del dominio cristiano, ostile ad una filosofia difficile da assimilare alla religione ufficiale, legata a doppio filo all'identità e all'autorevolezza dello stesso impero d'Oriente⁹.

Ciò che non emerge dalla testimonianza di al-Farabi è una maggiore e più realistica tortuosità di questa trasmissione e ricezione culturale. Al-Farabi se da un lato riferendosi alla scuola di Antiochia, riconosce il valore della mediazione delle traduzioni siriano-cristiane in arabo dei testi greci prima dell'avvento dell'Islam nella penisola arabica, dall'altro non si sofferma sul trasferimento di dotti neoplatonici da Atene a Ctesifonte, in Persia.

Una delle direttrici che legano il sapere greco alla *falsafa* è quella che parte dal trasferimento di un folto gruppo di filosofi neoplatonici dalla scuola

⁸ A questo riguardo G. Endress, *La via della felicità*, in in AA.VV. *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, a cura di C. D'Ancona, cit., p.XXXIII, osserva che «La cosmologia neoplatonica, integrata nell'enciclopedia aristotelica e strutturata in proposizioni dimostrative dai professori di Atene e Alessandria, fu adottata dai filosofi e dagli scienziati della prima società abbaside per legittimare la scienza razionale quale via eminente d'accesso alle verità del monoteismo».

⁹ Cfr. D. Gutas, "Alexandria to Baghdad" *Complex cit.*, pp.158-168.

di Atene, chiusa da Costantino nel 529, alla corte di Cosroe I, celebre re persiano.

Rispetto alla politica intransigente dell'impero bizantino, giunta sino alla persecuzione, in Persia molti intellettuali trovarono un contesto favorevole per proseguire la loro attività.

A seguito dell'elaborazione e della strenua difesa di una teologia esclusivista da parte dell'ortodossia costantinopolitana ebbero luogo diversi scismi religiosi, che condussero i cristiani siriaci alla frammentazione religiosa e che spinsero i nestoriani in Persia.

Mentre i bizantini, cristiani di lingua greca e ortodossia calcedone, a seguito delle conquiste arabe, erano sempre più isolati politicamente e chiusi nella loro intransigenza, i cristiani di lingua siriana si svilupparono secondo un diverso modello culturale, che li avvicinò alla sapienza degli antichi, in cui intravidero non una minaccia per la loro identità, ma una risorsa e una via di sviluppo dottrinale e culturale.

In Siria, infatti, sin dalla chiusura della scuola di Atene, ebbe luogo un trasferimento di filosofi neoplatonici che continuarono la loro attività accademica e iniziarono un'attività di traduzioni dal greco all'arabo di testi filosofici e scientifici. Tra l'VIII e il IX secolo sorsero importanti centri di studio e di traduzione ad Antiochia, Edessa e al-Hira, dove vennero ampiamente studiate e tradotte in diverse versioni le opere logiche di Aristotele¹⁰, ritenute le fondamenta di tutto l'edificio del sapere filosofico che culminava nella metafisica neoplatonica, intesa come scienza divina¹¹.

Seguendo la ricostruzione della studiosa C. Baffioni, i traduttori erano uomini colti, spesso medici, ma talvolta fraintesero il testo greco a causa dell'inadeguatezza degli strumenti di traduzione (lessici e grammatiche per lo

¹⁰ <<Quando nel X secolo, al-Farabi rivendicherà con un certo orgoglio l'ampliamento dell'impiego della logica aristotelica oltre i confini degli *Analitici primi*, tradizionalmente rispettati dai maestri siriani, lo farà certamente con l'intento di mostrare che è l'Islam e non il Cristianesimo a offrire l'alveo più favorevole alla scienza dimostrativa insegnata da Aristotele negli *Analitici secondi*; questo però non deve farci dimenticare che egli è altrettanto orgoglioso di appartenere alla tradizione alessandrina di commento ad Aristotele, con la quale rivendica la continuità attraverso la catena di maestri che lo collegano ad essa>>. C. D'Ancona, *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, cit., p.190.

¹¹ Ivi, cit., pp.186-188.

più bizantine che, rispettivamente, trasformavano molte parole sia nel significato che nella forma, e offrivano un quadro del greco ben lontano dal classico). Solo in casi rari si possono ipotizzare travisamenti voluti, per lo più indotti dalla religione dei traduttori o dall'ambiente in cui essi vivevano.

I commentatori neoplatonici, tuttavia, interpretavano i testi alla luce delle proprie categorie culturali e concettuali, influenzando inevitabilmente la comprensione e la resa del testo in siriano¹².

Per quanto concerne il rapporto tra filosofia antica e Cristianesimo, alcuni pensatori cristiani, per poter far fronte a dispute dottrinali molto frequenti in Siria, sia interne alla stessa religione che relative a discussioni con i sostenitori di altre fedi, fecero ricorso ad argomentazioni filosofiche, nel tentativo di fornire una spiegazione razionale ad una religione che essi consideravano di origine divina e rivelata¹³.

Quest'opera di innesto dell'argomentare filosofico nel ramo della religione cristiana rappresentò per i musulmani, che a seguito delle conquiste entrarono in contatto con i centri culturali siriani, una prima mediazione del sapere antico. In particolare fu significativo il modo in cui le Chiese siriane rivali, nestoriane e giacobite, adattarono testi filosofici diversi alle loro specifiche controversie dottrinali, rendendoli contemporaneamente disponibili ai musulmani che vivevano negli stessi luoghi¹⁴.

A tal proposito G. Endress dichiara che «non furono le scienze o la filosofia dei greci a raggiungere gli arabi, ma scuole e sistemi di trasmissione in concorrenza reciproca»¹⁵.

¹² Cfr. C. Baffioni, *I grandi pensatori dell'Islam*, Edizioni Lavoro, Roma, 1996, pp.15-17.

¹³ Cfr. O. Leaman, *La filosofia islamica medievale*, trad. it. M. Campanini, Il Mulino, Bologna, 1991, pp.19-20.

¹⁴ «Quali motivi avevano i cristiani per incorporare le idee greche nel proprio pensiero? Dal momento che la Bibbia veniva assunta a criterio di verità, parecchie di quelle idee che almeno superficialmente erano incompatibili con la verità biblica, venivano colpite da un ampio discredito. Tuttavia molti cristiani erano desiderosi di dare alla loro religione un'immagine di continuità con l'etica del comportamento greca. [...] Inoltre, proprio il fatto che i cristiani fossero interessati a convertire il mondo alla loro fede e quindi a generalizzare la particolare relazione tra Dio e il suo popolo in modo da includervi ogni essere vivente, significa che essi erano anche interessati a presentare le loro dottrine religiose nella forma più universale possibile». O. Leaman, *La filosofia islamica medievale*, trad. it. M. Campanini, cit., p.20.

¹⁵ G. Endress, *La via della felicità*, in AA.VV. *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, a cura di C. D'Ancona, cit., p.XXVIII

Alla luce di quanto sostenuto dagli studi di D. Gutas, è opportuno, tuttavia, non sopravvalutare l'importanza della mediazione in siriano della filosofia greca e ridimensionare l'idea che essa abbia avuto luogo esclusivamente sulla base di queste preesistenti traduzioni. Questo implicherebbe che il compito veramente significativo di studio, selezione e traduzione dei classici greci in lingua semitica fosse già stato compiuto nelle scuole siriane e che ciò che restava da fare, per le versioni in arabo, non fosse che il lavoro meccanico di rendere le traduzioni siriane in una lingua semitica della stessa famiglia linguistica, sotto il patrocinio di un'élite araba. Lo storico sottolinea infatti che prima dell'avvento dell'impero abbaside erano stati tradotti in siriano pochi testi secolari greci, la maggior parte dei testi scientifici e filosofici greci fu tradotta in siriano nell'ambito del movimento di traduzione abbaside durante il IX secolo¹⁶.

Secondo lo stesso studioso vi sono due teorie che prevalgono acriticamente sul tema del movimento di traduzione: la prima, appena presa in esame, sostiene che «questo processo culturale fu il risultato dello zelo scientifico di un esiguo numero di cristiani di lingua siriana, i quali, poiché parlavano sia il greco, sia l'arabo, decisero di tradurre un certo numero di opere per difendere la loro religione o in vista del progresso della società. La seconda teoria, attribuisce la paternità del movimento di traduzione alla saggezza e all'apertura mentale di alcuni “sovrani illuminati” che, come precursori dell'Illuminismo europeo, promossero la conservazione e la diffusione del sapere per proprio interesse»¹⁷.

D. Gutas non intende negare il ruolo avuto dai cristiani di lingua siriana nel movimento di traduzione, poiché i traduttori vennero soprattutto dalle loro file, né sminuire l'attivo supporto dato da alcuni califfi del primo periodo abbaside come al-Mansur e al-Mamun; piuttosto vuole dare centralità al fatto che il grandioso processo culturale preso in esame «ebbe molto a che fare con la fondazione di Baghdad, con l'insediamento della dinastia abbaside alla guida di un impero sovranazionale e, dall'altro con le necessità specifiche della

¹⁶ Cfr. D. Gutas, *Pensiero greco e cultura araba*, cit., pp.26-28.

¹⁷ Ivi, p.5.

società di Baghdad, così come essa fu plasmata dalla dinastia e dall'élite abbaside e nella sua specificità, che è per molti versi senza precedenti»¹⁸.

Prima della rivoluzione abbaside, la capitale dell'impero durante il califfato ummayyde era Damasco. Qui l'amministrazione a cui appartenevano per la maggior parte bizantini del luogo e arabi cristiani, mantenne la cultura costantinopolitana e conservò il greco quale lingua ufficiale. All'interno di questa élite di funzionari era prevalente l'adesione al cristianesimo greco-ortodosso formalizzato e diffuso a Bisanzio, che intorno al VII secolo aveva maturato indifferenza e rifiuto verso il sapere greco pagano, chiudendosi in una rigida ortodossia e lasciandosi alle spalle quello stadio di confronto che aveva caratterizzato l'epoca precedente dei padri della Chiesa¹⁹.

Poste queste premesse è lecito affermare che «in questo clima intellettuale è impossibile concepire un movimento di traduzione dei testi secolari greci in arabo, promosso dai cristiani di lingua greca [...] se la dinastia abbaside non fosse arrivata al potere e non avesse trasferito la capitale a Baghdad, a Damasco non ci sarebbe stato alcun movimento di traduzione dal greco all'arabo»²⁰.

Sotto il nuovo califfato tutte le aree con una lunga storia di influenza culturale e scientifica greca alle spalle (Egitto, Persia e Siria) divennero parti integranti dell'impero²¹. Con il trasferimento della capitale a Baghdad, lontano dall'influenza bizantina, si sviluppò una nuova società e un impero multiculturale, propensa a valorizzare e a riappropriarsi delle proprie radici storiche e culturali.

L'amministrazione era composta soprattutto da persiani, arabi e armeni. Questa popolazione rappresentò la base demografica che permise la conservazione dell'eredità della Grecia classica che i bizantini avrebbero estirpato.

Il califfato abbaside fu il maggiore promotore del movimento di traduzione. Tale impegno in campo culturale fu espressione di un progetto

¹⁸ Ivi, p.11.

¹⁹ Ivi, p.24.

²⁰ Ibidem.

²¹ Cfr. O. Leaman, *La filosofia islamica medievale*, trad. it. M, Campanini, cit., p.16.

politico, ed in particolare di un'ideologia imperiale, che trova le sue radici nel regno persiano sassanide, conquistato dagli arabi nel 642, dopo mezzo secolo dalla morte dell'imperatore Cosroe I.

Come a Damasco i sovrani dovettero rapportarsi ed integrarsi con una popolazione di origine bizantina, così a Bagdad l'impero dovette introdursi nel fulcro della cultura persiana.

Al-Mansur, tra i primi califfi della dinastia, volle presentarsi sia come discendente del Profeta e quindi capo della comunità islamica, sia come discendente legittimo dell'impero persiano sassanide. Per manifestare tale continuità tra l'impero persiano e quello islamico, il califfo accolse l'ideologia zoroastriana, che aveva già portato i Sassanidi a promuovere la cultura della traduzione delle opere greche in persiano.

Ripercorrendo i passaggi nodali della storia del sapere secondo la rielaborazione persiana, è possibile affermare che Zoroastro ricevette dal dio Ohrmazd i testi degli Avesta, che includevano tutto il sapere; con la distruzione portata dall'arrivo di Alessandro il Macedone nell'impero, questi scritti si persero in giro per il mondo; i greci e gli egiziani trassero il loro sapere da queste preziose fonti e successivamente gli imperatori sassanidi si addossarono il compito di raccogliere il sapere nei vari luoghi in cui i libri degli Avesta erano stati dispersi²².

Da questa ricostruzione storica trovava fondamento l'impegno persiano volto a conoscere e a riappropriarsi del sapere antico²³.

Va sottolineato che sotto al-Mansur la maggior parte delle traduzioni non erano dal greco all'arabo, ma consistevano in versioni arabe di testi precedentemente resi dal greco, o da altre lingue al persiano. Queste opere

²² Cfr. D. Gutas, *Pensiero greco e cultura araba*, cit., p.49.

²³ Ivi, p.54 :«L'ideologia imperiale zoroastriana fornì sia un corpus di testi come base della civiltà- in sostanza tutti i testi conservatisi dall'antichità in tutte le lingue, poiché essi si pretendevano o tradotti dall'Avesta o derivati da esso – sia in una prospettiva culturale che ne rendeva l'acquisizione possibile e desiderabile: i pregi della traduzione. [...] La traduzione da parte di al-Mansur dell'ideologia imperiale sassanide implicò quindi la contemporanea adozione della cultura della traduzione».

venivano raccolte in una biblioteca, la *bayt al-hikma*²⁴, un'istituzione dell'amministrazione abbaside, modellata su quella dei sassanidi.

Al-Mahdi, figlio di al-Mansur, ebbe un nuovo movente per promuovere e patrocinare il movimento di traduzione: la necessità di giustificare e difendere una versione universalistica dell'Islam entro l'impero e resistere, con gli strumenti della logica e della dialettica, alle controversie con altre religioni o con fazioni interne all'Islam, che non si riconoscevano nella versione ufficiale della dottrina proposta dal califfo.

Il sovrano dovette confrontarsi in particolare con la spinta eversiva del manicheismo e di altre eresie che esercitavano molta attrazione verso diversi esponenti dell'amministrazione abbaside di estrazione persiana.

È a questo califfo che si deve la commissione della traduzione in arabo dei *Topici* di Aristotele, opera che tratta l'arte della dialettica e dell'argomentare in modo sistematico. È verosimile che il sovrano fosse interessato a promuovere nei suoi più stretti collaboratori la capacità di dialogare e controbattere in modo puntuale e persuasivo nei dibattiti inter-religiosi sempre più frequenti durante il suo regno²⁵.

Secondo lo studioso Van Ess la teologia islamica in questo periodo storico iniziò a definirsi come "teologia della controversia"²⁶ e costituì parte del discorso politico della nascente società arabo-islamica.

Lo stesso al-Mahdi fu un attento lettore di Aristotele e sulla base della conoscenza dialettica acquisita mediante lo studio dei *Topici*, intraprese un

²⁴ Un luogo fondamentale della trasmissione del sapere nell'Islam è la biblioteca. I nomi con cui si indicava una biblioteca erano formati dalla combinazione dei termini *dar/bayt*(casa/dimora) o *khizana*(tesoro, fondo), e *kitab* (libro), *hikma* o *ilm* (sapienza). Generalmente ad ogni moschea e ad ogni madrasa (scuola) era annessa una biblioteca. Una biblioteca pubblica o privata, inoltre, accoglieva spesso un centro accademico di studi e di ricerche, probabilmente organizzato sul modello ideale della biblioteca di Alessandria o su quello storico dell'accademia di al-Mamun. Cfr. L. Capezzone, *La trasmissione del sapere nell'Islam medievale*, Jouvence, Roma, 1998, pp.187-188.

²⁵ <<Un'indicazione concreta del significato del dibattito inter-religioso è data dal numero sproporzionatamente grande di trattati apologetici e polemici scritti in arabo al tempo del movimento di traduzione. [...] I cristiani non rimasero estranei alla letteratura polemica. La disputa era la principale forma di comunicazione nel VII secolo, in particolare nel conflitto tra calcedoni, monofisisti e nestoriani, che si era acerbato a seguito del V concilio ecumenico del 553. [...]La forma dialogica della disputa divenne uno dei generi di più largo uso della letteratura cristiana(greca e siriana) nel VII secolo>>. D. Gutas, *Pensiero greco e cultura araba*, cit., p.79.

²⁶ Vann Ess, *Theologie*, W. De Gruyter, Berlin, 1991-97, vol.I, p.48.

dibattito teologico, di cui è disponibile ancora la fonte araba²⁷, con il patriarca cristiano e nestoriano Timoteo I, a cui il califfo aveva commissionato la stessa traduzione dell'opera greca.

Il sovrano introdusse nel mondo islamico e sostenne per primo, sia il metodo che l'atteggiamento sociale della disputa per promuovere e risolvere dei dibattiti politico-religiosi. Le lotte politiche del tempo si basavano su posizioni teologiche che dovevano essere difese contro i loro oppositori, primeggiare nel dibattito religioso era importante ai fini politici e la disputa divenne la pratica di eccellenza negli studi e nella metodologia giuridico-legale²⁸.

Il *kalam* (la teologia speculativa e dialettica) e il *fiqh* (il diritto o giurisprudenza) furono fortemente influenzati dalla dialettica e dalla filosofia greca. Pur trovando entrambi il loro solido fondamento nel Corano, accolsero gli strumenti della logica forgiati dalla cultura antica²⁹.

Al-Mamun fu il settimo e maggiore califfo abbaside a cui è legato il movimento di traduzione. Il suo attivismo in questo campo fu così rilevante da aver indotto ad erronee semplificazioni che lo ritraevano come il primo ed unico responsabile del grande fermento culturale che portò all'acquisizione del sapere greco nel mondo arabo.

Ibn al-Nadim, erudito musulmano del X secolo, nel suo *Kitab al Fihrist* (*Il Catalogo*) riporta la leggenda del “sogno di al-Mamun”, storia molto diffusa durante la reggenza del califfo, per giustificare il suo intenso impegno nel campo delle traduzioni.

«Al califfo apparve in sogno un vecchio dall'aspetto solenne. Al-Mamun domandò chi fosse, il vecchio disse di essere Aristotele, e di rivolgergli delle domande.

Il califfo chiese: - Che cos'è il bene? – Aristotele rispose ciò che è bene per l'anima.

- E poi? - domandò ancora il califfo. – Ciò che è bene per la legge.

²⁷ Il testo arabo si trova in Putnam, *L'eglise et l'Islam sous Timothee I (780-823)*, Dar el-Machreq, Beyrouth, 1975, pp.7-8.

²⁸ Cfr. D. Gutas, *Pensiero greco e cultura araba*, cit., p.82.

²⁹ Cfr. C. Baffioni, *Filosofia e religione in Islam*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1997, pp.55-68.

– E poi? – Ciò che il senso comune reputa sia bene.

– E poi? – E poi nient'altro.

Prima di scomparire, Aristotele ricordò al califfo di ricambiare con oro chi gli dava consigli d'oro e di professare la fede nell'unicità di Dio»³⁰.

Il ricorso al fascino e al simbolismo del sogno come giustificazione di un'impresa non rappresenta un *unicum* nel mondo antico e tardo-antico, ciò che è interessante mettere in luce sono gli elementi presenti in questa suggestiva rappresentazione e il legame che tra loro viene posto.

L. Capezzone sottolinea i tre aspetti salienti di questo sogno: è Aristotele e non il Profeta, ad apparire al califfo; il problema del bene è affrontato nel triplice aspetto della fede, della legge e della ragione; il filosofo per eccellenza sostiene il dogma dell'unicità di Dio. I temi presenti nel racconto del sogno sono, inoltre, quelli proprio della corrente teologica razionalistica mutazila, a cui al-Mamun aderì fino a proclamarla dottrina ufficiale.

Se il racconto del sogno rappresenta un chiaro strumento propagandistico volto a conferire al sovrano l'immagine del califfo illuminato dalla fede e dalla ragione, per comprendere il valore storico della dinamicità culturale che al-Mamun stimolò durante il suo governo è importante tener presente il legame che il movimento di traduzione ebbe con le principali direttrici della politica estera, della politica interna e l'adesione al mutazilismo del suo governo.

Per quanto concerne la politica interna, Al-Mamun, cercò di dar vita ad una vigorosa opera di accentramento e di consolidamento del potere, nel tentativo di reagire alla corrente di decentralizzazione dell'autorità religiosa che stava diventando prevalente nel suo tempo. Pertanto dedicò molto impegno al progetto di promuovere un'interpretazione assolutistica dell'Islam, con il califfo che doveva ricoprire il ruolo di arbitro ultimo del dogma. All'interno di questo quadro di riferimento, si comprende la scelta di potenziare il movimento

³⁰ Ibn al-Nadim, *Kitab al Fihrist*, testo citato in L. Capezzone, *La trasmissione del sapere nell'Islam medievale*, cit., p.107.

di traduzione, in quanto funzionale al disegno del sovrano di formare un'élite capace di prendere il controllo della discussione religiosa nella capitale³¹.

Inoltre, l'insegnamento dei greci portò il sovrano ad abbracciare la teologia razionalista mutazila, la quale nacque nel IX secolo come reazione al pensiero di quanti nelle diatribe religiose sostenevano una concezione antropomorfa di Dio. Il mutazilismo rappresentò il trionfo del razionalismo islamico, foriero di una teodicea centrata sul dogma dell'assoluta unicità di Dio (il principio del *tawid*), sulla tesi della natura creata e quindi interpretabile del Corano e che, in ambito morale, sosteneva la piena responsabilità dell'uomo in quanto vero autore dei suoi atti³².

Da questa egemonia intellettuale derivò un inedito clima di inquisizione politica ostile a quanti rifiutavano di aderire ai principi della mutazila, al punto da esautorare i dissidenti dalle cariche amministrative e giuridiche che fino ad allora avevano ricoperto.

Dando massimo risalto a tale impostazione teologica il califfo intendeva mostrare il possesso della forza della ragione, sia per riportare centralità e legittimità al proprio potere, minacciato da spinte eversive politiche e religiose attive all'interno dell'impero, sia per contrapporsi all'oscurantismo e all'irrazionalismo dei bizantini.

Conquistate politicamente le province occidentali dell'impero bizantino, al-Mamun intendeva perseguire la sua politica aggressiva, provando l'inferiorità del cristianesimo costantinopolitano e della cultura bizantina rispetto all'Islam e al vivace fermento culturale da lui promosso.

Se Bisanzio aveva abbandonato l'antica sapienza dei greci, per chiudersi in un'ortodossia cristiana che ai musulmani sembrava contraria al buon senso ai dettami della ragione³³, Bagdhad doveva rappresentare la capitale, non solo della vera religione, ma anche della rinascita del sapere, che avviata dagli avi del sovrano, trovò la sua istituzione principale nella Casa della Sapienza.

³¹ Cfr. D. Gutas, *Pensiero greco e cultura araba*, cit., p.111-120.

³² Cfr. C. D'Ancona, *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, cit., p.192.

³³ Tra i motivi per cui i cristiani venivano criticati e ridicolizzati vi era soprattutto il credo, presunto, in tre divinità e l'antropomorfismo. Su tali basi venivano giudicati avversi ad una visione razionale della teologia.

La *Bayt al-Hikma*, fondata nel 832 dal califfo al-Mamun, costituisce un momento cruciale per le dinamiche storiche che determinarono lo sviluppo della filosofia e della ricerca scientifica nell'Islam. Attratto dal pensiero teologico razionalista, il califfo promosse un'attività sistematica di ricerca e traduzione del sapere antico, raccolto sia nelle fonti greche sia che nelle versioni siriane e persiane, creando «uno spazio d'integrazione di tutti gli apporti intellettuali, musulmani e non musulmani, e realizzando il sogno califfale di una soluzione al problema dell'unità culturale dell'ecumene islamica, attraverso una sintesi tra le diverse componenti che la formavano. [...] Questa sorta di istituzionalizzazione del sapere filosofico e scientifico era una realizzazione esemplare di cultura della comunità, posta sotto il patronato del capo dell'impero»³⁴.

È interessante notare che al-Mamun cercava di diffondere, con chiaro intento propagandistico, l'idea che i testi tradotti nella biblioteca venivano acquistati presso l'impero bizantino, o costituivano parte del tesoro di guerra o facevano parte di condizioni di pace. Accentuare il tema del libro cercato per volere del califfo e sottolineare la provenienza bizantina, aumentava la rappresentazione della cultura islamica come vera erede del sapere greco in contrasto con l'oblio avvenuto a Bisanzio dopo l'avvento del Cristianesimo.

Col passaggio dalla dominazione abbaside al califfato buyide, l'interesse per la filosofia e le scienze continuò a crescere. La fioritura culturale che ebbe luogo a partire dal X secolo fu tale da far parlare gli storici di «rinascimento culturale dell'Islam»³⁵. A caratterizzare questa nuova epoca fu un decentramento del potere e del mecenatismo culturale, che diede luogo alla moltiplicazione dei centri della cultura.

Paradossalmente, fu proprio in questo momento storico che terminò la grande impresa delle traduzioni dal greco all'arabo. La ragione dell'esaurimento di tale opera è legata al fatto che i testi greci non sembravano offrire più dei contenuti rilevanti rispetto agli interessi degli studiosi, dei mecenati e a quelli della società del tempo. Per i diversi ambiti del sapere le

³⁴ L. Capezzone, *La trasmissione del sapere nell'Islam medievale*, cit., p.154-155.

³⁵ J. L. Kraemer, *Humanism in the renaissance of Islam: A preliminary study*, in << *Journal of the American Oriental Society*>>, 104, 1984, pp.135-64.

opere principali delle maggiori autorità del passato erano state tradotte e commentate, questo aveva permesso lo sviluppo di molte scienze arabe, ma ora ciò che destava un reale interesse erano le nuove elaborazioni dei filosofi e degli intellettuali contemporanei.

Le opere originali di studiosi e filosofi come Avicenna e al-Farabi, suscitavano maggiore interesse della letteratura di traduzione, anche perché composte in uno stile e secondo un modo di pensare conforme e coerente con il mondo islamico³⁶.

«La letteratura di traduzione perse di rilevanza per diventare storia della scienza»³⁷ mentre lo sviluppo del sapere con sempre più forte connotazione araba ed islamica prendeva piede.

A fronte di questa copiosa e diffusa elaborazione di nuovi testi arabi, che superavano la lezione degli antichi dopo averla assimilata e rivisitata, si diffuse una reazione purista, volta a tutelare la memoria degli inarrivabili maestri greci per non disperdere o alterare il prodotto insuperato del loro ingegno.

È nota al riguardo la posizione di Averroè che in Andalusia, cercò di opporsi alla diffusione del pensiero di Avicenna, per promuovere il ritorno ad una versione del pensiero di Aristotele depurato da ogni influenza araba e riportato alla sua originalità³⁸.

Per concludere questa trattazione dedicata alla trasmissione del sapere greco nell'Islam medievale, è interessante seguire la periodizzazione di questo processo culturale tracciata da L. Capezzone³⁹. Partendo dalla grande spinta data al movimento di traduzione del califfo abbaside , è possibile, infatti, individuare due macro-fasi di questo processo: la prima ebbe luogo nei secoli VIII e IX e si concentrò nella Casa della Sapienza di al-Mamun e nel centro di Harran dove operò la comunità neoplatonica erede della scuola di Alessandria.

³⁶ Cfr. D. Gutas, *Pensiero greco e cultura araba*, cit., pp.179-180.

Con D.Gutas è interessante annoverare alcuni testi che rappresentano degli esempi eloquenti del nuovo atteggiamento più critico e consapevole verso la tradizione classica come *I dubbi su Galeno* di Rhazes; *I dubbi su Tolomeo* di Ibn-al-Haytam; *La filosofia orientale* di Avicenna.

³⁷ L. Capezzone, *La trasmissione del sapere nell'Islam medievale*, cit., p.140.

³⁸ Cfr. D. Gutas, *Pensiero greco e cultura araba*, cit.,p.181.

³⁹ Cfr. L. Capezzone, *La trasmissione del sapere nell'Islam medievale*, cit., p.145.

Al lavoro di questi grandi poli culturali, va aggiunto quello di singoli intellettuali che in modo frammentario e poco sistematico contribuirono a diffondere il sapere greco già dal VII secolo, tra i quali va menzionato al-Kindi, considerato il primo filosofo islamico.

Dalla metà del X secolo ha inizio la seconda fase delle traduzioni, caratterizzata dalla formalizzazione e condivisione di un linguaggio filosofico capace di superare gran parte delle difficoltà date dalla resa dei concetti da una lingua all'altra. Ai centri di traduzione del passato se ne aggiungono nuovi che prendono il primato: corti e biblioteche sovvenzionate da mecenati presenti in tutto il territorio musulmano.

Tra la prima e la seconda fase è possibile individuare un importante momento di passaggio, si traccia, infatti, «una linea di demarcazione che modifica e irrigidisce il concetto di tradizione testuale: la molteplicità della trasmissione, che l'oralità raccoglieva e armonizzava in un sistema aperto di cognizioni, viene ridotta all'unicità del testo stabilito. Così come nelle scienze della tradizione si ricercava un singolo *hadit* e le sue varianti, e si stabiliva la catena dei trasmettitori, allo stesso modo si ricerca un testo, cercandone più versioni possibili al fine di stabilire un'edizione unica da tradurre»⁴⁰.

Al termine di queste due ondate di traduzioni i filosofi cristiani, ebrei e musulmani che scrivono in arabo hanno a disposizione la versione araba di tutte le opere di Aristotele⁴¹, ad eccezione della *Politica*, e dei relativi commenti di Alessandro di Afrodisia, Temistio e Simplicio. Del corpus di Platone vengono tradotte la *Repubblica*, le *Leggi* e il *Timeo* e molte sono anche le versioni arabe di testi neoplatonici di Plotino, Porfirio, Proclo.

Un *leitmotiv* della *falsafa*, sviluppatasi a seguito della trasmissione del sapere greco al mondo arabo, è quello di ritenere la filosofia come un sapere unitario (a partire dal riconoscimento della concordanza del pensiero di Aristotele e Platone), funzionale alla conoscenza umana ed in costante relazione con i termini della conoscenza rivelata⁴².

⁴⁰ Ivi, p.147.

⁴¹ Alcune opere erano attribuite impropriamente ad Aristotele, come la cosiddetta *Theologia Aristotelis*, in realtà summa dei libri IV e V delle *Enneadi* Plotino e il *Liber de Causis* di Proclo.

⁴² Ibidem.

Questa concezione, tuttavia, non era universalmente riconosciuta. Contrari ad un possibile rapporto armonico di ragione speculativa e rivelazione erano gli antirazionalisti. Legati ad una versione ortodossa dell'Islam, costoro ritenevano che i testi sacri fossero sufficienti a giustificare le dottrine basilari della religione e che la ragione filosofica non servisse a dare né un fondamento per la dottrina, né uno strumento ermeneutico per decifrare i misteri della fede⁴³.

Affrontare il tema della grande opera di trasmissione del sapere greco è di certo una condizione necessaria per comprendere la nascita della *falsafa* e la speculazione dei suoi maggiori rappresentanti, ma non sufficiente⁴⁴, poiché lo spessore teoretico proprio dei filosofi del medioevo islamico assume proprie connotazioni ed unicità, irriducibili ai pur sempre presenti modelli greci.

Avvicinarsi allo studio della filosofia islamica porta infatti a rivalutare il contributo del mondo arabo, solitamente ritenuto come il mero traduttore e tramite del sapere greco nell'Occidente latino, caduto in una fase di oscurantismo durante l'alto medioevo.

Questa impostazione ha sempre guardato alla storia della filosofia islamica senza riconoscere un vero pensiero filosofico scaturito in seno alla civiltà araba, ma considerando il lavoro dei filosofi come un semplice lavoro di commento. «Per un filosofo della scienza come A. Koyre, invece il medioevo latino avrebbe avvertito la necessità di tradurre, sia i testi greci nella versione araba, sia i testi dei filosofi arabo-islamici, non tanto per portare alla luce una tradizione che in Occidente si era estinta, quanto perché quella tradizione non veniva più compresa: si sarebbe trattato di tradurre dall'arabo per comprendere i testi greci, considerando i filosofi musulmani come degli educatori»⁴⁵.

⁴³ O. Leaman, *La filosofia islamica medievale*, cit., pp.29-30.

⁴⁴ «<<Paradossalmente, alcuni dei primi studiosi di questo mondo, come E. Renan, pensavano che il genio filosofico fosse estraneo alla mentalità araba e che i filosofi islamici non fossero arabi di sangue, bensì iraniani e ispanici. La qualità eccellente e l'importanza dei filosofi islamici si valuta solo per il ruolo nella trasmissione del pensiero greco e l'influenza sulla scuola latina>>. M. C. Hernandez, *Storia del pensiero nel mondo islamico*, vol. I, Paideia, Brescia, 1999, p.194.

⁴⁵ L. Capezzone, *La trasmissione del sapere nell'Islam medievale*, cit., p.149.

II. LA VITA DI PLATONE E AL-FARABI

E IL LORO CONTESTO STORICO - CULTURALE

Se ogni filosofia è frutto del proprio tempo, ciò è ancora più vero quando si tratta di filosofia politica. Precondizione per trattare del pensiero e delle opere dei due autori a cui è rivolto questo lavoro di ricerca, è, dunque, una breve indicazione circa il contesto storico e culturale in cui si inserisce la loro vita e produzione filosofica.

II.1 Platone: la crisi politica di Atene, l'impresa siracusana e la fondazione dell'Accademia.

Per quanto riguarda Platone, le stesse date della nascita e della morte lo collocano in un preciso orizzonte storico-politico: nacque ad Atene nel 427/28, l'anno seguente alla morte di Pericle, mentre dieci anni prima della sua fine, avvenuta tra il 348 e il 347, si combatté la battaglia di Cheronea, che assicurò definitivamente a Filippo il Macedone l'egemonia sul mondo ellenico, determinando l'epilogo della storia delle *poleis* greche.

La famiglia di origine del filosofo era da entrambi i lati una delle migliori di Atene nell'età di Pericle, in particolare da parte di madre, Perittione, la discendenza è illustre e storicamente più certa rispetto a quella del padre Aristione, che vantava una discendenza dal mitico re Codro.

La donna era figlia di Glaucone il Vecchio, fratello di Crizia II (esponente dei Trenta Tiranni) e legato da legami parentali a Solone. Rimasta vedova, Perittione sposò Pirilampe, intimo amico di Pericle e ambasciatore del suo paese in Persia⁴⁶.

46. Le informazioni sulla vita di Platone sono state tratte dalla *Lettera settima* scritta dal filosofo greco e da diversi studi tra cui A. E. Taylor, *Platone, l'uomo e l'opera*, La nuova Italia, Firenze 1968; F. Adorno, *Introduzione a Platone*, Editori Laterza, Bari 2002.

La singolare capacità di penetrazione nelle realtà della vita politica di Platone, e l'interesse profondo nutrito per la *polis* vanno certamente fatti risalire alla prima educazione da lui ricevuta da una famiglia in cui spesso i componenti ricoprivano ruoli di rilievo nella vita pubblica.

E' in queste radici che si rivela l'origine della sua concezione circa l'imprescindibile dovere del filosofo: «dedicare il meglio di se stesso al servizio dei suoi simili come uomo di stato e legislatore, qualora se ne offra la possibilità»⁴⁷.

Negli anni della formazione anche a seguito dell'assidua frequentazione giovanile della casa del patrigno, venne educato alla politica periclea, da ciò va dedotto con Taylor che la contestazione critica che maturò in età adulta per la democrazia «non può essere intesa come l'avversione dell'ignorante, ma quella dell'uomo che ha conosciuto troppo»⁴⁸.

Platone fu molto critico verso la democrazia di Pericle, accusata di aver generato una nefasta competitività e un accentuato individualismo tra i cittadini oltre che promosso una caduta culturale verso il relativismo sofistico.

Al termine della guerra del Peloponneso a cui segue l'instaurazione ad Atene del governo dei Trenta oligarchi filo-spartani, il filosofo continua a maturare un senso di delusione per la politica del tempo, che vede nei Trenta gli autori di un avvicinarsi di episodi illegali e violenti. Come testimonia la *Settima lettera* di Platone, l'esperienza fu deludente, in particolare, per il tentativo degli oligarchi di rendere complice Socrate nell'arresto di un democratico affinché questo venisse ucciso.

A questo periodo, seguendo la ricostruzione effettuata dal filosofo nella lettera sopra citata, ne seguì però uno ben peggiore: con la rivoluzione di Trasibulo venne instaurata ad Atene una nuova democrazia, che, seppur inizialmente apprezzata per la condotta moderata⁴⁹, sarà artefice dell'ingiusto processo e della morte di Socrate.

47 A. E. Taylor, *Platone, l'uomo e l'opera*, cit., p. 9.

48 Ibidem.

49 M. Isnardi Parente sottolinea che la dichiarazione contenuta nella *Settima Lettera*, dove Platone dice che prima della morte di Socrate, lui stesso non sarebbe stato alieno dal dedicarsi alla vita politica sotto il loro governo, è sembrata sospetto a molti critici, ed ha costituito uno dei

«Poi, però, avvenne che alcuni potenti trascinarono in tribunale quel nostro amico Socrate, accusandolo del delitto più nefando e insieme più estraneo al suo animo: lo fecero comparire in tribunale come empio, lo condannarono e lo uccisero, lui che non aveva voluto prender parte all'empio arresto di uno dei loro amici che allora erano in esilio, nel tempo in cui essi stessi, esiliati, subivano ogni sorta di persecuzioni.

Presi dunque a considerare quei fatti e gli uomini che si occupavano delle cose politiche e le leggi e i costumi. Quanto più li esaminavo, tanto più difficile mi sembrava poter amministrare rettamente gli affari dello Stato»⁵⁰.

Il tragico evento esprime il dramma di Atene e influenza profondamente l'uomo e il filosofo Platone. Egli vede nella situazione ateniese il rischio di una crisi irreversibile che potrebbe distruggere la stessa *polis*. Per salvarla, a suo giudizio, bisogna andare oltre l'esperienza storica di Sparta e di Atene, dell'oligarchia e della democrazia per approdare ad una nuova civiltà.

Di fronte allo scandalo della morte di Socrate, due furono le strade che intrapresero i suoi discepoli: fuggire dalla politica, cercando una liberazione personale in cui ciascuno potesse bastare a se stesso (ed è la scelta dei socratici minori⁵¹), oppure impegnarsi a salvare la *polis* mediante una riforma etico

motivi per far propendere alcuni all'atetesi dell'epistola, dal momento che il filosofo non sembra aver mai manifestato altrove una simile disponibilità verso la democrazia.

Tuttavia, «non bisogna dimenticare che Platone, se è stato lui a scrivere, scriveva tutto questo in una lettera-phamplet diretta apparentemente ai siracusani, di fatto agli ateniesi, per giustificare la sua condotta e autoassolversi dall'accusa di aver collaborato con i tiranni; se la sincerità dei documenti autobiografici è sempre dubbia, lo è tanto più quanto siano dettati da motivi di carattere apologetico, e non è strano che il vecchio filosofo sia stato indotto a forzare in qualche modo la descrizione dei fatti. Ciò che andava messo in evidenza è che Platone non era pregiudizialmente avverso alla *polis* di Atene, ma che non le perdonava il delittuoso errore compiuto nei riguardi di Socrate». M. Isnardi Parente, *Il pensiero politico di Platone*, Laterza, Roma-Bari, 1996, p.4.

⁵⁰ *Settima Lettera*, 325a-c.

⁵¹ Le scuole cinica, cirenaica e megarica vennero fondate dai discepoli di Socrate a seguito della sua condanna. I temi che divennero centrali furono la dialettica, la gnoseologia e l'etica, mentre verso la politica si maturò un atteggiamento di distacco o ostilità.

Antistene, precursore della scuola cinica, sviluppò, in particolare, il concetto di libertà nell'accezione dell'indipendenza e dell'autosufficienza del saggio rispetto ad una vita dedicata al piacere, agli appetiti o alle illusioni create dalla società come la gloria, la fama e l'onore. Il filosofo esprime un sentimento di vero e proprio disprezzo verso la società, che inganna i suoi membri con la seduzioni di falsi idoli a vantaggio di un'idea di bene che coincide con la libertà e l'autonomia individuale. Cfr. G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, Bompiani, Milano, 2006, voll. II *Sofisti, Socrate e socratici minori*, pp. 260-268.

politica nella quale il rinnovamento istituzionale e sociale sia basato sulla scienza, sul vero sapere.

Questa è la scelta di Platone, il quale, compresa la grave crisi che stava investendo il sistema delle città stato in Grecia, ricerca un modello alternativo nella celebre opzione da lui promossa della filosofia al governo.

«La nostra città non si reggeva più secondo i costumi e gli usi dei padri, ma era impossibile anche procurarsene di nuovi con facilità. Le leggi scritte e i costumi andavano sempre più corrompendosi con straordinaria rapidità, tanto che io, che da principio sentivo vivo lo stimolo a prender parte alla vita pubblica, considerando queste cose e lo scompiglio che regnava ovunque, finii per restare stordito. Non rinunciai a studiare la situazione per vedere se ci fossero dei miglioramenti, specie nel governo, ma aspettavo per agire, le circostanze opportune.

Alla fine mi resi conto che tutte le città di allora erano mal governate (le loro leggi si trovano in uno stato che era praticamente incurabile senza una straordinaria preparazione unita ad una buona fortuna) e fui costretto a fare l'elogio della retta filosofia e a dire che solo essa consente di vedere ciò che è giusto nelle cose pubbliche e in quelle private: dunque le generazioni umane non si sarebbero mai potute liberare dalle sciagure, finché al potere politico non fossero giunti i veri e autentici filosofi, oppure i governanti della città non fossero divenuti, per una grazia divina, i veri filosofi»⁵².

Il periodo successivo alla morte di Socrate fu segnato da diversi viaggi, tra cui quello più significativo a Siracusa, alla corte di Dionigi il Vecchio. Lì strinse un'amicizia con il cognato del tiranno, Dione, che rimase affascinato dall'ideale della filosofia al potere sostenuto dal filosofo, e che per questo cercherà più volte di richiamare l'ateniese in Sicilia per promuoverne l'attuazione.

Dopo tanto eccelso lavoro dedito alla teoresi, Platone si lasciò coinvolgere dall'amico in un'impresa di grande respiro: affiancare il nuovo governo della città siciliana per rendere capace Dionigi il Giovane, successo al padre sul trono, di arrestare i cartaginesi e fare della città il centro di una forte

52 *Settima Lettera*, 325c-326b.

monarchia costituzionale che abbracciasse l'intero corpo delle comunità greche della parte occidentale dell'isola.

«Decisi per il sì, pensando che se mai si potesse tentare di tradurre in realtà le mie teorie sulle leggi e sullo stato, era quello il momento di tentare[...]; non solo, ma anche perché provavo vergogna, soprattutto di fronte a me stesso, di non essere altro che un teorico[...]]»⁵³.

I tentativi di esercitare una benevola influenza sul tiranno naufragarono presto a causa della gelosia di quest'ultimo nei confronti dello zio Dione, più forte e più anziano.

Il futuro di quest'ultimo fu l'esilio mentre al filosofo venne riservato un trattamento da prigioniero, poté tornare ad Atene solo con la formale promessa di un ritorno in Sicilia.

Seguì ad un tentativo di riconciliazione tra i due siracusani, giostrato dal filosofo, un suo ultimo ritorno nella *polis* siciliana. In questa occasione venne realmente compiuto qualche tentativo di redigere i preliminari di una costituzione per la progettata federazione delle città greche.

Come riporta G. Colli «un progetto era caro al cuore di Platone, quello cioè di ricostruire, ricolonizzare e dare nuove leggi a tutte le città greche della Sicilia che erano state distrutte dalle lunghe guerre coi cartaginesi o annientati da Dioniso nella sua politica accentratrice e dai lui ripopolate con i barbari che costituivano le se milizie mercenarie. Il sogno di ridare a quelle città la loro indipendenza e di riaffermare la grecità contro gli invadenti cartaginesi conquistò l'animo di Dioniso che in quell'inverno del 366-365 pare lavorasse con Platone alla composizione dei proemi delle leggi da dare a questa città»⁵⁴.

Nonostante l'impegno profuso dal filosofo nella stesura di tali leggi, l'influenza dei partigiani del vecchio regime si rivelò troppo forte. Sospettato di aver preso parte ad un complotto ai danni del tiranno, l'ateniese si trovò in

⁵³ Ivi, 328c.

⁵⁴ G. Colli, *Platone politico*, Adelphi, Milano, 2007, pp.102-103.

pericolo di vita e fu con difficoltà, e soltanto per mediazione dell'amico Archita di Taranto, che ottenne il permesso di ritornare definitivamente in patria⁵⁵.

Un altro importante aspetto della sua biografia e della sua azione, insieme teorica e politica, riguarda il progetto e l'impegno profuso nell'Accademia. Con tale istituzione, fondata nel 387 al ritorno del primo viaggio in Sicilia, Platone intendeva contribuire al progresso della scienza con ricerche originali, proponendo nella sua città un'alternativa possibile all'insegnamento proposto nella scuola di Isocrate, fondata nel 391. Il corso di studi organizzato dal nostro autore fu ideato in modo da contrapporre alla retorica isocratea, la dialettica e la scienza, come condizioni prime di un'altrettanto dialettico-scientifica condotta politica⁵⁶. Platone era fermamente convinto che la base per realizzare un mondo diverso risiedeva nell'unione del potere politico con la scienza genuina (questo è il motivo per cui la matematica pura, l'unico settore del pensiero puro che fosse giunto ad un serio grado di sviluppo nel IV secolo a. C., costituiva il fondamento del corso di studi).

Il corso di studi e i relativi dibattiti che si svolgevano nell'Accademia dovevano rispecchiare il *curriculum* delineato nella *Repubblica*, che si ritiene sia stata composta parallelamente all'attività della stessa scuola.

Il fine a cui il filosofo mirava era quello di fornire allo stato legislatori e amministratori le cui menti fossero state educate alla ricerca della verità; doveva essere questa la caratteristica degli studi ma soprattutto il *modus vivendi* del filosofo-re.

E' interessante notare in questo momento storico un cambiamento sostanziale che ebbe luogo ad Atene grazie a questa istituzione poiché, se negli anni della giovinezza di Platone i sofisti, spesso stranieri ed itineranti, potevano vantare il possesso dell'egemonia dell'educazione superiore richiesta dalla gioventù più abbiente della città, dopo cinquant'anni la scuola platonica e isocratea resero Atene il polo attrattivo per coloro che dalle città vicine

⁵⁵ Nel 357 Dione fece una spedizione in cui prese Siracusa proclamandola libera, ma la congiuntura a lui favorevole non si rivelò molto duratura. Venne infatti assassinato da Callippo, un suo subordinato ateniese, sedicente membro dell'Accademia.

Platone indirizzò la settima lettera ai siracusani dopo la morte di Dione, con l'intento di giustificarne l'ideale politico comune al suo.

⁵⁶ Cfr. F. Adorno, *Introduzione a Platone*, cit., pp. 237-238.

volevano ricevere istruzione: il maestro ambulante era stato sostituito dall'università o dal collegio, con un domicilio fisso e uno statuto interno⁵⁷.

Ripercorrere la vita di Platone, collocare l'uomo nel suo tempo conduce lo studioso ad un'inevitabile conclusione: i suoi scritti traggono spunto da un'emergenza socio-politica che caratterizzava la critica congiuntura storica in cui il filosofo visse.

La fine della guerra del Peloponneso segna, infatti, l'avvio del tramonto di Atene e del vecchio sistema di relazioni e di equilibri tra le città greche che attraversano una fase di disordine e incertezza.

Nelle città-stato crescono gli squilibri sociali e le differenze tra le condizioni di vita dei cittadini, con il conseguente aumento delle tensioni e dei conflitti sociali. Problemi di primo interesse diventano per l'Ellade l'emigrazione di interi gruppi familiari, lo sviluppo del mercenariato, che alimenta il mercato del lavoro della guerra e il pauperismo crescente. Questi fenomeni contribuiscono a provocare il tramonto dello spirito cittadino. Diventa predominante il ripiegamento dei cittadini verso i propri interessi privati a fronte di un crescente atteggiamento apatico nei confronti della politica.

Il filosofo ateniese ha piena coscienza dello stato di crisi in cui viveva, che affonda le sue radici anche nella diffusione della cultura legata alla sofistica, cui appartengono intellettuali organici ad un governo in declino. Con l'evoluzione delle forme politiche fu inevitabile un cambiamento per l'educazione, nei suoi contenuti (in primo luogo per la diversa concezione dell'*arete*), e nei metodi didattici. I sofisti, prima legati al circolo di Pericle e in seguito alla rinnovata democrazia successiva a Trasibulo, con i quali Platone si confrontò frequentemente, furono la nitida immagine di questo mutamento. Nei dialoghi giovanili di Platone, il ruolo sociale dei sofisti e i contenuti del sapere che promettevano di impartire ai giovani desiderosi di successo politico, ovvero l'*eubolia* (l'arte di saper gestire i propri affari privati e pubblici) e la retorica, vennero messi alla prova di dibattiti serrati e analitici. Il filosofo finì per squalificare la statura intellettuale e morale di costoro, magnificando

57 Cfr. A. E. Taylor, *Platone, l'uomo e l'opera*, cit., p. 15.

l'immagine di Socrate e del suo modello di filosofia, attento alla cura delle anime dei giovani, intento a riconoscere i mali della *polis* e a ricercarne la cura cercando di promuovere e dare attuazione al suo ideale di giustizia.

Alla prima produzione platonica dei dialoghi giovanili⁵⁸ (periodo dialettico negativo), caratterizzati dallo stretto legame con Socrate e dalla predominante critica alla sofistica e alla cultura tradizionale, segue quella della maturità⁵⁹ (periodo dialettico positivo) - in cui viene elaborata la teoria delle idee e, nei dieci libri della *Repubblica*, il progetto insieme pedagogico e politico dello stato "giusto"- quella della vecchiaia⁶⁰ (periodo critico dialettico), in cui avviene la revisione della teoria delle idee e del progetto politico.

Proprio durante gli ultimi anni della sua vita, dopo il fallimento dell'impresa siracusana, Platone si dedicherà ad una revisione della sua filosofia politica, disincantata verso concrete possibilità di realizzazione della filosofia al governo, ma perseverante nella definizione di un disegno politico che consenta ai cittadini di vivere in una società giusta, coesa e collaborativa⁶¹.

II.2 Al-Farabi: gli studi e i commenti dei filosofi greci, il rinascimento islamico e l'influenza dello sciismo ismaelita.

Se la vicenda biografica di Platone si colloca nel momento storico della crisi del sistema delle città-stato elleniche, quella di al-Farabi è situata nel

⁵⁸ La critica contemporanea considera scritti giovanili: *Apologia di Socrate*, *Critone*, *ione*, *Eutifrone*, *Liside*, *Carmide*, *Lachete*, *Alcibiade primo*, *Alcibiade secondo*, *Ippia minore*, *Ippia maggiore*, *Protagora*, *Gorgia*, *Eutidemo*, *Cratilo*, *Menesseno*

⁵⁹ Vengono considerati espressione più matura e corrispondente ad un periodo storico successivo: *Menone*, *Repubblica*, *Fedone*, *Simposio*, *Fedro*.

⁶⁰ Dialoghi della vecchiaia vengono considerati: *Teeteto*, *Parmenide*, *Sofista*, *Politico*, *Filebo*, *Timeo*, *Crizia*, *Leggi*, *Lettere*.

⁶¹ L'evoluzione del pensiero filosofico politico di Platone si trova nei dialoghi maturi del *Politico* e delle *Leggi*.

contesto storico e culturale dello “sfacelo califfale”⁶² e del “rinascimento islamico”⁶³.

Sulla sua vita non disponiamo di fonti biografiche paragonabili per vastità alla copiosa letteratura esistente su quella di Platone, ciò che è noto però è che il filosofo arabo, originario della Transoxiana in Persia nord-orientale, nacque attorno all’870 d.C., studiò a Baghdad, dove ebbe per maestri e condiscipoli sapienti arabi cristiani, dediti principalmente agli studi di logica.

Trascorse la fase matura della sua vita in Siria, soggiornando a Damasco e ad Aleppo, dove si dedicò alla stesura di opere di filosofia, che gli portarono la fama di “secondo maestro”. Il “primo maestro” secondo gli storici arabi era Aristotele, di cui al-Farabi fu illuminato commentatore, in particolare il filosofo commentò gran parte delle opere dello Stagirita e tradusse per primo gli *Analitici secondi*. I suoi studi non erano dedicati solo ad Aristotele, l’autore infatti commentò diverse opere antiche e tardo-antiche come le *Leggi* di Platone, l’*Isagoge* di Porfirio, il *De Anima* di Alessandro di Afrodisia e l’*Almagesto* di Tolomeo⁶⁴.

Inoltre è importante tener presente che il filosofo nutrì la convinzione che alcuni testi neoplatonici come la *Theologia Aristotelis* di Plotino e il *Liber de Causis* di Proclo, fossero invece peripatetici. Ciò influenzò un’errata individuazione delle fonti da parte dei filosofi musulmani e contribuì a far circolare una versione “platonizzata” di Aristotele, in base alla quale al-Farabi tentò di sostenere un effettivo raccordo tra i due grandi filosofi greci, come viene argomentato nel trattato *Accordo tra le opinioni dei due saggi, Platone il divino e Aristotele*⁶⁵.

Al-Farabi divenne uno dei più noti insegnanti di logica e filosofia di Baghdad, «rinnovò il pensiero dei peripatetici neoplatonizzanti, che fu la filosofia recepita dai musulmani con commenti sulle principali opere

⁶² C. Lo Jacono, *Storia del mondo islamico*, vol.I, Il Vicino Oriente, Einaudi, Torino, 2003, pp.223-255.

⁶³ Cfr. M. Galston, *Politics and excellence, the political philosophy of al-Farabi*, Princeton University Press, 1990, p.15.

⁶⁴ Cfr. M. C. Hernandez, *Storia del pensiero nel mondo islamico*, cit., p.228.

⁶⁵ Cfr. Introduzione di M. Campanini in *Al-Farabi, La città virtuosa*, a cura di M. Campanini, BUR, Milano, 1996, p.14.

dell'antichità e con esposizioni della sua sintesi filosofica»⁶⁶, inoltre il suo poliedrico ingegno lo portò a dedicarsi anche allo studio e alla scrittura di opere di matematica, musica e medicina.

Nell'ultima decade della sua vita risiedette in Siria alla corte del sultano hamdanide Sayf al-Dawla (sciita), beneficiando della sua protezione che gli permise di continuare i suoi studi conducendo una vita austera fino alla morte, avvenuta forse in viaggio per mano di alcuni briganti nel 950.

Il fatto che il filosofo visse in modo schivo e riluttante al lusso della vita di corte ha fatto sospettare alcuni studiosi della sua adesioni al sufismo, l'ascetismo islamico. I. R. Netton, insieme altri studiosi contemporanei, sostiene invece che la condotta di al-Farabi rappresenta piuttosto l'indipendenza spirituale di un filosofo che difese la sua libertà di scrivere e pensare, affrancandosi dallo stile di vita basato sulla reciproca adulazione della vita di corte⁶⁷. Il filosofo, pertanto, non sembra essere stato un mistico, ma piuttosto un uomo dedito con costanza allo studio e intento a difendere la sua indipendenza intellettuale.

Come accennato in precedenza, il *background* storico e culturale della vita di al-Farabi è segnato dalla crisi del potere centrale dell'impero islamico. Il califfato abbaside di Baghdad, infatti, dalla seconda metà del nono secolo aveva iniziato un'accelerata parabola di decadenza a fronte dell'affermazione di dinastie locali sempre più autonome dal governo centrale del califfo.

L'impero islamico durante il IX/X secolo stava subendo una forza disgregatrice da parte di potentati periferici (come quello dei Tulunidi e degli Ikhshididi in Egitto, dei Saminidi in Transoxiana e degli Hamdanidi in Siria), formalmente pronti a riconoscere la supremazia del califfo, ma in realtà del tutto autonomi.

In declino non era solo la dinastia abbaside, ma la stessa concezione del califfato come potere politico sovranazionale che rappresentava l'intera comunità dei musulmani.

⁶⁶ Cfr. M. C. Hernandez, *Storia del pensiero nel mondo islamico, cit.*, p.228.

⁶⁷ I.R.Netton, *Al-Farabi and his school*, Routledge, London and New York, 1992, p.7.

Come sostiene M. Campanini «vi era un rapporto diretto e stretto tra il califfato e l'islam: il primo rappresentava la dimensione politica del secondo. In tal senso poteva essere considerato la quinta essenza dello stato islamico. Al contrario i potentati periferici che si sottraevano all'egemonia califfale erano organismo politici retti sulla forza delle armi e sul potere coibente dei sultani, per cui almeno da un punto di vista teorico, non avevano nulla a che fare con l'islam, anche se, naturalmente, i sultani si dichiaravano musulmani e pretendevano di praticare e difendere la legge religiosa»⁶⁸.

Tale azione corrosiva non aveva luogo solo nelle periferie dell'impero ma anche nella sua capitale, Baghdad. Dal 945 i Buyidi, approfittando della debolezza e inefficienza del potere centrale, mantenendo il simulacro del potere abbaside, si imposero come sultani da cui dipendeva la stessa politica dei califfi, a partire dalla loro nomina e deposizione⁶⁹.

Il declino militare e l'estrema instabilità politica dell'impero non trova un rispecchiamento nella vita culturale, che durante questo periodo continuò a svilupparsi e a prosperare in molti campi⁷⁰. Ad opera dei Buyidi e di altri coevi regimi sciiti l'impero visse un periodo di tolleranza politica e religiosa foriera di un "rinascimento umanistico"⁷¹.

I diversi regimi sciiti non imposero le loro inclinazioni confessionali alla popolazione sunnita o copta-cristiana, ma, mostrandosi aperti e disponibili verso il diverso, furono fautori di un'intensa espansione culturale. Lo stesso protettore di al-Farabi, Sayf ad-Dawla, della dinastia degli Hamdanidi di Aleppo, fu un mecenate illuminato intento a promuovere la presenza e l'opera di intellettuali e artisti presso la sua corte.

Un altro elemento determinante per comprendere il contesto culturale in cui visse e operò il Nostro, fu l'affermazione dello sciismo ismaelita. Tale corrente teologica, seppur ancora non formulata in maniera sistematica e compiuta al tempo di al-Farabi, si basava su alcune dottrine fondamentali condivise dai suoi adepti: la divisione, comune a tutti gli sciiti, tra aspetto

⁶⁸ Cfr. M. Campanini, *Scritti politici di al-Farabi*, Utet, Torino, 2007, p.10

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Cfr. M. Galston, *Politics and excellence, the political philosophy of al-Farabi*, cit., p.15.

⁷¹ Cfr. Introduzione di M. Campanini in *Al-Farabi, La città virtuosa*, cit., p.10.

esteriore (*zahir*) ed interiore (*batin*) della rivelazione, a cui corrispondevano quello più letterale e superficiale e quello più autentico, della cui interpretazione era capace solo l'*imam*; la concezione di questa guida religiosa quale partecipe dell'"anima universale profetica", ovvero della natura separata della realtà eterna e, in secondo luogo, quale piena realizzazione dell'Intelligenza, il vertice della struttura gerarchica in cui è strutturato il mondo.

Alla base di tale concezione vi è l'idea di un cosmo costituito da una catena gerarchica di esseri, prodotti da un processo emanativo che ha origine in Dio, ente assolutamente separato e trascendente che ha creato dal nulla l'Intelligenza, dalla quale procedono l'Anima, la materia e tutti gli altri esseri.

Emerge chiaramente che la teologia ismaelita è fortemente influenzata da alcuni temi propri del neoplatonismo come l'inconoscibilità di Dio, l'emanazione e la catena gerarchica degli esseri, motivi che saranno presenti anche nella filosofia farabiana⁷².

Infine caratterizza l'ismealismo credere che l'*imam* sia dotato di una natura profetica, sia che lo si intenda come l'inviato *natiq*, enunciatore della legge essoterica, come Maometto, o come *imam* vero e proprio e *wali* (erede), depositario dell'interpretazione esoterica o "ermeneutica spirituale"⁷³.

Con B. Lewis è possibile affermare che «il pensiero e la cultura dei musulmani, arricchiti da molte fonti allogene, stavano diventando sempre più sottili, sofisticate e diversificate. Ci si doveva confrontare con grandi e tormentosi problemi che sorgevano dal confronto della rivelazione islamica con la filosofia e le scienze greche, con la saggezza persiana, con la dura realtà della storia. [...] La grande forza dell'isma'ilismo consistette nel fatto che seppe offrire un principio alternativo, il progetto di un nuovo ordine sotto la guida dell'*imam*. Tanto ai devoti, tanto agli scontenti, il messaggio e l'azione dei missionari isma'iliti comunicava conforto e speranza. Ai filosofi e ai teologi, ai poeti e agli studiosi, la sintesi ismaelita si presentava seducente »⁷⁴.

⁷² Ibidem

⁷³ Cfr. M. Campanini, *Scritti politici di al-Farabi*, cit., pp. 14-15.

⁷⁴ B. Lewis, *The Assassins*, Saqui Book, London, 1985, cap.II.

Senza sostenere l'adesione di al-Farabi allo sciismo ismai'ilita, è opportuno constatare l'appartenenza dell'autore alla medesima *humus* culturale, in cui stavano affermandosi visioni del mondo e cosmologie che attingevano alla tradizione speculativa greca⁷⁵.

Infine, sebbene la riflessione politica farabiana vada inserita nel suo contesto storico, con M. Campanini ritengo che, a differenza di quella platonica, essa non sembra considerare prioritaria l'emergenza dei problemi politici contemporanei, come la crisi e la legittimità del sistema califfale storico, che non vengono analizzate nelle sue opere. Emerge piuttosto nel filosofo l'idea che l'unica società perfetta sia quella che trova il suo primo fondamento nella rivelazione e nella *shari'ah*⁷⁶ e che, come viene sostenuto nella *Città virtuosa*, sotto la guida di un sovrano sapiente e illuminato, ripropone nella realtà terrestre l'ordine divino della cosmologia islamica.

⁷⁵ Cfr. M. Campanini, *Scritti politici di al-Farabi*, cit., p.13.

⁷⁶ Cfr. Introduzione di M. Campanini in *Al-Farabi, la città virtuosa*, cit., p.25.

III. IL SIGNIFICATO E IL POSTO DELLA POLITICA NEL SISTEMA DEL SAPERE DI PLATONE E AL-FARABI

Entrambi gli autori protagonisti di questo lavoro di ricerca non furono impegnati esclusivamente nella speculazione filosofica di ambito politico, ma diedero il loro significativo contributo a molteplici aree della filosofia, tra cui non vige un rapporto di autonomia e netta alterità, ma di osmosi e di reciproco apporto.

La riflessione politica dei due filosofi può essere compresa solo all'interno del sistema del sapere da loro elaborato, poiché molti sono le concezioni di ambito etico, psicologico e metafisico che non solo influenzarono ma che segnarono i binari entro cui il pensiero relativo al governo e ai diversi modelli di vita associata prese forma.

Dopo aver affrontato il rapporto che i due filosofi ebbero con il loro contesto storico e culturale, le domande cui ritengo opportuno cercare di rispondere per procedere con un'analisi di tipo comparativo sulla loro produzione filosofica sono: cosa significa per entrambi "politica" e quali sono i nessi che legano tale ambito di riflessione teoretica alle altre tematiche affrontate dagli stessi?

III.1. Platone: politica, psicologia, etica, ontologia.

Seguendo l'interpretazione di M. Vegetti è possibile sostenere che «ciò che interessa Platone nel campo degli "affari della città", *ta politika*, sembra essere costituito dai seguenti aspetti: l'accesso ai ruoli di governo; le finalità del potere che essi consentono; il conseguimento del consenso; la struttura economico-sociale della città e i rapporti tra i gruppi che la compongono; la preparazione e la condotta della guerra. Platone è meno interessato nell'insieme all'ingegneria costituzionale e legislativa, nonché alle strutture

istituzionali che la attuano, anche se questi aspetti vengono trattati nelle *Leggi*»⁷⁷.

Gli argomenti che interessano l'ateniese riguardano, pertanto, le molteplici forme concrete e possibili della vita associata e la gestione e le tipicità del potere.

Per quanto concerne l'approccio con cui il filosofo si accosta a tali tematiche, emerge in linea generale un carattere diagnostico: a fronte di una degenerazione, di una "malattia" della *polis*, immagine cui Platone ricorre frequentemente nei suoi dialoghi per esprimere il senso della crisi in atto, è necessario individuare i sintomi e ricercarne la cura.

Il sintomo più evidente della crisi della città e del fallimento del progetto di civiltà che i greci avevano cercato di perseguire nella loro storia è la perdurante frattura della *polis* in due parti tra loro ostili e contrapposte, «la città dei ricchi e quella dei poveri»⁷⁸ ognuna delle quali risulta ulteriormente frantumata in un pluralità di interessi privati.

In particolare è contro la democrazia, contro i suoi *leader*, le procedure e i modi di vita che la caratterizzano, che viene rivolta una critica particolarmente aspra, come emerge in molti dialoghi tra i quali spiccano il *Protagora*, il *Gorgia* e la *Repubblica*.

«Il potere democratico, vittima della ricerca del consenso, si trasforma in una pratica demagogica che è asservita ai peggiori desideri delle masse ignoranti, invece di guidarle verso il bene comune della collettività politica»⁷⁹.

Se il progetto ellenico relativo alla costruzione di una comunità politica unita concorde e pacificata non è stato raggiunto, come provano le vicende storiche che precedono e che attraversano la vita di Platone, attraverso Socrate, indiscusso protagonista dei dialoghi e antitesi vivente della degenerazione della città, Platone mette in luce la crisi e una vera e propria diagnosi della "malattia" che la affligge.

Al suo maestro attribuisce il ruolo di smascherare mediante il dialogo l'incoerenza e la pericolosità delle tesi sostenute da ideologi illustri della

⁷⁷ M.Vegetti, <<Un paradigma in cielo>>. *Platone politico da Aristotele al Novecento*, cit., p. 19.

⁷⁸ Platone, *Repubblica*, IV, 422 e.

⁷⁹ M.Vegetti, <<Un paradigma in cielo>>. *Platone politico da Aristotele al Novecento*, cit., p. 19.

politica del tempo come il sofista democratico Protagora o il filo-tirannico Trasimaco e di proporre diverse strategie terapeutiche miranti a ristabilire il benessere della città.

Se le differenti proposte politiche sostenute da Platone potessero venire in qualche modo sintetizzate, anche se semplicemente sotto uno dei suoi aspetti, la formula che si potrebbe usare – seguendo l’indicazione di M. Isnardi Parente - è quella di “intelligenza al potere”⁸⁰.

Ad accomunare le diverse prospettive politiche delineate dal filosofo vi sono lo scopo di garantire la realizzazione dell’unità nella città, superandone divisioni e conflitti interni; e l’idea che sia possibile raggiungere questo traguardo mediante una divisione gerarchica dei ruoli sociali accettata dai membri della società e l’attribuzione dei ruoli di comando a chi sia in possesso di spiccate doti intellettuali e raziocinanti.

L’ideale utopico descritto nella *Repubblica*, in cui Platone prende in considerazione la possibilità di una città giusta governata direttamente da una comunità di filosofi, rappresenta solo un momento del suo pensiero politico, per quanto fondamentale per comprendere il suo paradigma di riferimento e in grado di esplicitare la carica della sua tensione ideale.

Altri modelli di governo che propose alternativamente furono quelle dell’uomo sapiente, dotato di scienza politica, superiore alle leggi, che di volta in volta pone ed è in grado di modificare, presentato nel *Politico*; quello del governante disposto ad accettare i consigli del filosofo che ne segue costantemente l’operato, di cui si parla nel libro VI della *Repubblica*, nel IV delle *Leggi*, e che esprime le speranze che il Nostro ripose sul giovane Dioniso di Siracusa, di cui narra nella *Settima Lettera*; quello del legislatore filosofo che formula una legge di cui i magistrati che governano la città dovranno essere costantemente fedeli esecutori, che viene formulato nelle *Leggi*.

Si tratta di «una gamma di proposte che tutte davano all’uomo “filosofo”, ancora in un’accezione non tecnica del termine – l’uomo che ama il bene, sa conoscerlo e perciò è indotto a seguirlo -, una preminenza sulla città

⁸⁰ Cfr. M. Isnardi Parente, *Il pensiero politico di Platone*, cit., p. IX.

della moltitudine, della massa incapace di pensare veramente e di esercitare una vita di pensiero»⁸¹.

La formula della supremazia dell'intelligenza – seguendo l'argomentazione di Isnardi Parente - è un'eredità sofistica (soprattutto di quella di tendenza aristocratica, rappresentata dall'intellettualismo di Crizia), e socratica. Il razionalismo di matrice socratica, infatti, non domina soltanto i dialoghi giovanili di Platone, ma resta una costante che si è adattata agli sviluppi del suo pensiero, e che permetterà la maturazione di uno sguardo più concreto e realistico sui margini di migliorabilità della *polis* e dei metodi possibili per perseguirli.

Il filosofo, nell'evolversi del suo pensiero, finirà per smussare i caratteri della sua città ideale, modellata nella *Repubblica* su un orizzonte metafisico, puramente intellegibile, che, a seguito dell'osservazione del reale sensibile e del riconoscimento dei limiti dei poteri del filosofo in ambito politico, diventa nelle *Leggi* meno radicale e più vicina alle possibilità concrete di sviluppo politico.

Un altro carattere peculiare della riflessione politica platonica è quello di considerare qualsiasi regime politico, per quanto prossimo alla perfezione, destinato alla crisi e alla transizione in altre forme. Ciò è dovuto in primo luogo alla strutturale instabilità ontologica del tempo storico e all'instabilità antropologica della natura umana, esposta – nonostante ogni condizionamento educativo – alla pressione delle componenti irrazionali dell'io, e inoltre alle contraddizioni che inevitabilmente ineriscono a tutti i sistemi di governo.

Nella *Repubblica*, in particolare, tale inarrestabile processo di trasformazione e decadenza è descritto partendo dal modello ideale della *kallipolis*, dove la giustizia trova pienamente attuazione, dalla cui decadenza si passa alla timocrazia (potere dell'ambizione e della forza), all'oligarchia (potere della ricchezza), alla democrazia (ritenuta la forma di potere dei desideri anarchici), fino al regime della tirannide, che comporta l'universale

⁸¹ Ibidem

asservimento degli uomini ad un tiranno a sua volta schiavo dei propri desideri⁸².

Non viene fornita una via d'uscita esplicita dal governo tirannico, anche se la presentazione della *kallipolis*, oggetto del dialogo, rappresenta un paradigma cui è necessario far riferimento per porre le basi di un passaggio dalla crisi presente della democrazia ad un futuro che interrompa gli anelli di tale sistema ed apra uno spazio e un tempo nuovo, basati sull'unità, la concordia sociale e che attui nel mondo sensibile, in cui vivono ed operano gli uomini, l'idea del Bene.

Il legame posto nella filosofia platonica tra la politica e gli altri ambiti del sapere è riscontrabile in questa tensione verso una dimensione ideale e metafisica, a cui ispirarsi per ricostruire o correggere la società presente.

La speculazione politica del filosofo, come anticipato all'inizio del capitolo, non può essere compresa senza tenere in considerazione i legami che questa ha con la psicologia, l'etica, l'ontologia, la gnoseologia e la metafisica.

Per quanto concerne il rapporto con la psicologia, è importante tenere in considerazione che secondo il Nostro vige un rapporto di isomorfismo tra la psiche e la *polis*, la tripartizione della prima nei tre centri di forza raziocinante, animoso e desiderante infatti è speculare alla seconda composta dai governanti, i guardiani e i produttori. Inoltre, l'ambito semantico proprio della *psyche* fornisce le chiavi di lettura per decifrare la struttura e i rapporti di gerarchia presenti nella *kallipolis* e viceversa, per rappresentare le dinamiche interne all'anima, che determinano i moventi dell'agire umano, frequentemente viene raffigurata una politicizzazione della *psyche*.

Oltre a questo rapporto di analogia va sottolineata un'idea capitale del sistema platonico che registra il legame inscindibile tra i due ambiti: la società che realizza la giustizia è quella in cui ogni membro occupa il ruolo sociale che gli spetta a seconda del primato della forza psichica (la razionalità, l'autoaffermazione aggressiva o il primato dei desideri della ricchezza e del piacere) presente in esso⁸³.

⁸² Platone, *Repubblica*, VIII.

⁸³ *Repubblica*, IV, 442b-443b.

Rimando al quinto capitolo un approfondimento più analitico su questi argomenti, limitandomi in questa fase a tracciare solo le direttrici principali che legano i diversi campi della filosofia di Platone, per affrontare di seguito un altro legame strutturale, quello tra politica, etica ed ontologia.

L'ambizione che orienta la speculazione politica dell'ateniese è quella di realizzare la giustizia nel mondo umano, tema prettamente legato all'ambito dell'etica, che si occupa specificatamente del problema dei valori.

L'etica platonica, caratterizzata dalla ricerca di una garanzia di assolutezza e di oggettività sul piano dei valori, avversa al relativismo sofistico gnoseologico ed etico, è a sua volta connessa ad un'ontologia, che è primariamente quella delle idee-valori, come la giustizia e il bene.

Secondo M. Vegetti «l'esistenza di enti ideali invariati come referenza primaria dei predicati usati nel linguaggio descrittivo e valutativo erano per Platone un presupposto necessario alla stabilizzazione non relativistica dei significativi di questo linguaggio, e dunque, della stessa conoscenza del modo in cui esso si riferisce. Prendeva forma qui uno degli assiomi fondamentali del platonismo: la stabilità dei discorsi e delle conoscenze dipende da quella degli oggetti su cui esse vertono. [...] Per dirla in altri termini, il modo d'essere - lo statuto ontologico - degli oggetti su cui vertono discorsi e conoscenze, ne determina il grado di stabilità, universalità e verità - insomma, lo statuto epistemologico»⁸⁴.

Da ciò emerge che la collocazione metaempirica delle idee di valore è strettamente legata alla questione della loro conoscibilità, che richiede la costruzione di un'epistemologia relativa al piano noetico-ideale.

La struttura della filosofia platonica può, in ultima analisi, venire rappresentata da un triangolo, ai cui vertici stanno verità, essere e valore (tanto etico, tanto politico), e il cui perimetro può venire tracciato, secondo quale sia l'aspetto che si vuole maggiormente approfondire, a partire da uno qualsiasi dei vertici⁸⁵.

⁸⁴ M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino, 2003, pp. 152.

⁸⁵ Cfr. M. Vegetti, <<Un paradigma in cielo>>. *Platone politico da Aristotele al Novecento*, cit., p. 24.

III.2 Al-Farabi: politica, diritto, teologia, etica.

Passando ora all'analisi del significato e del ruolo della politica nel pensiero di al-Farabi, è utile iniziare dal prendere in considerazione ciò che lo stesso autore scrive nel *Catalogo delle scienze*. In quest'opera viene presentato l'intero sistema ascensionale del sapere, che trova il suo apice nella teologia islamica. Prima vengono le scienze linguistiche; poi la logica; quindi la matematica e la fisica; al vertice la metafisica o scienza divina, la politica (*ilm al-madani*), la giurisprudenza (*fiqh*) e la teologia dialettica (*ilm al-kalam*).

La scienza divina è divisa in tre parti: quella che investiga gli esseri e i loro attributi, quella che investiga i principi delle dimostrazioni, e quella che esamina gli esseri celesti e in primo luogo le Intelligenze. Appare significativa la riflessione di M. Mahdi secondo cui - «la scienza divina risulta separata dalla teologia, dalla scienza politica e dalla giurisprudenza, il che significa che, allo scopo di arrivare alla cosiddetta teologia rivelata, bisogna passare attraverso la scienza politica e la giurisprudenza»⁸⁶.

Dalla collocazione della politica e della giurisprudenza emerge la grande importanza attribuita ad entrambi questi ambiti del sapere oltreché la caratterizzazione della concezione epistemologica islamica, dove la religione, la legge e lo stato rappresentano termini strettamente interconnessi⁸⁷.

Nel *Libro della religione* al-Farabi dichiara qual è il fine della politica, identificato nel raggiungimento della felicità.

In particolare, l'obiettivo della scienza politica è - come il filosofo ha appreso dagli antichi greci - il governo virtuoso, in cui chi governa, stabilisce le regole e conserva virtuosa la città, il suo fine è la vera felicità che si raggiunge grazie ad azioni buone, nobili e virtuose.

Il rapporto tra felicità e politica costituisce un tema molto ricorrente nelle opere farabiane. Essendo l'uomo per sua natura politico - nel senso che non potendo procurarsi da solo ciò di cui ha bisogno per il suo benessere, deve

⁸⁶ M. Mahdi, *Science, Philosophy and Religion in Alfarabi's <<Enumeration of the science >>*, in J.E. Murdoch e E. D. Sylla, *The Cultural Context of Medieval Learning*, Reidel, Dordrecht, 1975, p.131.

⁸⁷ Cfr. M. Campanini, Introduzione a *La città virtuosa, Al-Farabi*, cit., pp.14-15.

entrare in un rapporto di cooperazione con gli altri uomini -, non può raggiungere la felicità nell'isolamento, ma solo entro la città.

M. Campanini sottolinea che questo concetto oltre ad essere ereditato dal pensiero platonico – aristotelico, è anche profondamente islamico, nella misura in cui nell'Islam la comunità ha prevalenza sull'individuo e il benessere della comunità incide sul benessere dell'individuo⁸⁸.

A differenza di altri filosofi islamici come Avampace, emerge in alcuni testi di al-Farabi, come nelle *Opinioni degli abitanti della città virtuosa*, che la felicità è potenzialmente raggiungibile anche in alcuni tipi di città imperfette, ma non al di fuori di un'organizzazione sociale.

Seguendo la ricostruzione di C. Martini Bonadeo, la scienza politica del Nostro svolge sette funzioni, che coprono tutto il campo etico e politico delimitato da Aristotele: «la politica indaga le azioni, gli stili di vita, le abitudini morali dei singoli, e lo fa in un primo tempo senza riferimento alla città o al paese; poi esamina la realtà dell'uomo come animale sociale, ciò che conduce a determinare l'esigenza di un governo virtuoso; infine descrive i caratteri del governo virtuoso e di chi ne è capo»⁸⁹.

Come accennato precedentemente, alla scienza politica così intesa, al-Farabi collega quelle islamiche del diritto e della teologia, che svolgono una funzione complementare a quella della politica nella creazione del governo virtuoso.

È importante sottolineare che nell'impostazione del filosofo queste due scienze intervengono solo in un momento successivo a quello in cui da una religione (*milla*) è stata derivata una legge divina (*shari'a*). Tale legge regola opinioni e azioni, dove per opinioni si intendono i giudizi su Dio, sui suoi attributi, sull'universo, mentre per azioni si intendono le preghiere e i contratti.

Dal momento che nel corso del tempo si presentano correnti di pensiero e situazioni sempre nuove da dirimere rispetto alla *shari'a*, nascono il diritto e la teologia dialettica.

⁸⁸ M. Campanini, Introduzione a *Scritti politici di al-Farabi*, cit., p.41.

⁸⁹ C. Martini Bonadeo, *Al-Farabi*, in *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, a cura di C.D'Ancona, cit., p.421.

Nel *Catalogo delle scienze* al-Farabi sostiene che «l'arte del diritto è quella attraverso cui l'uomo è in grado di scoprire disposizioni non chiare dal legislatore, attraverso la sua definizione delle cose in cui sono invece chiare la disposizione e la definizione, e cerca di adattarle all'obiettivo del legislatore nel credo religioso, che egli ha fissato per la comunità nella quale legiferava. [...] L'arte della teologia dialettica è una disposizione positiva attraverso cui l'uomo è in grado di sostenere le opinioni e gli atti definiti, che sono stati chiariti da colui che ha fissato il credo religioso, e di dichiarare falso tutto ciò che è in opposizione ad essi mediante discorsi; e quest'arte si divide pure in due parti, una sulle opinioni e una sugli atti chiariti da colui che ha fissato il credo, e li pone come basi dalle quali scoprire le cose intrinsecamente connesse, mentre il teologo dialettico sostiene le cose che il giurista usa come basi, senza scoprirne altre diverse da esse»⁹⁰.

Poste queste premesse, emerge che il rapporto tra scienza politica (di chiara influenza greca), giurisprudenza e dialettica pone quello del legame vigente tra filosofia e religione, binomio centrale nella filosofia islamica medievale.

M. Campanini al riguardo sostiene che sulla base di alcuni passi presenti nelle opere farabiane del *Conseguimento della felicità* e del *Libro dell'ordinamento politico*, come per Averroè, anche per al-Farabi filosofia e religione sono presentati come due metodi paralleli ed ugualmente legittimi per pervenire alla verità, alla conoscenza dei principi primi e al godimento della felicità. «La differenza sta nel rispettivo valore epistemologico: la filosofia essendo fondata sulle dimostrazioni apodittiche, è più cogente e vincolante nelle sue conclusioni, mentre la religione riproduce gli intellegibili della filosofia in modi e con immagini che siano adeguate alle capacità del volgo»⁹¹.

Anche se al-Farabi non ha formulato come Averroè la tesi della “doppia verità” contenuta in questo assunto, la sua intenzione pedagogica è chiara come quella del filosofo spagnolo: tanto l'*élite*, tanto il volgo devono conoscere e devono conseguire la verità; l'*élite* lo farà cogliendo gli

⁹⁰ Al-Farabi, *Catalogo delle scienze*, p.99-101.

⁹¹ M. Campanini, Introduzione a *Scritti politici di al-Farabi*, cit., p.53.

intelleggibili nella loro realtà attraverso le dimostrazioni, il volgo lo farà prestando assenso alle similitudini degli intelleggibili e facendosi condurre alla verità tramite la persuasione.

La principale ricaduta di questa prospettiva ricade nell'ambito politico, poiché solo il filosofo risulta idoneo a guidare la città, mentre il volgo, come viene sostenuto nella *Città virtuosa*, è tenuto a occupare una posizione subalterna, pur tuttavia necessaria.

È tuttavia importante rilevare che la religione a cui si riferisce al-Farabi va intesa come l'aspetto di organizzazione sociale del culto, mentre, temi attinenti al credo islamico quali l'identità di Dio e il destino oltremondano dell'anima, vengono considerati parte della più ampia verità filosofica.

M. Campanini al riguardo osserva che: «se la filosofia si occupa di Dio e la religione, retta nell'Islam sulla giurisprudenza di cui è custode l'*imam*, si occupa delle masse, ne deriva che la scienza politica rappresenta il *background* comune di entrambe. Ciò nel senso che la scienza politica consente di collegare filosofia e religione in una visione del mondo coerente e sistematica»⁹².

Nella *Città virtuosa* questa concezione viene esplicitata nella misura in cui tanto la religione ha un fondamento nella politica, quanto la politica si delinea in riferimento alla religione, e ciò è dimostrato dal fatto che la scienza politica, vista come mezzo per raggiungere la felicità che deriva dal buon governo e trascendere la contingenza e la materialità, rappresenta il collegamento tra il divino e il mondano.

In particolare, nella città ideale, ben governata da un sovrano che sia in grado di stabilire le leggi per condurre il governo e la città al suo bene attraverso la scienza politica, è necessario che tutti i cittadini condividano le medesime idee e dottrine che li inducono a comportamenti virtuosi: questa dottrina universalmente condivisa è la religione.

Secondo M. Campanini, sulla base di questo assunto, viene determinato da al-Farabi il valore politico della religione, nel quadro e nell'ambito della filosofia. Non è la politica ad avere valore religioso, ma è la religione ad avere una dimensione politica: cioè non si prefigura una teocrazia, quanto piuttosto

⁹² Ivi, p.55.

una secolarizzazione della religione, una conduzione della religione sul piano laico della gestione politica⁹³.

Nel trattare il tema del rapporto tra politica e religione, sono emerse altre questioni centrali nella riflessione politica del filosofo musulmano, come la tensione verso una città perfetta, il profilo del governante ideale e l'esistenza di regimi imperfetti o devianti.

In breve, per quanto concerne il primo argomento, al-Farabi ritiene che la città perfetta sia quella che mira a preservare il bene comune, in cui è possibile raggiungere la felicità, che si consegue mediante l'avanzamento delle conoscenze e che può realizzarsi attraverso l'esercizio reciproco della virtù.

Egli prende in esame i possibili regimi alternativi, che comprendono le varie tipologie di stato che Platone aveva esaminato nella *Repubblica*, ovvero l'aristocrazia, la timocrazia, la democrazia e la tirannia, continuando però a sviluppare l'analisi dei diversi regimi politici, che possono prendere forma a partire dalla corruzione dei primi. Forme corrotte di stato sono: la città dell'ignoranza, traviata dai falsi piaceri; quella ribelle, in cui gli abitanti hanno riconosciuto la verità su Dio e la vera felicità, ma non sono stati capaci di vivere alla ricerca di tale obiettivo; quella rinnegata, che in origine viveva secondo i principi della religione e poi è deviata; e quella dell'erranza, che aveva avuto solo un'immagine falsa di Dio, essendo stata governata da un falso profeta.

Inoltre, affrontando il tema della guida della città perfetta, ingloba la concezione platonica del filosofo al governo, ampliando le qualità del sovrano che deve essere al contempo sapiente (e quindi filosofo), profeta, *imam*⁹⁴.

Rimando al quinto capitolo una trattazione più approfondita su questi temi, per passare ora all'analisi della tesi sostenuta da D. Gutas che mette in dubbio l'esistenza di un ambito propriamente politico nella filosofia di al-Farabi, alla luce del prevalere dell'interesse etico e metafisico e della centralità della dottrina dell'intelletto nella trattazione di temi solo formalmente legati alla politica.

⁹³ Ivi, p.60.

⁹⁴ Cfr. C. Baffioni, *I grandi pensatori dell'Islam*, Edizioni Lavoro, Roma, 1996, pp. 151-153.

Nell'articolo *The meaning of madani in al-Farabi's "Political" Philosophy*, Gutas sostiene che l'errata valutazione del pensiero di al-Farabi come filosofia politica abbia origine dal termine *madani*, che il filosofo utilizza nella definizione di *ilm al-madani* (scienza della città), impropriamente tradotta da parte degli storici della filosofia in "scienza politica".

Sulla base di un'analisi filologica dei testi del filosofo musulmano, lo studioso - stabilendo una comparazione tra la sua accezione di scienza della città e di pensiero politico greco - ritiene che in al-Farabi sia assente un interesse per le costituzioni e le istituzioni civiche centrali nella vita politica, che rappresentano il cuore della teoria politica dell'antica Grecia.

Inoltre, nel sostenere che il pensiero dell'autore va letto e interpretato nel proprio contesto linguistico e culturale, egli, da una parte ritiene che nell'orizzonte culturale della Baghdad del decimo secolo manchi la concezione di costituzioni secolari paragonabili a quelle delle città stato della Grecia classica, e dall'altro sottolinea che la parola *madani* nel linguaggio arabo del tempo dovrebbe far riferimento alla persona o alla cosa che pertiene alla città e che per al-Farabi, alla luce della forte influenza del pensiero aristotelico, dovrebbero essere inteso in riferimento alla naturale tendenza dell'uomo a vivere in società, in quanto predisposto per natura alla vita in comune : «Man, in other words, is a "city" animal, and not a political animal»⁹⁵.

Da ciò Gutas deduce che l'approccio più opportuno per comprendere il pensiero del filosofo è etico, legato all'analisi delle tendenze e dei modi di vita dell'uomo, e non politico. La stessa analisi farabiana delle società umane e delle città classificate in perfette, imperfette o incomplete muove dallo studio della natura dell'uomo.

Quando al-Farabi parla di aggregazioni perfette o imperfette, infatti, lo fa sempre riferendosi al comportamento delle persone che in modo virtuoso o meno, accettano e assecondano la guida del governante, la cui stessa perfezione è legata al suo essere illuminato dall'Intelletto attivo, che lo porta alla

⁹⁵ D. Gutas, *The meaning of madani in al-Farabi's "Political" Philosophy*, in *Melange de l'Université di Saint- Joseph*, 2004, p.266.

conoscenza degli intellegibili e, in termini religiosi, alla comprensione della rivelazione.

Inoltre Gutas sostiene che nelle premesse per la “scienza della città” emerge una forte centralità dei temi propri della metafisica quali la natura di Dio, l’emanazione delle Intelligenze e la gerarchia degli esseri. Nella *Città virtuosa*, ad esempio, la trattazione di questi argomenti costituisce una lunga e articolata introduzione all’esposizione della città ideale, dove il rapporto gerarchico tra le parti sociali e la guida mettono in luce una corrispondenza tra la visione cosmico emanatistica e la concezione socio-politica dell’autore⁹⁶.

Sebbene ad una prima lettura potrebbe emergere una sostanziale similitudine tra la “scienza della città” di al-Farabi e la riflessione politica contenuta nella *Repubblica* di Platone, alla luce del riferimento ad un piano metafisico per la progettazione e la realizzazione della città ideale, e per una corrispondenza riscontrabile tra gli intellegibili di al-Farabi e le idee di Platone, tuttavia – segnala Gutas - il filosofo musulmano non tratta temi fondamentali dell’opera platonica, dove è effettivamente presente un interesse propriamente politico.

Tra i temi presenti nella *Repubblica* è significativa ad esempio l’esposizione di un programma politico volto all’educazione dei cittadini finalizzato ad uno sviluppo armonico di *soma* e *psyche*⁹⁷; l’abolizione della proprietà privata e dell’*oikos*, quale simbolo della dimensione degli affetti e degli interessi privati; l’eguale partecipazione di donne e uomini nelle funzioni sociali.

Lontana dall’impostazione farabiana è anche l’atmosfera che pervade le *Leggi*, dove vengono affrontati nel dettaglio le ragioni che giustificano le

⁹⁶ Cfr. M. Campanini, Introduzione a *La città virtuosa, Al-Farabi*, cit., p.17.

⁹⁷ L’educazione dei cittadini non è un tema alieno all’interesse di al-Farabi, compito del sovrano ideale è infatti occuparsi della formazione degli abitanti della sua città in modo da render loro possibile il raggiungimento delle massima felicità cui possono tendere a seconda della propria natura. Il mezzo per raggiungere questo scopo è diverso dal piano educativo platonico che muove dalla critica alla poesia tradizionale, e promuove un percorso formativo che inizia con l’attività ginnica e si sviluppa in un dettagliato corso di studi che culmina nella dialettica. Al-farabi ritiene responsabile della retta formazione degli uomini la religione ed in particolare la diffusione e la condivisione nella città di una serie di opinioni inerenti alla natura di Dio e degli esseri spirituali e alla natura e alla vita virtuosa degli uomini. Solo pochi potranno cogliere razionalmente e filosoficamente il significato di queste dottrine e a questi spetterà il governo della città.

diverse leggi e le punizioni, basate sull'idea che l'esercizio di un potere e la presenza delle norme si debba fondare sul consenso da parte dei cittadini che ne sono assoggettati⁹⁸.

N. Lahoud contesta la proposta ermeneutica di Gutas, in particolare in riferimento all'equazione posta da quest'ultimo tra la forte componente della metafisica presente negli scritti di al-Farabi e il mancato impegno dello stesso nel campo della filosofia politica.

Secondo la tesi di Lahoud, nel contesto culturale e politico della Baghdad del decimo secolo, dominato dall'influenza della giurisprudenza e della teologia dialettica, una teoria fondata sulla metafisica rappresentava l'unica alternativa possibile per un filosofo intento a cambiare e a sfidare il panorama politico del tempo.

In altri termini, come la religione grazie al *fiqh* e al *kalam* può raggiungere i propri scopi, primo tra tutti la verità, la filosofia grazie alla metafisica può proporsi come strada alternativa per il raggiungimento degli stessi scopi, anche di natura politica.

La metafisica – secondo Lahoud – è parte della storia della filosofia politica, se la escludessimo molti autori del peso di Platone e Kant sarebbero ignorati da questo campo d'indagine⁹⁹.

Al riguardo mi sembra interessante la riflessione di O'Meara secondo cui «l'aspetto dell'emanazionismo metafisico è legato all'ordine politico della comunità e al contesto politico delle azioni virtuose, attraverso le quali è possibile ottenere la felicità»¹⁰⁰.

In conclusione, ritengo ampiamente condivisibile la linea interpretativa adottata da Lahoud che qualifica come politica la speculazione di al-Farabi, sulla base di una plausibile compenetrazione del linguaggio e delle problematiche politiche entro una cultura fortemente religiosa, rinviando ai prossimi capitoli l'esposizione comparata degli aspetti più rilevanti delle filosofie politiche di Platone ed al-Farabi.

⁹⁸ Cfr. D. Gutas, *The meaning of madani in al-Farabi's "Political" Philosophy*, in *Melange de l'Université di Saint-Joseph*, 2004, pp.259-279.

⁹⁹ Cfr. N. Lahoud, *Al-Farabi: On Religion and Philosophy*, in *Melange de l'Université di Saint-Joseph*, 2004, pp.296-298.

¹⁰⁰ D.J. O'Meara, *Platonopolis: Platonic political philosophy in Late Antiquity*, Oxford, 2003, p.8-9.

IV. LE OPERE POLITICHE

Data l'ampia produzione filosofica di Platone e al-Farabi e i continui rimandi da una tematica all'altra all'interno delle loro opere, non risulta semplice circoscrivere le fonti dirette da cui partire per effettuare un'analisi comparativa del pensiero politico dei due filosofi.

Tuttavia, cercando di raggiungere un punto d'osservazione favorevole ad uno studio completo e organico sul tema, è possibile soffermarsi con maggiore attenzione sui testi di chiaro e prevalente carattere politico, tenendo in considerazione l'apporto contenuto in altre opere in cui, pur non essendo preminente la trattazione di tale argomento, appare significativo il contributo nel merito delle concezioni politiche sostenute, in modo da comprenderne l'evoluzione e la complessità delle stesse.

IV.1 Platone: *Protagora*, *Gorgia*, *Repubblica*, *Politico*, *Leggi*.

Nel caso di Platone tale approccio porta a concentrarsi principalmente sull'analisi del trittico composto dalla *Repubblica*, dal *Politico* e dalle *Leggi*, che contengono la *summa* della filosofia dell'ateniese sul tema, a cui ritengo opportuno accostare una breve ricognizione di alcuni dialoghi giovanili, come il *Protagora* e il *Gorgia*, in cui trova spazio la *pars destruens* della sua filosofia, nella critica alla politica della *polis* del IV secolo, all'inefficienza dei politici del tempo e alle pratiche democratiche, a cui è necessario contrapporre un nuovo modello di stato e di uomo politico.

Nel *Protagora* viene messo in scena un confronto tra Socrate e il sofista da cui prende il nome il dialogo riguardo alla natura e all'insegnabilità della virtù politica.

Ciò che è rilevante per la presente analisi è la contrapposizione rappresentata tra la tesi di Protagora circa l'universale ed innata partecipazione delle virtù politiche da parte del genere umano, sostenuta attraverso il mito di

Prometeo¹⁰¹, che giustifica l'assetto democratico della *polis*, e l'idea socratico-platonica della necessità di ricercare e possedere un sapere, in cui si risolve la vera virtù, per proporsi come uomini politici che, sulla base della conoscenza del Bene ed essendo in grado di valutare razionalmente i diversi beni/piaceri, sono in grado di promuovere il vero ben-essere della società.

Il filosofo è critico verso la pratica in corso nella democratica Atene di interpellare esperti in materia quando si deve intervenire in qualsiasi questione tecnica, con la sola eccezione di quanto concerne la politica. In questa materia, infatti, tutti hanno possibilità di pronunciarsi ed esercitare potere decisionale, indipendentemente dal vaglio delle proprie competenze e conoscenze.

Il sofista, che al contrario di Socrate si pone in perfetta continuità con il sistema democratico vigente, dopo aver esposto il mito di Prometeo, sostiene che tutta la città educa alla virtù con esempi, ammonimenti e prescrizioni, ma vi sono alcuni più esperti di altri nell'insegnarla. Su questo si basa il suo proporsi come maestro di *eubolia*, ossia della capacità di prendere decisioni e assolvere ruoli di guida e di comando nella *polis*, che i giovani più ambiziosi desiderano acquisire.

Se Protagora viene rappresentato nel dialogo come abile oratore privo di scienza, in grado solo di corrompere la *psyche* dei ragazzi con insegnamenti vuoti o perniciosi e di perpetuare costumi malsani nella politica ateniese, Socrate intende incarnare un nuovo tipo di maestro di virtù, che basa il suo insegnamento sull'identificazione della *arete* con la scienza. Nel testo si fa riferimento, infatti, ad una *metretica*¹⁰², una scienza che permette di valutare i piaceri maggiori e minori e di non cadere in errori di prospettiva dovuti alla distanza nel tempo, ma non viene approfondita la trattazione di questo argomento, rinviandone l'indagine ad un momento successivo.

¹⁰¹ Protagora: <<Allora Zeus, nel timore che la nostra stirpe potesse perire interamente, mandò Ermes a portare agli uomini il rispetto e la giustizia, perché fossero principi ordinatori di città e legami produttori di amicizia. Allora Ermes domandò a Zeus in quale modo dovesse dare agli uomini giustizia e rispetto. [...] E Zeus rispose: "A tutti quanti! Che tutti quanti ne partecipino, perché non potrebbero sorgere città, se solamente pochi uomini ne partecipassero, così come avviene per le altre arti. [...]>>. *Protagora*, 322 c-d.

¹⁰² *Protagora*, 357a-e.

Platone nel dialogo si limita a dimostrare che occorre una scienza per vivere bene e per guidare la vita pubblica, cercando ma cerca di andare oltre il confine tracciato dalle convenzioni, gli usi e l'etica della *polis*.

Attraverso il personaggio di Socrate, l'autore vuole sostenere che la virtù non si risolve nella conformazione a valori condivisi socialmente, ma deve essere fondata sulla ragione e sulla conoscenza del bene. Ciò da un lato riporta l'individuo dentro se stesso, riscoprendo la dimensione più alta da tutelare e nutrire, la sua anima, come anticipato nel prologo del dialogo¹⁰³, e dall'altro lo pone in modo nuovo nei confronti della società. All'interno di quest'ultima non viene rinnegata l'importanza della partecipazione, ma attraverso la figura del maestro, il filosofo cerca di dare a questa un significato nuovo, passando dalla messa in dubbio della modalità proposta dai sofisti, visti come intellettuali organici ad una società in declino.

Nel *Gorgia* al centro del dibattito platonico si ripresenta il tema della formazione intellettuale basata sulla retorica promossa dai sofisti e sulla condotta politica che costoro contribuiscono a diffondere.

In particolare il problema posto dal filosofo nel dialogo è se la politica sia legata ad un piano oggettivo di valori, oppure se la stessa sia da affidare alla capacità propria dei retori di giocare con gli affetti e i desideri dei singoli o dei gruppi attraverso discorsi che scivolando da una premessa all'altra riescono a convincere, ignorando e non tenendo in considerazione la corrispondenza alla verità e al bene dei loro stessi discorsi.

Secondo Platone, se il politico è un retore - ammaliatore ed adulatore del *demos*, in grado di tessere discorsi formalmente perfetti, ma ignaro dell'oggettività dei contenuti, come del significato della giustizia - costui sarà incapace di istituire un giusto rapporto entro la società civile che consenta il raggiungimento dell'*eudaimonia* (a cui, invece, la vera politica dovrebbe tendere), e la democrazia, volta a compiacere i desideri più comuni e meno nobili del *demos*, sfocerà nella demagogia e nella tirannide¹⁰⁴.

¹⁰³ Ivi, 313a -314b.

¹⁰⁴ Cfr. Introduzione a Platone, *Gorgia*, di F. Adorno, LaTerza, Bari, 1997, p.XXI.

Per il filosofo la ricerca della correttezza formale nell'argomentazione e la stessa persuasività dei *logoi*, non sono elementi di per sé negativi, ma dovrebbero essere meri strumenti per la vera filosofia, la dialettica, che ricerca premesse valide oltre la contingenza delle situazioni o dei discorsi.

In particolare, la retorica, che ha la capacità di persuadere indifferentemente riguardo al giusto o all'ingiusto, non dovrebbe restare neutra rispetto ai contenuti avendo come unico scopo il raggiungimento del consenso, ma dovrebbe invece permettere ai più, che secondo il filosofo non saranno mai dialettici, di avvicinarsi e accogliere la verità e la bontà di quei principi cui solo la filosofia può pervenire razionalmente.

È interessante notare che alla contrapposizione tratteggiata nel dialogo tra la retorica gorgiana - definita da Socrate un'*empiria*, ovvero un tipo di esperienza volta a produrre piacere al pari di quella culinaria e cosmetica¹⁰⁵ - e la filosofia socratica, intenta invece a conoscere e perseguire il bene, ne è speculare quella sottesa tra democrazia e aristocrazia, quest'ultima intesa nel senso platonico di assegnare la guida del governo ai pochi che sanno, ovvero ai filosofi-dialettici, come verrà esposto in modo più completo nella *Repubblica*¹⁰⁶.

Nell'ambito di una lettura della crisi del proprio tempo Platone afferma che né Pericle né gli altri uomini politici sono stati veri politici¹⁰⁷, in quanto incapaci di rendere migliori i loro concittadini.

Nel dialogo il frequente riferimento all'operato di Pericle rivela l'intento platonico di connettere l'orizzonte culturale del tempo, dominato dalla sofistica, a quello storico e politico, che ha portato alla nefasta guerra del Peloponneso e alla morte di Socrate in cui è culminata la crisi della democrazia ad Atene.

È al suo maestro Socrate che Platone fa dichiarare, dopo aver sostenuto che nessun politico è stato vero politico: «vuoi che ti dica perché mi aspetto di essere condannato a morte?[...] Credo di aver posto la mano sulla vera arte politica, e d'essere il solo oggi a metterla in pratica. Ecco perché non parlando

¹⁰⁵ Cfr. *Gorgia*, 462a-462b.

¹⁰⁶ Cfr. Introduzione a Platone, *Gorgia*, di F. Adorno, cit., p.XXIX.

¹⁰⁷ *Gorgia*, 515 d-516d.

mai per rendermi gradito, non avendo per scopo il piacere, ma il bene, rifiutandomi di fare tutte quelle cose che mi dici di fare, in tribunale resterò senza parola. [...] Rischierò di essere giudicato come sarebbe giudicato da un gruppo di ragazzi un medico accusato da un cuoco»¹⁰⁸.

Dopo questa breve rassegna sul contenuto politico presente nel *Protagora* e nel *Gorgia*, passo ora all'analisi delle maggiori opere platoniche dello stesso ambito.

La *Repubblica*, opera di straordinaria importanza entro il *corpus* platonico per l'altezza del progetto pedagogico e politico disegnatevi e per il confluire delle diverse aree della ricerca elaborate fino ad allora dal filosofo (teoria dell'anima e della città, l'epistemologia e la teoria delle idee, la filosofia come dialettica e il suo rapporto con l'idea del Bene), è indubbiamente il dialogo che esprime l'ideale, il "paradigma in cielo"¹⁰⁹ della sua teoria politica.

L'opera - della quale in questo capitolo si intende presentare un quadro d'insieme - inizia, nel primo dei dieci libri che la compongono, con la rappresentazione di uno scambio di opinioni tra Socrate e altri personaggi, che rappresentano le opinioni ritenute valide dai più, sulla vecchiaia e sulla felicità, discorso dal quale si accende un confronto su cosa sia la giustizia.

Emergono tre punti di vista: quello di Polemarco, per cui questa significa far bene agli amici e male ai nemici; quello di Trasimaco per cui la giustizia non è che l'utile del più forte; e quello di Socrate che inizialmente non dichiara la sua posizione al riguardo ma si limita a confutare le tesi emerse, ricordando che la vera giustizia, diversamente da quanto è implicito nelle due concezioni riportate, conduce alla felicità dell'anima.

Nel II libro, il filosofo propone di analizzare il tema a partire da un quadro più ampio: lo stato. Per spiegare in cosa si risolve, secondo lui, la presenza della giustizia nel singolo individuo, sceglie di impostare la questione da un punto di vista macroscopico, analizzando le componenti e le relazioni sociali su cui si basa l'esistenza di una comunità giusta. La vita associata trova la sua genesi nella divisione dei compiti necessari per soddisfare i bisogni

¹⁰⁸ *Gorgia*, 521d-522a.

¹⁰⁹ *Repubblica*,

primari, che originariamente, secondo il racconto socratico, avvenne in armonia con le attitudini personali.

Con l'aumento della ricchezza negli stati si impose una nuova esigenza: far fronte alla guerra e alla difesa della *polis* con un esercito di guardiani.

Il discorso a questo punto muta: da uno pseudo resoconto storico su una sorta di età d'oro per la città-stato, Socrate assume le vesti del legislatore che definisce quali istituzioni promuovere per il bene della *polis* ideale.

Il tema dell'educazione dei guardiani occupa i libri II, III e parte del IV, in cui Socrate propone un rinnovato sistema educativo che sviluppi le facoltà della temperanza, del coraggio e della saggezza.

Nel IV libro vengono posti degli interrogativi sulla felicità dei custodi, date le condizioni vitali ipotizzate da Socrate: comunanza di alloggi e di pasti, assenza di ogni proprietà privata e loro mantenimento a carico degli altri cittadini.

Analizzata la condizione dei guardiani, e attribuita ad ogni categoria sociale il possesso di una specifica virtù (sapienza per i governanti, coraggio per i guardiani) con l'eccezione della classe degli artigiani e dei commercianti, che condividono la temperanza con i primi due gruppi, sembra essere giunti alla conclusione del discorso. Finalmente Socrate dichiara in che cosa consiste la giustizia: «fare le proprie cose»¹¹⁰, assolvere il proprio compito, realizzare e rispettare nella città e nell'anima una distribuzione gerarchica dei ruoli di comando.

L'analisi viene ora rivolta dalla *polis* all'individuo, due ambiti in cui la giustizia assume lo stesso significato, posta la speculare struttura dello stato e dell'anima, anch'essa tripartita e sana se guidata dalla sua parte razionale.

Sebbene il dialogo potrebbe sembrare giunto ad una conclusione, essendo stata formulata compiutamente la risposta socratica alla domanda iniziale inerente alla giustizia, nel V libro Platone dà spazio a degli approfondimenti riguardo alle condizioni necessarie affinché abbia luogo un vero stato giusto.

¹¹⁰ *Repubblica*, IV, 433b.

In questa sezione si tratta della radicale posizione dell'autore riguardo la condizione di donne, bambini, della stessa istituzione famiglia, e della proposta dei filosofi reggitori della stato.

Alla luce del disegno platonico, la condizione necessaria e sufficiente perché si realizzi lo stato ideale è che i governanti diventino filosofi o i filosofi governanti. Non solo è il filosofo che progetta teoricamente lo stato perfetto, ma è sempre lo stesso filosofo che solo lo può realizzare e lo può fare entrare nella storia¹¹¹.

Di seguito riporto il celebre passo in cui Platone esplicita questa concezione: «non ci sarebbe tregua ai mali nelle città, e forse neppure il genere umano, e direi di più, quella stessa costituzione non metterebbe radici fra le cose possibili né vedrebbe la luce del Sole se prima i filosofi non raggiungessero il potere negli stati, oppure se quelli che oggi si arrogano il titolo di re e di sovrani non si mettessero a filosofare seriamente e nel modo giusto, così da far coincidere nella stessa persona l'una funzione e l'altra – ossia il potere politico e la filosofia – e da mettere fuori gioco quei molti che ora perseguono l'una cosa senza l'altra»¹¹².

Segue nel VI libro la descrizione delle doti naturali e dell'educazione del filosofo, il cui fine principale si risolve in quello di condurre il suo sguardo all'Idea del Bene, portandolo ad occuparsi attivamente della *polis*, assumendone la guida.

Porre il filosofo come reggitore dello stato significa, in ultima analisi, porre il Bene come misura e fondamento dello stato. Il filosofo, infatti, dopo aver raggiunto il Bene, lo contempla e lo imita: plasma se stesso in conformità di quello ed essendo posto a capo della città, plasma e conforma la stessa *polis* sullo stesso paradigma¹¹³.

Segue alla trattazione di questo tema, l'analisi svolta nei libri VIII e IX delle quattro forme di stati degenerati (timocrazia, oligarchia, democrazia e tirannia), cui corrispondono diversi tipi umani caratterizzati dalla comune assenza dell'elemento razionale a capo dell'azione del singolo, dall'assenza

¹¹¹ Cfr. G. Reale, *Saggio introduttivo a Repubblica, Platone*, Milano, Bompiani, 2009, p.62.

¹¹² *Repubblica*, V, 473 c - d. e cfr. *Settima Lettera*, 325c-326b.

¹¹³ *Ivi*, VI, 500b -501 c.

sempre più pronunciata della mancanza, sia nel reggente e che all'interno della comunità, della virtù, che sola nella concezione platonica può condurre alla felicità.

Conclude l'opera il X libro dove viene esposto il mito di Er¹¹⁴, raccontato da Socrate per ribadire la responsabilità che detiene ogni uomo nel scegliere la condotta assunta nella propria vita e per dimostrare che solo il giusto è realmente felice, in questo mondo e in quello ultraterreno¹¹⁵.

Un'esposizione sintetica dell'opera se da un lato presenta gli argomenti principali trattati, dall'altro nasconde, invece di svelare, gli interrogativi esegetici principali sul senso del dialogo. Ciò che ad esempio non è emerso finora è quale sia l'intenzione dominante di Platone nello scrivere l'opera, questione assai controversa ed irrisolta.

A questo proposito Vegetti osserva che «nell'ambito della lettura politica del dialogo, le opzioni interpretative sono profondamente divaricate. Si tratta di un programma politico positivo, destinato a venire realizzato in modo più o meno compiuto, da mettere magari in relazione con l'attività politica diretta svolta da Platone stesso o dagli accademici, soprattutto in Sicilia? Oppure la *Repubblica* appartiene al genere letterario dell'utopia [...], la cui funzione prevalente è quella di guadagnare una prospettiva critica sull'esistente? O ancora si tratta di un paradigma teorico, di un canone alla cui luce valutare le situazioni storiche?»¹¹⁶.

¹¹⁴ Ivi, X, 617 d – e.

¹¹⁵ Cfr Platone, *Repubblica*; M. Vegetti, *Introduzione* a F. Sartori, M. Vegetti, B. Centrone, *Platone, La Repubblica*, Roma-Bari, La Terza, 2001 p.XXXVIII-XLIX; G.Reale, *Saggio introduttivo a Repubblica, Platone*, Milano, Bompiani, 2009.

¹¹⁶ M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Laterza, Roma - Bari, 2004, p.21. Fino alla seconda guerra mondiale i critici che, a partire da Aristotele si pronunciarono sulla questione, non dubitarono su tre dati considerati certi:

1. che Platone considerava auspicabili le sue proposte;
2. che le riteneva in qualche misura realizzabili e applicabili alle realtà storiche;
3. che, infine, il programma di rinnovamento espresso nella *Repubblica* apparteneva all'ambito del pensiero politico.

Rimanendo legati a questa stessa impostazione del problema, Kant ed Hegel all'inizio dell'Ottocento elaborarono le teorie che rappresentarono fino alla metà del secolo successivo le due linee guida per interpretare l'opera platonica.

Secondo il primo, l'ateniese propose la sua legislazione come un modello ideale che doveva fungere da riferimento per le costituzioni giuridiche di ogni spazio e tempo.

<<Kant stabiliva così la premessa di tutte le interpretazioni della *Repubblica* come teoria normativa e valutativa, ideale trascendentale, né utopico nel senso chimerico di evasione, né in

senso stretto politico-programmatico, ma certo non senza rapporto con il pensiero e la prassi della politica>>. (M.Vegetti, *Beltista eiper dynata. Lo statuto dell'utopia nella Repubblica*, in AA. VV. *Platone, La Repubblica*, a cura di Mario Vegetti, cit., vol. IV, p. 284).

La concezione hegeliana confuta l'ipotesi kantiana. Secondo il filosofo prussiano, infatti, Platone non intendeva fornire dei principi regolativi astratti. L'ateniese, per Hegel, auspicava e riteneva attuizzabile l'esecuzione del suo progetto, espressione mirabile dello spirito greco.

<<Lo storicismo hegeliano produceva dunque un risultato solo in apparenza paradossale: l'utopista Platone diventava il realista Platone, l'interprete più fedele della sostanza etica e della forma spirituale del popolo greco e del suo tempo>> (Ivi, p.110)

Questa cifra caratteristica della *Repubblica*, poneva l'opera entro una circoscritta dimensione spazio-temporale. Il grandioso programma politico dell'ateniese non poteva rispondere all'esigenze dello spirito che sarebbero maturate in epoche storiche future, ma che avrebbero trovato la loro soddisfazione nella forma dello stato moderno.

Il corso storico contraddette l'opinione hegeliana, nel Novecento, soprattutto nell'area tedesca, la *Repubblica* svolse una funzione paradigmatica nella temperie nazional-socialista, in quanto espressione compiuta dello stato e dello spirito di un popolo.

A seguito del secondo conflitto mondiale Popper annoverò Platone, insieme a Hegel e Marx tra i fondatori del pensiero politico totalitario, mettendo in luce la radicale incompatibilità della concezione del nostro autore con la tradizione liberal-democratica. (Cfr. K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, Roma, vol.I, 1986).

In seguito alla polemica popperiana, diversi furono i tentativi di salvare l'autore della *Repubblica* da tale connotazione, tutti però condividevano la stessa strategia, ovvero mettere in discussione quelle che finora erano state le certezze nella valutazione dell'intenzione platonica: la desiderabilità, la possibilità e l'appartenenza all'ambito politico della sua utopia.

Per H.G. Gadamer, in particolare quest'ultima si doveva considerare come : <<un surrogato immaginario della realtà, forgiato al più per fornire un punto di vista critico sull'esistente, senza alcun requisito intrinseco di desiderabilità e ancor meno di praticabilità>>. (H.G Gadamer, *L'anima alle soglie del pensiero nella filosofia greca*, Napoli, 1988, p. 63).

Una seconda strada per assolvere Platone venne tracciata da L. Strauss, e condivisa da autori quali I.M. Croombie e A. Bloom. Secondo questi critici l'autore era perfettamente consapevole dell'indesiderabilità della *kallipolis* in cui i filosofi avrebbero dovuto occuparsi delle vicissitudini politiche, e della sua irrealizzabilità, sulla base del fatto che l'uguaglianza dei sessi e il comunismo sono contro natura.

J. Annas ha proposto alla critica un ulteriore percorso ermeneutico, mettendo addirittura in dubbio che Platone abbia mai avuto interessi politici (semmai riscontrabili esclusivamente nel *Politico* e nelle *Leggi*), sostiene che l'opera in questione <<vada letta come un testo sulla morale individuale rispetto alla quale la discussione sullo stato ideale non risulta per se stessa>>. (M.Vegetti, *Beltista eiper dynata. Lo statuto dell'utopia nella Repubblica*, in AA. VV. *Platone. La Repubblica*, a cura di Mario Vegetti, cit., vol. IV, p. 114)

La sezione politica del dialogo si risolverebbe pertanto, nella metafora dell'ordine interno dell'individuo.

Un'ulteriore ipotesi ermeneutica è stata proposta da M. Isnardi Parente, sulla scorta delle indicazioni di E. Zeller. La studiosa sostiene che il disegno del nostro autore non era stato delineato con l'intento della sua attuazione pratica; l'obiettivo dell'ateniese era invece la realizzazione di un monastero di filosofi separato dal mondo.

Quelle esposte finora sono state alcune delle interpretazioni che dalla metà del secolo scorso, contraddicendo l'evidenza testuale della *Repubblica*, hanno diffuso, secondo M. Burneyeat, un'errata interpretazione del messaggio platonico, poiché depotenziato del suo significato propriamente politico. (Cfr. M. Burneyeat, *Utopia and Fantasy. The practicability of Plato's Ideally Just City*, in J. Hopkins, A. Savile (eds.), *Psychoanalysis Mind and Art*, Oxford, 1992, pp. 175-187).

Riformulando e sintetizzando la questione, la domanda principale da porsi riguardo alla comprensione del testo è se il disegno politico prospettato sia *in primis* desiderabile e successivamente se sia possibile.

Condividendo l'analisi testuale proposta da Vegetti, è possibile sostenere che la desiderabilità del disegno della *kallipolis* tracciato nella *Repubblica* è asserita da Platone al di là di ogni dubbio sensato. Socrate nel V libro in più occasioni sottolinea che è consapevole di andare incontro alla derisione di chi potrebbe considerare le sue proposte inutili o impossibili¹¹⁷, ma cerca di ovviare a tale esito fornendo delle argomentazioni valide.

In diversi passi tiene a far emergere che ognuna delle sue “ondate” (riguardo alla parità sessuale in ambito lavorativo, all'abolizione dell'*oikos* e al potere dei filosofi) rappresenti la soluzione migliore per la società se si rivelasse possibile¹¹⁸.

Più complessa è, appunto la questione della sua praticabilità.

La relazione che Socrate pone tra il piano ideale e la sua concretizzazione storica viene suggerita dalla metafora del dipingere¹¹⁹: come pittori, i governanti-filosofi, dovranno riprodurre nella loro tela un modello perfetto, pur sapendo che il ritratto non potrà mai eguagliare l'originale.

Fuor di metafora, la costituzione delineata nella *Repubblica* deve fungere da paradigma normativo, «un criterio deontologico cui la prassi deve tendere, nella simultanea certezza della sua imperativa desiderabilità, e del carattere solo approssimato e imperfetto (dunque anche instabile) di una sua possibile realizzazione»¹²⁰.

Un altro testo fondamentale nell'evoluzione del pensiero politico platonico, complementare e per certi versi alternativo rispetto all'ideale utopico espresso nella *Repubblica*, è il *Politico*.

¹¹⁷ Cfr. *Repubblica*, V, 450d; 451a; 452a-b; 473c.

¹¹⁸ Ivi, 456c; 461e; 502b.

¹¹⁹ Cfr. *Repubblica*, VI, 501a-b.

¹²⁰ M.Vegetti, *Beltista eiper dynata. Lo statuto dell'utopia nella Repubblica*, in AA. VV. *Platone. La Repubblica*, a cura di Mario Vegetti, cit., vol. IV, p. 121.

In questo dialogo il filosofo intende individuare, applicando il procedimento dialettico della *diairesis*¹²¹, l'identità del vero uomo politico.

La prima definizione dell'arte politica a cui il dialogo perviene è quella di «scienza di allevare in comune gli uomini»¹²², ma qualche passo più avanti viene esplicitato un carattere fondamentale di questo custodire e prendersi cura degli uomini, che si risolve nella capacità di armonizzare i caratteri e le virtù dei cittadini. Le analogie utilizzate per rappresentare la scienza del politico sono quelle del pastore, che custodisce e guida il suo gregge - dove quest'ultimo non è costretto a subire tale dominio ma lo accoglie volontariamente poiché persuaso della bontà e giustizia del reggitore-, e quella del tessitore che intreccia elementi dissimili come la trama e l'ordito.

Il tessere insieme caratteri differenti implica che le differenze non vanno abolite, non viene, infatti, prospettato di trasformare o uniformare le diverse nature degli uomini, ma di legarle assieme attraverso opinioni vere sulle cose più importanti¹²³.

La lunga e dettagliata ricerca di quale sia il vero uomo politico porta lo straniero di Elea, che conduce il dialogo ed esprime il punto di vista platonico, ad affrontare il tema delle diverse forme di governo, per scorgervi quale sia quella più autentica e giusta. Rispetto alla prospettiva della *Repubblica* di affidare il governo ai filosofi, nel *Politico* l'autore, pur non abbandonando tale

¹²¹ La *diairesis*, tecnica divisoria cui fa ricorso Platone per giungere alla definizione di un concetto partendo da un concetto più vasto e procedendo per mezzo di una concatenazione di divisioni ciascuna basata sull'esplicitazione di differenti proprietà, ricorre in diversi dialoghi platonici come il *Fedro*, il *Sofista*, *Filebo* e il *Politico*.

¹²² *Politico*, 267d.

¹²³ Come nota G. Giorgini, nel libro VIII della *Repubblica* la differenza appare sempre negativa, i metalli differenti, che simboleggiano le diverse nature degli uomini, non vanno fusi insieme, poiché quest'unione sarebbe sempre disastrosa. Nel *Politico*, invece, «Platone sembra giunto ad una diversa consapevolezza, alla convinzione che l'unità delle virtù non sia un prodotto naturale ma possa essere solamente operata dall'abilità del governante-educatore, perché alcune virtù sono necessariamente in contrasto con le altre. [...] Nella *Repubblica*, la divisione in tre parti dell'anima, ciascuna dotata di una propria virtù specifica, rispecchiata nella divisione in tre classi della società, ciascuna dotata di un proprio compito, testimoniava già la consapevolezza dell'esistenza di differenti virtù, non sempre unite. [...] Nella *Repubblica* però era chiara la gerarchia tra queste virtù, come pure il possesso della loro interezza da parte dei custodi, mentre nel *Politico* non si afferma la superiorità del coraggio sull'assennatezza o viceversa. L'elemento di continuità è dato dall'immagine del filosofo come possessore di una virtù completa e dalla visione dell'uomo virtuoso come dotato di tutte le virtù». G. Giorgini, *Introduzione a Politico, Platone*, Milano, BUR, 2009, pp.47-48.

paradigma di riferimento, sulla base della difficile concretizzazione di questo progetto politico nella realtà storica, propone un secondo modello, il migliore tra le diverse imitazioni del sistema ideale: il governo delle buone leggi¹²⁴.

Il tratto distintivo della perfetta forma di governo resta il possesso della scienza politica da parte del politico al potere, ma poiché immaginare e definire un modello di riferimento non deve condurre ad un'alienazione dalla realtà sensibile in cui gli uomini vivono e stabiliscono relazioni, diventa necessaria l'analisi delle principali forme di governo realmente esistite ed esistenti finalizzata ad individuare in quali condizioni ci si avvicini maggiormente al paradigma ideale.

I criteri di distinzione utilizzati per tale analisi sono quello quantitativo, fondato sul numero delle persone che detengono il potere (uno, pochi, molti); e quello qualitativo, basato cioè su come il potere venga esercitato e in particolare sull'attenersi o meno alle leggi stabilite da uomini saggi.

Lo straniero di Elea sottolinea che il rispetto delle leggi, cui tutti devono attenersi, non deve impedire di governare al vero uomo politico (se mai si presentasse), poiché non vi è legge superiore alla conoscenza del vero bene, tuttavia la legge può costituire un *second best*¹²⁵, allorché il governo basato sul rispetto di questa imiti quello dell'arte politica.

Il *Politico* rappresenta un momento di passaggio nel pensiero platonico, segnato dalla rivalutazione del *nomos*, che culmina nelle *Leggi*.

In quest'ultima opera, la legge viene ritenuta il principio fondatore della convivenza civile a fronte di un ridimensionamento del ruolo affidato alla forma istituzionale del potere politico. Scompare, infatti, l'utopia di una forma perfetta di governo¹²⁶ e si tende ad un modello di costituzione mista che si dovrà ispirare alle due "madri"¹²⁷, monarchia e democrazia, dalle quali sono derivate tutte le altre forme di governo.

Muovendo da un'analisi del passato, Platone sostiene che vi sono stati due fallimenti storici, quello della *polis* ateniese per eccesso di libertà e quello

¹²⁴ *Politico*, 293d-e.

¹²⁵ G. Giorgini, *Introduzione a Politico*, Platone, cit., pp.66.

¹²⁶ Cfr. F. Ferrari, *Introduzione a Leggi*, Platone, Milano, BUR, 2007, p.10.

¹²⁷ *Leggi*, 756e.

della monarchia persiana per eccesso di dispotismo, dalla consapevolezza dei limiti dell'una e dell'altra è necessario ripartire per progettare una realtà politica nuova, in cui la stabilità della legge rappresenti il viatico per la concordia e l'armonia sociale.

Lo scopo che anima il dialogo non è disegnare una società perfetta, ma una costituzione realizzabile per la *polis* di Magnesia, di cui Clinia, uno dei personaggi del dialogo, è stato incaricato di essere il nomoteta.

«Non siamo più nelle condizioni in cui si trovavano gli antichi legislatori che legiferavano per gli eroi figli di dei, e [gli stessi legislatori] erano figli di dei, ma come uomini ora legiferiamo e per il seme di uomini»¹²⁸.

Secondo la metafora del dio-burattinaio che gioca con gli uomini marionette, gli individui sono spinti da diverse corde, quelle ferree delle passioni e dei desideri e quella aurea della ragione, di cui la legge è espressione, ma che essendo la più leggera e gentile, ha bisogno della collaborazione dell'uomo per assumere la guida della sua condotta.

A tale scopo il ricorso alla persuasione diventa un elemento decisivo nell'organizzazione del nuovo stato. Platone ritiene infatti necessario introdurre ogni legge con un proemio che ne chiarisca il senso e ne promuova l'accettazione da parte dei cittadini, affinché in essa venga riconosciuta non una prescrizione tirannica, ma un discorso giusto e convincente¹²⁹.

Se per arginare il corso nefasto del divenire il filosofo fa ricorso alla fissità della legge, al rischio della *stasis*, implicito nella divisione in fazioni diverse e avverse della *polis*, oppone l'abolizione della divisione in classi, che passa attraverso la progettazione di un corpo civico indiviso.

Per scongiurare la corruzione indotta dai due mali opposti della povertà e della ricchezza e promuovere l'unità e la coesione della *polis*, nelle *Leggi* viene preclusa la cittadinanza agli schiavi, agli artigiani e ai commercianti, per essere estesa esclusivamente ai proprietari terrieri per via ereditaria, che sono in grado di dedicarsi esclusivamente alle virtù del corpo e dell'anima.

¹²⁸ Ivi, 853e.

¹²⁹ *Leggi*, 718b-723d.

Insieme alla classe dei produttori, viene meno anche quella dei guerrieri poiché tutti i cittadini devono impegnarsi nel servizio militare. A differenza della concezione espressa nella *Repubblica*, in cui la giustizia trovava realizzazione nel principio del “fare le proprie cose”, da cui derivava una specializzazione dei cittadini e gerarchizzazione di ruoli, nelle *Leggi* vige una sostanziale uguaglianza tra i cittadini, a cui vanno ripartiti nel modo più egualitario onori e cariche pubbliche, e verso cui l’intera legislazione mira a promuovere tutta la virtù, non una porzione di essa.

Dopo questa presentazione delle tesi più significative presenti nelle principali opere di interesse politico scritte da Platone, rivolgo ora l’attenzione al *corpus* filosofico farabiano.

IV.2 Al-Farabi: *Conseguimento della felicità, Aforismi dell’uomo di stato, Idee degli abitanti della città virtuosa, Libro dell’ordinamento politico e Libro della religione.*

Il *fil rouge* che lega le opere di carattere politico di al-Farabi è la definizione di uno stato ideale, tema che il filosofo inquadra entro un’analisi minuziosa e circostanziata dei principi epistemologici, metafisici ed etico-politici, che fungono da presupposto alla realizzazione di una città virtuosa e felice.

Nel *Conseguimento della felicità* viene definito il fine dell’attività politica, individuato, appunto, nel raggiungimento della felicità.

La vita comunitaria permette la realizzazione della perfezione a cui ogni uomo può pervenire in relazione al posto che occupa nella gerarchia dell’esistente¹³⁰.

La scala gerarchica della perfezione e quindi della felicità che si instaura tra i componenti della società, sulla base delle diverse doti intellettuali e morali possedute, replica quella cosmica che vige tra tutti i corpi esistenti,

¹³⁰ *Conseguimento della felicità*, paragrafo 49.

celesti e mondani, (come viene sostenuto anche nelle *Idee degli abitanti della città virtuosa* e negli *Aforismi dell'uomo di stato*).

Nello specifico, la via per raggiungere la felicità è la virtù, che in linea con tutto il sistema farabiano va compresa entro una struttura gerarchica: al livello più alto è posta la virtù speculativa, cui è secondaria quella deliberativa, che a sua volta opera sulla virtù morale.

Delle virtù deliberative fa parte quella politica: «Di queste, l'autentica virtù deliberativa è quella che rende capaci di eccellere nell'inferenza di ciò che è più utile per un fine virtuoso condiviso dalle nazioni, o da una sola o da una città, allorché accade qualcosa che in esse è condiviso»¹³¹.

La convergenza delle diverse virtù appare necessaria nella persona del sovrano per il buon reggimento dello stato. In relazione a questo argomento, nell'opera viene preannunciato un tema centrale della *Città virtuosa*, ovvero la convergenza nel sovrano di più virtù e funzioni sociali.

Nel *Conseguimento della felicità*, come nota M. Campanini, si afferma che il capo di stato è al contempo *imam*, filosofo e legislatore, e similmente nella *Città virtuosa* lo stesso verrà descritto come *imam*, filosofo, profeta e re.

In particolare è possibile notare una maggiore laicità della prima opera rispetto alla seconda, riscontrabile sia nel modo di intendere il rapporto tra la religione e la filosofia, sia per la definizione dell'*imam*.

In merito al primo argomento, nel testo viene sostenuto che: «filosofia e religione si occupano dei medesimi soggetti ed entrambe rendono conto dei principi supremi dell'essere. [...] Tutto ciò di cui la filosofia rende conto su base intellegibile e concettuale, la religione rende conto su base immaginativa; e tutto ciò che la filosofia consegue con la dimostrazione, la religione consegue con la persuasione. [...] Pertanto la filosofia precede la religione nel tempo»¹³².

Per quanto concerne la definizione dell'*imam*, va inoltre segnalato che nel testo questa figura viene indicata come quella il cui esempio è ben accolto, senza accentuare connotazioni più fortemente islamiche del termine.

¹³¹ Ivi, paragrafo 29.

¹³² Ivi, paragrafo 56.

Gli *Aforismi dell'uomo di stato*, come suggerisce M. Campanini, rappresentano un «breviario di scienza politica»¹³³, che contiene un centinaio di massime che il filosofo accoglie dall'insegnamento degli antichi, e «che riguardano ciò che è necessario per ordinare la città, affinché i suoi abitanti vivano e prosperino e siano condotti alla felicità»¹³⁴.

Nel testo viene stabilita una differenza tra la città necessaria e la virtuosa, se la prima è quella in cui le parti cooperano soltanto per ottenere ciò che è indispensabile alla sopravvivenza dell'uomo, e si cerca di perseguire un benessere economico ed uno stile di vita agiato, la seconda è quella in cui si collabora in modo virtuoso al fine di ottenere il vero bene, di cui si potrà godere pienamente solo nell'al di là.

Rispetto all'opera prima analizzata, questa risulta molto più pervasa da uno spirito religioso, come è possibile rilevare anche dalla presentazione dei diversi governi eccellenti, basati sulle eccezionali doti intellettuali e deliberative possedute da un monarca o ripartite tra i membri di un'assemblea o sulla forza delle legge, come verrà approfondito nel quinto capitolo, trattando il tema della guida della città ideale.

Tra i diversi aforismi che racchiudono la teoria politica dell'autore è, infine, particolarmente esplicativo il 61, che sintetizza le idee che gli abitanti della città virtuosa devono condividere, anticipando la prima parte dell'opera omonima. Queste opinioni riguardano tre ambiti: il principio, ovvero Dio, la gerarchia degli esseri, il posto dell'uomo rispetto a Dio e agli esseri spirituali; il fine, ovvero la felicità; e ciò che rappresenta il possibile viatico per il raggiungimento del fine, ovvero gli atti virtuosi.

Dalla condivisione delle rette idee e da una condotta virtuosa, ne deriva per il filosofo, l'instaurazione di un vincolo di amore reciproco e di armonia che produce in secondo luogo utilità e piacere entro la comunità.

Nelle *Idee degli abitanti della città virtuosa* il tema dello stato ideale viene affrontato a partire da un'analisi delle basi metafisiche della realtà politica, svolta nei primi capitoli, che stabilisce un rapporto di specularità tra il

¹³³ Cfr. M. Campanini, *Introduzione a Scritti politici di al-Farabi*, cit., p.29.

¹³⁴ *Aforismi dell'uomo di stato*, premessa.

cosmo, governato da Dio, il corpo in cui il cuore secondo la medicina di Galeno rappresenta l'organo dominante, e la città giusta, governata dall'*imam*.

Al-Farabi inserisce e sviluppa il suo pensiero politico entro tale quadro di corrispondenze e specularità tra le diverse dimensioni dell'essere (cosmologico, corporeo e sociale).

Nel trattare alcuni temi di capitale importanza per l'ambito proprio della politica, come le qualità del regnante e la disamina delle città imperfette, il filosofo si richiama chiaramente alle tesi platoniche esposte nella *Repubblica*. Lo studioso Walzer sulla base di tali corrispondenze ha interpretato questo testo farabiano come il tentativo di proporre una riforma radicale del califfato, ritenendo che l'intento del filosofo fosse quello di suggerire che il califfo si sarebbe dovuto conformare ai principi della *kallipolis* platonica¹³⁵.

Il filosofo arabo rivela chiaramente il suo debito verso Platone, in particolare per quanto concerne il profilo del reggente ideale e la sua educazione che deve sviluppare eccellenti qualità speculative che gli permettono di comprendere la realtà degli intellegibili e di promuoverne la realizzazione nella società.

Erroneo sarebbe però ridurre a questi elementi il pensiero politico dell'autore, in prima istanza perché il governante perfetto è oltre che filosofo, *imam* e profeta. Ciò significa che la diretta connessione con l'Intelligenza Agente, a cui il governante è in grado di giungere grazie all'eccezionalità delle sue doti intellettive, lo porta a ricevere un'illuminazione divina e profetica, ed è su tale premessa che giustifica il suo governo ponendosi come guida, *imam*, della comunità religiosa. La religione, quindi, nella definizione della città virtuosa ha un posto centrale ed è considerata come una condizione necessaria per il raggiungimento della felicità da parte degli abitanti. A tal proposito al-Farabi nel cap. 33 sostiene una tesi poco ortodossa in quanto afferma che «si possono trovare in nazioni e in città comunque virtuose religioni differenti, anche se tutte tendono verso un'unica felicità e verso fini identici»¹³⁶.

¹³⁵ Cfr. R. Walzer, *Al-Farabi on the perfect state*, Clarendon Press, Oxford, 1985, pp. 9-13.

¹³⁶ *Idee degli abitanti della città virtuosa*, capitolo 33.

Con ciò egli sembra ammettere che qualsiasi religione può essere parte integrante della città virtuosa, il che potrebbe indurre a vedere nella sua concezione una sorta di superiorità e di indipendenza della filosofia, che procede tramite dimostrazione e per personale visione intellettuale, rispetto alla religione, la quale risulta subalterna alla sapienza filosofica poiché funzionale a creare condivisione di idee e valori entro una comunità dove è raro che i cittadini maturino eccezionali doti intellettuali, e pertanto possono essere persuasi più facilmente mediante l'immaginazione e le rappresentazioni sensibili.

È tuttavia da tenere in considerazione, come nota M. Campanini, che il riconoscimento delle diverse rappresentazioni religiose cui si allude nel passo, non esclude che vi sia una sola rappresentazione vera. La superiorità dell'Islam, pertanto, non sarebbe immediatamente messa in dubbio dal fatto che in una società virtuosa possano essere tollerate diverse religioni.

Un' opera farabiana molto simile alla *Città virtuosa* per struttura e contenuti è il *Libro dell'ordinamento politico*.

Il governante perfetto è, infatti, sempre rappresentato in contatto con l'intelletto Agente, dal quale riceve la rivelazione, o ispirazione profetica, e può condurre i cittadini verso il raggiungimento della felicità, posto che da soli costoro non disporrebbero di adeguate doti intellettuali per ottenerla.

Rispetto alla *Città virtuosa*, però, in questo testo al-Farabi sembra maggiormente legato al suo *background* islamico, frequenti sono i rimandi al Corano e le scelte lessicali esprimono spesso una marcata impostazione religiosa.

A testimonianza di ciò, nel primo capitolo l'Intelligenza Agente è parificata allo Spirito fedele del Corano, ovvero all'angelo che porta la rivelazione, e nel sesto capitolo il governante secondo la legge- che non essendo in possesso di quelle eccezionali doti intellettuali richieste al sovrano ideale, è tenuto a mantenere e prestar fede alle leggi che ha ereditato dagli imam precedenti-, riceve la *shari'a* e governa secondo la *sunna*.

La forte connotazione musulmana del testo non deve tuttavia adombrare il debito con i filosofi antichi, il cui insegnamento resta sempre presente nella

speculazione di al-Farabi. Nel *Libro dell'ordinamento politico*, come per la maggior parte dei testi farabiani, sono infatti chiaramente leggibili: l'architettura emanatista di matrice neoplatonica, riscontrabile nell'analisi dei diversi livelli della realtà gerarchizzata, che trova origine e senso nell'Uno-Dio; la concezione dell'Intelletto Agente e del suo rapporto con l'intelletto umano, di chiara derivazione aristotelica, insieme all'idea di felicità come raggiungimento della perfezione cui ogni essere può giungere; e, infine, l'idea del governante illuminato e delle diverse forme di degenerazione dello stato perfetto, di palese ispirazione platonica.

Concludo la trattazione delle opere politiche farabiane prendendo in considerazione il *Libro della religione*.

Nel breve trattato il filosofo discute dei rapporti tra religione e scienza politica, sostenendo un'interpretazione politico-giuridica della religione.

«La religione (*milla*) consiste in idee e atti determinati e stabiliti secondo regole prescritte per una comunità dal suo governante supremo, con la pratica e l'uso dei quali si cerca di seguire un fine precipuo a pro della comunità. [...] Se il governante supremo è virtuoso [...] opera affinché per mezzo delle leggi che ha prescritto, egli e tutti coloro che vivono sotto il suo governo conseguano la felicità ultima, che è la felicità nel senso più vero. [In tal caso], quella religione è la religione virtuosa»¹³⁷.

La religione è pertanto lo strumento fondamentale del governante per raggiungere il traguardo della felicità, cui aspira l'intera comunità.

È interessante notare che il passo sopra riportato si pone perfettamente in linea con quanto dichiarato nella *Città virtuosa*, nel passaggio in cui al-Farabi sembra sostenere che qualsiasi buona religione è adatta allo stato ideale, non necessariamente l'Islam¹³⁸.

Infine, nel *Libro della religione* il filosofo giunge a sostenere che la religione, riguardando la civiltà e la convivenza umana, si esplica nell'ambito del politico, e la scienza politica è parte della filosofia. In modo ancora più esplicito viene dichiarato che la *shari'a* è parte della filosofia pratica e la

¹³⁷ *Libro della religione*, capitolo primo.

¹³⁸ Cfr. M. Campanini, *Introduzione a Scritti politici di al-Farabi*, cit., p.58.

religione eccellente è parte della filosofia. In ultima analisi, la religione rappresenta l' "altra faccia del politico"¹³⁹, che consente alla dimensione teorica della filosofia di tradursi in pratica. Le idee e i comportamenti virtuosi che vengono teorizzati ed insegnati agli abitanti della città virtuosa si risolvono nella stessa religione, senza la quale non sarebbe possibile ottenere la vera felicità.

A conclusione di questa rassegna delle opere politiche farabiane è necessario precisare che non disponiamo di una cronologia che informi sull'ordine temporale della stesura delle stesse e che pertanto risulta arbitrario stabilire se le opere con maggiore connotazione islamica precedano quelle più "laiche" o "elleniche", o viceversa. Ciò che è possibile invece ritenere è che il filosofo ha tentato di mediare le diverse fonti e influenze ragionando lucidamente su come rinnovare la società, accogliendo l'eredità greca, senza abbandonare l'Islam, che tuttavia viene compreso e rielaborato grazie alla luce di una ragione umana e politica.

¹³⁹ Ivi, p.61.

V. ANALISI COMPARATA TRA PLATONE E AL-FARABI SULLE PRINCIPALI QUESTIONI INERENTI AL TEMA DELLA CITTÀ IDEALE

V.1 LA FELICITÀ COME SCOPO

È possibile individuare una sostanziale continuità tra i due filosofi circa il riconoscimento del fine della politica, dal momento che al-Farabi, come sottolinea C. Martini Bonadeo, condivide l'obiettivo della scienza politica degli antichi, che, così come era stata presentata nella *Repubblica*, si risolve nell'individuare il governo virtuoso, in cui l'arte di chi governa, stabilisce delle regole e conserva virtuosa la città, perseguendo lo scopo della felicità per l'intero corpo sociale¹⁴⁰.

V. 1. I Platone: la felicità tra l'aspirazione individuale e il bene dell'intero.

La ricerca della *eudaimonia* è per Platone il movente da cui prende avvio la *Repubblica*, dialogo imperniato sul tema della giustizia¹⁴¹, analizzata prima nella *polis* e poi nel singolo. Una città e un cittadino giusto saranno felici in quanto diretti dalla parte razionale, il *logistikón*, in grado di conoscere il Bene e di operare in conformità ad esso. La felicità perseguita è quella dell'intero, sia esso psichico o politico, ed è raggiungibile attraverso questa tensione ideale verso l'alto e si concretizza nell'equilibrio armonico delle tre parti costituenti l'anima dell'uomo e la struttura della città, tra le quali deve essere mantenuto un ordine gerarchico sulla base del principio del *ta auto*

¹⁴⁰ Cfr. C. Martini Bonadeo e C. Ferrari, *Al-Farabi*, in AA.VV. *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, a cura di C. D'Ancona, Einaudi, Torino, 2005, p.421.

¹⁴¹ Cfr. Platone, *Repubblica*, libro I.

prattein, ovvero del “fare ciò che è proprio” secondo la propria natura ed educazione¹⁴².

Al riguardo Socrate nel IV libro della *Repubblica* - rispondendo alle provocazioni di Adimanto circa l’assenza di felicità individuale nella *kallipolis*, in cui i custodi, oltre che essere privati di una propria famiglia, non possono godere di alcuna ricchezza – si esprime in questi termini: «non abbiamo fondato la città avendo di mira lo scopo che un solo gruppo della nostra popolazione diventasse straordinariamente felice, bensì che lo fosse quanto più possibile la città intera»¹⁴³.

G. Vlastos si distingue tra gli studiosi platonici per aver colto nella *Repubblica* l’intrinseca connessione tra la felicità dell’intero e delle parti, individuando nei criteri del “fare le proprie cose” e della reciprocità, l’intuizione centrale di Platone sul tema della giustizia¹⁴⁴. Secondo la sua interpretazione, nella città ideale la costruzione della funzionalità sociale ha modificato il concetto stesso di individuo, rendendone possibile la piena valorizzazione all’interno di un’identità sociale integrata. In tal modo la regola del “*ta auto prattein*”, trasformata in “essere i migliori esecutori del proprio lavoro”¹⁴⁵, nel mondo della città ideale «subisce una torsione di senso all’interno della logica della città integrata [...], le proprie qualità e i propri interessi andranno pensati all’interno della relazione sociale che ne fissa i termini; le identità sociali implicano uno scambio non solo di cose, ma di reciproco riconoscimento ed è in questo gioco che si costituisce l’identità individuale»¹⁴⁶.

Al termine di questa breve riflessione sulla felicità della *kallipolis*, centrata sulla diade di *eudaimonia* privata e sociale, è opportuno concludere

¹⁴² Cfr. Platone, *Repubblica*, libro IV.

¹⁴³ *Repubblica*, IV, 419a-420b.

¹⁴⁴ Cfr. G. Vlastos, *The theory of social justice in the polis in Plato’s Republic*, in H.F. North (ed.), *Interpretations of Plato*, Leiden, 1977, pp. 1-40.

¹⁴⁵ G. Vlastos, *Justice and Happiness in the Republic*, in G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton, 1981, p. 119.

¹⁴⁶ F. de Luise - G. Farinetti, *Infelicità degli archontes e felicità della polis* in AA. VV. *Platone. La Repubblica*, a cura di Mario Vegetti, Bibliopolis, 2007, vol.III., p. 120.

che voler eseguire il proprio compito significa realizzare il proprio essere, dunque essere felici *inter hominem* ed *intra homini*.

Una considerazione a parte merita la questione della felicità del filosofo tenuto a “ritornare nella caverna”, dopo aver goduto della bellezza della visione delle idee.

Il mito della caverna esposto nel VII libro della *Repubblica* mette in luce l’impegno che spetta al filosofo, vero politico, di liberare gli altri uomini dalle catene dell’errore, nonostante il suo naturale desiderio di fermarsi a contemplare ciò che è bello e vero in senso più alto, e nonostante l’avversione che lo aspetta da parte dei più, come suggerisce l’esperienza storica di Socrate. «Il prigioniero della caverna nel suo ritorno al buio non sarebbe forse ridicolo e non si direbbe di lui che, salito di sopra, ne è disceso con gli occhi rovinati. [...] E se provasse a scioglierli e a portarli sopra, se potessero afferrarlo con le mani ed ucciderlo, non lo ucciderebbero?»¹⁴⁷.

Tuttavia, se come Platone scrive nel *Gorgia*, le nostre azioni non vanno valutate di per sé, ma per il fine che ci si propone¹⁴⁸, il filosofo- che perseguendo lo scopo di far emancipare i suoi concittadini dalle false opinioni e di conformare la *polis* al Bene, rendendola ordinata e armonica-, rappresenta colui che è massimamente virtuoso e quindi, entro un orizzonte più che politico, etico, capace di raggiungere il massimo grado di felicità¹⁴⁹.

Inoltre, il filosofo di cui si parla nel VII libro non è il fondatore della *kallipolis*, nato e cresciuto nella città storica, della cui funzione si tratta nei libri V e VI, che si è formato spontaneamente, attraverso studi privati che configgono con la cultura della *polis* esistente, ma rappresenta colui che ha ricevuto la formazione dialettica più alta nella città futura. Ciò significa, come

¹⁴⁷ *Repubblica*, 517a.

¹⁴⁸ *Gorgia*, 467 c- 468c.

¹⁴⁹ A questo punto, è opportuno ricordare che posto che il filosofo gode di una vita pienamente buona e felice, c’è una felicità anche a misura degli uomini guidati da una retta *doxa*, che non arriveranno ad una felicità perfetta, ma ad un’*eudaimonia* relativa.

Come sostiene M. Migliori, sulla base di una parafrasi del testo platonico (*Repubblica*, 590 c-d): «<un soggetto debole ha la possibilità di farsi dirigere da un uomo eccellente, una scelta che va a vantaggio di colui che si sottomette; certo è meglio avere una propria guida interna, ma questa agisce bene anche se dirige da fuori>>. M. Migliori, *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, vol.II – *Dall’anima alla prassi etica e politica*, Morcelliana, Brescia, 2013, p. 1003.

nota Vegetti¹⁵⁰, che il filosofo di cui si tratta ha beneficiato di un programma educativo previsto e messo in opera dalle leggi della città, verso il quale deve essere riconoscente mettendo a disposizione dei suoi cittadini la propria capacità direttiva, illuminata dalla conoscenza dell'ambito noetico-ideale. In uno stato ideale vige infatti un rapporto di unione solidale e reciprocità tra la *polis* e la filosofia e non di opposizione.

Che il fine della politica sia la realizzazione di una società unita, ordinata e felice viene ribadito anche nel *Politico* e nelle *Leggi*.

Nella chiusura della prima opera in particolare, lo straniero di Elea concludendo la sua analisi dell'arte regia, paragonata a quella della tessitura, sostiene: «questo è il compimento del tessuto ben intrecciato dell'azione politica: la tecnica regia, prendendo il comportamento degli uomini valorosi e quello degli uomini equilibrati, li conduce ad una vita comune, in concordia ed amicizia e, realizzando il più sontuoso e il migliore di tutti i tessuti, avvolge tutti gli altri, schiavi e liberi, che vivono negli stati, li tiene insieme in questo intreccio, e governa e dirige, senza trascurare assolutamente nulla di quanto occorre perché la città sia, *per quanto possibile, felice*»¹⁵¹.

Se nella *Repubblica*, la definizione di un paradigma perfetto rappresenta il viatico per una piena felicità, ma di dubbia concretizzazione storica, nel *Politico* e nelle *Leggi*, ad una riformulazione del progetto politico basato sulle leggi e maggiormente aderente alle sue reali possibilità mondane, corrisponde l'aspettativa di un traguardo di benessere sociale ridimensionato in base alla dimensione umana e non semidivina dei cittadini che convivono nella *polis*.

La questione della ricerca della felicità resta tuttavia un tema fondante e costante del discorso politico platonico. Nelle *Leggi* il filosofo ribadisce infatti che il fine che si prefigge lo stato coincide con il raggiungimento di una certa felicità, almeno per quanto è in potere dell'uomo. «Il fondamento delle nostre leggi mira a questo, a che i cittadini siano quanto più possibile felici e in sommo grado reciprocamente concordi»¹⁵².

¹⁵⁰ Cfr. M. Vegetti, *Il regno filosofico*, in AA. VV. *Platone. La Repubblica*, a cura di Mario Vegetti, vol. IV, cit., pp. 335-356.

¹⁵¹ *Politico*, 311b-c.

¹⁵² *Leggi*, 743 c.

Infine, una disamina sul tema della felicità nella città ideale ritengo non debba escludere una considerazione sul mito di Er esposto nel libro X della *Repubblica*. L'ultimo spunto di riflessione che Platone lascia ai suoi lettori riguarda la connessione tra una condotta virtuosa e il premio della felicità eterna. Il mito rappresenta un "supplemento escatologico di esortazione alla giustizia"¹⁵³, dal quale è possibile evincere un dato centrale nella concezione dell'autore: la vera felicità è quella eterna, garantita dall'immortalità dell'anima e la vera politica è quella che ci salva non solo nel tempo, ma per l'eterno¹⁵⁴.

V. 1. II Al-Farabi: la ricerca della felicità nella vita pratica e teoretica e l'idea di "uomo intero".

La concezione di al-Farabi sulla felicità quale scopo della scienza politica coniuga le tesi di Platone con quella aristotelica, sulla base del suo *background* islamico.

Il filosofo arabo sostiene, in linea con una concezione di matrice aristotelica, che la felicità consiste nel raggiungimento della perfezione ultima cui la nostra natura può tendere¹⁵⁵. Tale traguardo non è perseguibile nell'isolamento, ma solo attraverso la cooperazione, nella comunità politica. Se la vita associata rappresenta la condizione necessaria per il raggiungimento della felicità, quest'ultima nel suo massimo grado porta l'uomo a trascendere la dimensione politica e materiale. È soprattutto nella *Città virtuosa* che al-Farabi sembra sostenere un apparente primato della perfezione e della rispettiva felicità teoretica rispetto a quella legata alla dimensione pratica: «Tale è la felicità, la quale consiste nel fatto che l'anima umana raggiunge la perfezione dell'esistenza senza aver bisogno di sussistere nella materia, diventando uno

¹⁵³ M. Vegetti, Introduzione alla *Repubblica*, Platone, cit., p.XXIII.

¹⁵⁴ *Repubblica*, X, 618.

¹⁵⁵ E. I. J. Rosenthal, *Political thought in medieval Islam*, Cambridge University Press, 1962, p.13.

degli esseri privi di corporeità e una delle sostanze separate dalla materia in uno stato di sublimità, che conserva eternamente e per sempre»¹⁵⁶.

La questione della suprema felicità viene posta nell'opera in stretta relazione con la teoria emanatista¹⁵⁷ e con la dottrina dell'Intelletto Agente elaborate dal filosofo. In base a quest'ultima, l'intelletto passivo presente nell'uomo può cogliere i primi principi del pensiero e delle scienze grazie all'emanazione e alla mediazione dell'Intelletto Agente. Coloro che compiono questo passaggio dall'intelletto passivo a quello acquisito, pur senza identificarsi completamente con l'Agente, entrano in connessione con esso, godendo della felicità e dell'immortalità¹⁵⁸.

Secondo M.Galston è difficile determinare quale sia la natura della felicità secondo il filosofo, poiché vi sono tre alternative che lo stesso sembra aver preso in considerazione all'interno della sua vasta produzione filosofica: la felicità coincide con un'attività esclusivamente teoretica, con un'attività esclusivamente politica o che, infine, deriva da una combinazione di entrambe, posto che aspetti pratici e teoretici sono entrambi parti dell'essenza della felicità¹⁵⁹.

In relazione al tema l'autrice osserva che diversi autori¹⁶⁰ alla luce di alcune affermazioni farabiane¹⁶¹, hanno sostenuto la prima ipotesi, interpretando l'argomentare del filosofo come una subordinazione della virtù e della perfezione pratica, ovvero della capacità di convivere in modo responsabile e in armonia con l'altro, nei confronti del più alto livello di perfezione puramente intellettuale in cui si risolve la vera felicità.

Altri studiosi, tra cui Walzer, hanno invece abbracciato la seconda linea interpretativa, che prende in considerazione la ricerca di perfezione teoretica come atto a promuovere una perfezione pratica, in base alla forte accezione

¹⁵⁶ Al-farabi, *La città virtuosa*, cap. XXIII.

¹⁵⁷ Nella prima parte della *Città virtuosa* al-Farabi traccia una serie di emanazioni dalla Prima Causa attraverso intelletti incorporei e sfere celesti, identificando l'intelletto attivo di cui parla Aristotele nel *De Anima* come l'ultimo della gerarchia dei dieci intelletti incorporei.

¹⁵⁸ Cfr. H.Davidson, *Alfarabi, Avicenna e Averroè on Intellect*, Oxford University Press, 1992.

¹⁵⁹ Cfr. M.Galston, *Politics and excellence*, cit., p. 56.

¹⁶⁰ T.J de Boer, M.Fakhry, F. Najjar, come riporta M.Galston, *Politics and excellence*, cit., p. 57

¹⁶¹ "la potenza razionale è tanto pratica, quanto speculativa, la pratica serve la speculativa la quale a sua volta, non serve nessun'altra, e anzi è utile affinché per mezzo suo si pervenga alla felicità" al-Farabi, *La città virtuosa*, cap. 23 p.186 trad. it. M. Campanini.

politica a cui il filosofo è destinato nel progetto della instaurazione della città virtuosa.

Entrambe le prime due ipotesi interpretative, tuttavia, sono difficilmente compatibili con l'idea di uomo "intero" presentata da al-Farabi, su cui secondo M. Galston va posta attenzione.

La ricerca della perfezione concerne, infatti, un soggetto che per natura ha sia una dimensione politica, sia una dimensione trascendente e religiosa¹⁶², due aspetti che non vanno interpretati in modo scisso e conflittuale, ma alla luce di un legame dialettico di reciproco apporto.

Nel *Conseguimento della felicità* si trova conferma di questa scelta interpretativa "comprensiva". All'inizio dell'opera, infatti, al-Farabi valuta le virtù deliberative, le virtù morali e le arti pratiche insieme alle virtù teoretiche, come le cose che «se conseguite nelle nazioni e negli abitanti delle città, procurano ad essi la felicità materiale nella vita di questo mondo e la felicità suprema nella vita dell'al di là»¹⁶³.

Nello stesso testo l'autore sostiene l'indivisibilità della più alta perfezione deliberativa e morale da quella teoretica, nell'ambito della sua argomentazione inerente l'unione della filosofia e dell'arte di governare che si integrano nella singola persona del sovrano ideale.

Inoltre, tornando all'analisi della *Città virtuosa*, è possibile trovare conferma della concezione comprensiva della felicità nella trattazione della profezia, che riguarda un aspetto caratterizzante del governante perfetto.

Il profeta è descritto come colui che ha raggiunto il più alto livello di perfezione e di felicità possibili per la condizione umana, poiché è pervenuto all'eccellenza delle sue facoltà sia teoretiche che pratiche, e a compimento di ciò è divenuto in grado di ricevere la profezia, intesa come la capacità di parlare di ciò che è nascosto ed invisibile nel presente e di predire il futuro.

Quest'ultima capacità, insieme alla facoltà immaginativa, legano quest'uomo eccezionale, la cui azione è perfetta e la cui anima è unita all'Intelligenza Agente¹⁶⁴, al mondo materiale e storico della città dove vive la

¹⁶² M. Galston, *Politics and excellence*, cit., P.93.

¹⁶³ *Conseguimento della felicità*, paragrafo 1.

¹⁶⁴ Cfr Introduzione di M. Campanini in *Al-Farabi, La città virtuosa*, cit., p.45.

comunità dei fedeli, precludendo un'accezione esclusivamente teoretica della felicità.

In sintesi, se nell'opera platonica emerge un nodo problematico circa la considerazione della felicità individuale a fronte di un apparente primato del bene della *polis* come intero, nella *Città virtuosa* il raggiungimento di una perfezione pratica, sembra subalterno e funzionale al conseguimento della massima felicità, che pare risolversi nella perfezione spirituale.

Rispetto a quest'ultima diade (perfezione e felicità pratica/spirituale), oltre all'attenta disamina della Galston a cui ho appena fatto riferimento, chiarificatore mi pare il contributo di Rosenthal, che inserendo al-Farabi nel proprio contesto medievale e musulmano, porta a considerare il tema della felicità in relazione a Dio e alla comunità religiosa che insieme segue una legge rivelata, in cui riconosce il viatico per il bene terreno e la beatitudine eterna¹⁶⁵.

La dimensione associativa resta un elemento imprescindibile per ottenere la felicità, ed è possibile leggere in questo assunto la convergenza di un insegnamento sia islamico che greco, in particolare platonico - aristotelico.

¹⁶⁵ Cfr. E. I. J. Rosenthal, *Political thought in medieval Islam*, cit., p.13.

V.2 L'ISOMORFISMO TRA UOMO, CITTÀ E COSMO

La trattazione della città ideale porta entrambi gli autori oggetto della presente ricerca a legare il tema della perfetta realtà politica a quello dell'ordine del cosmo e dell'armonia delle diverse facoltà o centri motivazionali presenti all'interno dell'uomo.

Tra uomo, città e cosmo vige infatti nelle filosofie di Platone e di al-Farabi un interessante rapporto di isomorfismo per un verso e di interrelazione per l'altro che merita un dovuto approfondimento per arricchire la comprensione del pensiero politico degli autori.

V. 2. I Platone: il principio del Bene - Uno – Misura.

Per quanto concerne Platone è interessante tener presente la lettura del suo pensiero proposta dal paradigma ermeneutico sostenuto dalla scuola di Tubinga e che ha trovato in Italia tra i più convinti sostenitori G. Reale e M. Migliori. Secondo questo filone interpretativo Platone non avrebbe esposto la sua vasta e profonda speculazione filosofica interamente negli scritti, ma avrebbe deciso di trattare alcuni principi fondamentali oralmente, rivolgendosi esclusivamente alla cerchia dei suoi allievi in grado di comprenderne la portata concettuale. Nei dialoghi resterebbero tuttavia delle tracce delle dottrine non scritte, che è possibile cogliere distinguendo due diversi linguaggi cui il filosofo ricorre: uno esplicito e chiaro, per tutte quelle tesi che potevano essere comprese dai più, uno allusivo e che con un ampio sfruttamento del gioco ironico, lasciava intendere il riferimento a teorie meno note, comprensibili solo a quei lettori che erano a conoscenza delle dottrine non scritte¹⁶⁶.

«Se si volessero riassumere i nuclei teoretici centrali delle platoniche dottrine non scritte – osserva Reale – si dovrebbe dire che essi consistevano

¹⁶⁶ Cfr. G. Reale, *La fondazione protologica del cosmo e della polis ideale*, in *Polis e Cosmo in Platone*, a cura di E. Rudolph, Vita e Pensiero, Milano, 1997, pp. 13-14.

almeno in questi due: da un lato nella definizione del Bene come Uno, inteso come misura suprema di tutte le cose; dall'altro, nella determinazione dei nessi strutturali tra l'Uno e i molti»¹⁶⁷.

Il Bene – Uno – Misura, come suggerisce questo paradigma ermeneutico, costituisce il Principio primo di tutte le cose: del cosmo, della *polis* e dell'anima.

In particolare- come sintetizza bene E. Cattanei partendo dall'analisi del *Timeo*- il cosmo è stato plasmato dal Demiurgo, Dio intelligente che ispirandosi all'Uno-Bene, ha portato ordine nel disordine e unità nella molteplicità della materia; la stessa divinità ha creato le anime umane, indicandole di attenersi alla stessa norma alla quale si è ispirata nel dar forma al cosmo; così, pure la città ideale, che nella struttura rispecchia l'anima umana, è chiamata a realizzare la maggiore unità possibile partendo dal caos e dalla conflittualità della sua molteplicità; una molteplicità che deve essere ordinata e armonizzata ma non soppressa¹⁶⁸.

Nella *Repubblica* è facile cogliere nell'argomentazione del filosofo un costante riferimento ed un orientamento al principio dell'Uno- Bene- Misura. Lo stato malato ed imperfetto, infatti, è descritto come quello in cui predomina la scissione, il conflitto e la molteplicità, mentre la *kallipolis* è quella in cui viene ricostituita l'unità¹⁶⁹.

Nello stesso dialogo il filosofo sostiene: «Potremmo avere un male maggiore nella città di quello che la divide e che invece di una ne fa molte? E un bene maggiore di quello che le legghi e ne faccia una? »¹⁷⁰.

A rendere possibile che la città sia una è solo il filosofo- dialettico che conosce l'idea Bene e che da vero uomo politico si adopera per “tessere insieme” e “mescolare insieme” forze opposte.

A tal proposito sostiene T. A. Szlezak: «Il politico, come sovrano mescolatore e tessitore della sostanza umano – genetica dello stato, è per così dire il *Nous* cosmico nell'ambito della società: con lo sguardo fisso al Bene e

¹⁶⁷ G. Reale, *Saggio Introduttivo*, a Platone, *Protagora*, cit. p. LI;

¹⁶⁸ Cfr. E. Cattanei, *Introduzione a Polis e Cosmo in Platone*, a cura di E. Rudolph, Vita e Pensiero, cit., pp. XVII-XVIII.

¹⁶⁹ *Repubblica*, IV, 422e - 423b.

¹⁷⁰ *Ivi*, V, 462 a – b.

all'Unità, egli dà armonia, coesione e consistenza ad un materiale recalcitrante, che per mancanza di limiti e di misura minaccia di perdersi in direzioni opposte»¹⁷¹.

È interessante, inoltre, il giudizio che M. Vegetti espone nel commentare la centralità dell'Uno-Bene nella *Repubblica*, riferendosi al discorso svolto in relazione a tale principio come ad una “teologia negativa”. Resta enigmatico, infatti, nel testo il significato di questo ente metafisico fondativo, non ne viene esplicitata l'identità in modo chiaro. Ciò che, però, è possibile per il lettore è seguire delle tracce allusive e metaforiche, presenti ad esempio nella metafora del Sole-Bene descritta nel celebre mito della caverna, che lasciano intravedere che sia nell'ambito dell'anima individuale, sia in quello della comunità sociale è un bene che si realizzi il massimo di unità¹⁷².

Posta l'henologia, il discorso platonico sul principio unitario, quale *file rouge* che lega la riflessione intorno al cosmo, alla *polis* e all'anima, un'attenta analisi intorno alla città ideale merita un breve approfondimento sull'interessante rapporto di specularità e interazione posto dal filosofo tra *psyche* e *kallipolis*.

Nel IV libro della *Repubblica* Socrate, nel proporre il suo modello di città giusta, ha ripartito i cittadini nei tre gruppi funzionali in cui si divide il corpo sociale: il governo spetta a quegli uomini in possesso di eccezionali doti intellettuali e morali che al termine di un percorso educativo e selettivo dispongono di un sapere di governo, ovvero di una capacità pratico-politica, che li consente di prendere decisioni aventi di mira il bene della città nella sua interezza; la custodia della nuova *polis* è affidata ai guardiani, dotati di un coraggio che non consiste solamente nel valore militare sul campo, ma anche e soprattutto nella fedeltà ai principi stabiliti dalla legge e ribaditi dai processi dell'educazione collettiva; la produzione e lo scambio di beni è affidata ad una terza categoria sociale, dotata della virtù “negativa” (in quanto auto censoria) della temperanza, che consiste nella capacità di tenere a freno la spinta alla

¹⁷¹T. A. Szlezak, *Psyche – polis – kosmos*, in *Polis e Cosmo in Platone*, a cura di E. Rudolph, cit., p.51.

¹⁷²Cfr. M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Laterza, Roma – Bari, 2004, p.23.

soddisfazione dei desideri e piaceri privati che potrebbero minacciare l'unità e l'armonia della città.

Dopo aver delineato l'articolazione tripartita della città ed individuato la condizione della giustizia, nonché della felicità collettiva nella *oiekopragia*, ovvero nel principio del "fare le proprie cose", secondo il quale ognuno svolge il compito per il quale è più dotato intellettualmente e moralmente, il filosofo ricorre allo stesso modello d'indagine per analizzare la dimensione individuale.

La tesi sostenuta da Socrate è quella dell'isomorfismo tra gli ambiti della *polis* e della *psyche*, assunta per ipotesi: se esiste una scissione dell'io sovrapponibile a quella della città, allora le condizioni della giustizia consisteranno probabilmente in una distribuzione dei ruoli di comando all'interno della condotta individuale omologa a quella politica¹⁷³.

È indicativa la cautela con cui viene espressa tale ipotesi, che muove probabilmente dalla consapevolezza di Platone dell'imperfezione di tale relazione.

Nel discorso svolto in precedenza sulla città, i personaggi del dialogo non si interrogavano su quale fossero le sue caratteristiche "secondo natura", ma su come dovrebbe essere. L'intento del filosofo era infatti normativo, non descrittivo.

Quest'ultimo approccio è invece quello che guida Socrate nel voler conoscere gli elementi presenti nell'anima individuale. La scissione dell'io è presentata da Platone come un dato di fatto centrale nella realtà psichica che può essere compreso e descritto a partire da diverse costatazioni fenomenologiche che si riferiscono all'esperienza del conflitto psichico tra desideri e istanze censorie o tra desideri di qualità diverse.

Pertanto non si vuole porre una relazione tra due realtà date, ma tra una data e una voluta (a immagine della prima).

Un altro dato significativo circa il legame tra i due ambiti emerge dalla costatazione di Socrate in cui sostiene che non possono esserci incertezze sul fatto che le forme d'azione e i caratteri che esistono nella città provengano

¹⁷³ *Repubblica*, IV 434d – 435a.

dagli individui che vi appartengono, semplicemente perché non potrebbero avere nessun'altra origine se non questa.

Queste considerazioni, tuttavia, non sono sufficienti per attribuire un ruolo prioritario all'anima rispetto alla città nell'impostazione della *Repubblica*. «Nell'ordine dell'antropologia, il dato psichico precede evidentemente quello politico, ma la ricomposizione unitaria dell'io scisso presume l'ordine sociale ed educativo della *polis*»¹⁷⁴.

Se la divisione entro l'anima tra diversi centri motivazionali è un dato, la sua ricomposizione in unità gerarchizzata è invece descritta come un progetto ed un fine paragonabile a quello della *kallipolis*, entro cui è possibile orientare le diverse istanze psichiche verso la guida dell'elemento razionale.

Inoltre è importante rilevare che la complessità della dinamica psichica non viene presa in considerazione nella sua totalità, ma secondo lo schema tripartito di matrice politica.

A partire da un'opposizione fondamentale nell'io tra un'istanza razionale ed una irrazionale, Socrate presenta un'ulteriore partizione entro quest'ultima sfera fra i diversi livelli di desiderio, desideri sociali o interessi privati.

Il *logistikon*, l'istanza razionale svolge una funzione censoria e di guida rispetto alle diverse pulsioni in funzione della cura e direzione dell'anima nella sua interezza. All'opposto di questa istanza censoria si trova la sfera dell'*epithymetikon*, l'ambito dei desideri caratterizzati dal perseguire finalità immediate, parziali, radicati nella privatezza individuale.

Affinché nell'uomo queste pulsioni vengano controllate è necessario che la ragione utilizzi l'apporto energetico proveniente da un centro motivazionale inerente alla stessa sfera dell'irrazionale, ma le cui proprie finalità lo rendono incline a collaborare con il *logistikon*: lo *thymoides*. Quest'ultima istanza psichica rappresenta una reattività aggressiva messa al servizio dell'orgogliosa affermazione di sé ed esprime l'esigenza di riconoscimento sociale del proprio valore.

¹⁷⁴ M. Vegetti, *Introduzione al IV libro*, in AA. VV. *Platone. La Repubblica*, a cura di Mario Vegetti, cit., vol. III, p. 30.

Nell'ordine della politica dell'anima è importante sottolineare che i desideri timici, essendo basati sul loro forte carattere sociale, possiedono un riferimento al bene comune che la ragione può indirizzare verso il proprio ordine di finalità ed attingere da questa sfera le energie che le occorrono per reprimere le altre pulsioni irrazionali.

Un'ultima considerazione rispetto al legame *polis-psyche*, seguendo il commento di M. Vegetti, riguarda la presenza di istanze irrazionali nell'anima, per nulla scontata nel sistema platonico e foriera di conseguenze significative nell'ambito politico. Rispetto alla concezione sostenuta nel *Fedone*, dove «la polarità anima/corpo determinava la concezione della vita filosofica come un'ascesi morale e intellettuale, un progressivo rescindimento dei vincoli che legano l'anima al corpo, la *Repubblica*, interiorizzando il conflitto nell'anima stessa, apre la via ad una politica dell'anima tutta mondana, al progetto di una strategia di condizionamento educativo del soggetto, destinato a superare quel conflitto in un orizzonte di pacificazione situato nella città degli uomini e non nel mitico aldilà delle anime pure e dei loro dei»¹⁷⁵.

In sintesi, l'introduzione nell'anima di istanze irrazionali rappresentava per il filosofo la condizione teorica necessaria per la possibilità di una prospettiva politica sulla giustizia e sulla felicità quale è esplorata nella *Repubblica*.

V. 2. II Al-Farabi: gerarchia cosmico-politica ed emanatismo.

Il legame tra cosmo, uomo e città resta ben saldo in al-Farabi, che in riferimento a questo argomento, come già emerso per altri aspetti della sua filosofia, mostra di far proprio l'insegnamento greco (platonico, aristotelico e neoplatonico) senza adombrare il chiaro *background* islamico della sua speculazione.

¹⁷⁵ M Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, cit., p.57.

Il tema della relazione posta tra la dimensione statale - politica e quella cosmica è affrontato dal filosofo in diverse opere, in particolare viene ampiamente trattato nel *Conseguimento della felicità*, nelle *Idee degli abitanti della città virtuosa*, nel *Libro dell'ordinamento politico* e negli *Aforismi dell'uomo di stato*. L'idea centrale sostenuta da al-Farabi al riguardo è quella per cui vige un parallelismo tra il cosmo governato da Dio, il corpo dominato dal cuore e la società retta dall'*imam*.

I tre livelli della realtà sono così strutturati: in base ad un sistema emanatistico discendente, dall'Uno - Dio procedono una serie di Intelligenze e di corpi celesti, secondo un ordine scalare gerarchizzato che si articolano fino all'Intelletto Agente che ordina il mondo sublunare; all'interno di questo mondo si trova l'uomo, di cui gli organi e le facoltà sono legati l'un l'altro da un rapporto di servitù.

Al vertice tra le parti del corpo si trova il cuore e similmente tra le facoltà umane, quella razionale è la potenza dominante, tenuta a guidare le facoltà nutritiva, sensitiva e immaginativa; infine, il sistema politico di cui si auspica l'attuazione è quello in cui si costituisce un ordine gerarchico tra i componenti e che trova la sua guida nell'*imam*¹⁷⁶.

Al riguardo nel capitolo XXVII della *Città virtuosa* al-Farabi scrive: «Come l'organo dominante del corpo è quello per natura più perfetto e sotto di lui vi sono organi che dominano su altri subalterni così il governante della città è il più perfetto dei componenti della città e sotto di lui vi sono uomini su cui egli comanda. [...] Il governante della città è il Primo ed egli è la causa dell'organizzarsi della città e delle sue parti. [...] Ciò accade per tutti gli esseri viventi. La relazione della Prima Causa [Dio] rispetto agli esseri viventi è analoga alla relazione del sovrano della città virtuosa rispetto agli altri cittadini. [...] Tutti gli esseri viventi imitano la Causa Prima e perseguono il fine della causa prima. Così è necessario che avvenga per la città virtuosa, i cui componenti devono compiere atti, in ordine gerarchico, che imitino il fine del governatore capo»¹⁷⁷.

¹⁷⁶ Cfr. M. Campanini, *Introduzione a Scritti politici di al-Farabi*, cit., pp.33-34.

¹⁷⁷ *Le opinioni degli abitanti della città virtuosa*, cap. XXVII.

Sulla base della lettura dei testi che trattano tale tematica è possibile sostenere che il filosofo arabo, ponendosi in continuità con l'impostazione platonica espressa nella *Repubblica*, intende individuare le basi metafisiche della realtà politica ricorrendo all'isomorfismo posto tra i diversi ambiti della realtà.

Ciò appare in maniera evidente nell'opera appena citata, in cui lo spazio dedicato nella prima metà del trattato alle questioni teologico -cosmologiche denuncia la chiave di lettura del testo: la città terrena perfetta è la manifestazione dell'idea sublime della perfezione celeste, e il governante della stessa città perfetta è la manifestazione sublime della perfezione cosmica. Secondo Netton si tratterebbe di un "truismo", un dato di fatto chiaro ed evidente: «il saggio governante della città virtuosa organizza gerarchicamente i suoi cittadini nello stesso modo in cui Dio struttura gerarchicamente i fenomeni naturali del suo universo, cominciando da se stesso e procedendo per via discendente fino alla materia prima e agli elementi»¹⁷⁸.

Se da un lato in questa concezione sembra riecheggiare la tesi platonica che pone nell'Uno - Bene il principio sommo che orienta l'azione del demiurgo rispetto al cosmo e quella del re-filosofo rispetto alla fondazione e alla gestione della *kallipolis*, dall'altro l'idea di un ordine universale stabilito da Dio secondo i principi di equilibrio e giustizia appare profondamente legata al messaggio del Corano.

Alcuni autori, tra cui L. Strauss¹⁷⁹, si sono interrogati su quale fosse la più corretta interpretazione da dare a questo riferimento al principio di unità e di ordine presente nei tre livelli della realtà presi in esame da al-Farabi, alla luce di un generale porsi del filosofo al confine tra la filosofia e la religione.

È a questo punto interessante prendere in considerazione la proposta di lettura dell'interpretazione esoterica della *falsafa* islamica ed in particolare farabiana. Secondo questa impostazione ermeneutica- come riassume Leaman- i *falasifah* medievali sarebbero stati costretti a dissimulare le loro reali opinioni per ragioni di prudenza poiché spesso operavano in contesti dove era

¹⁷⁸ I. R. Netton, *Al-Farabi and his school*, Routledge, London- New York, 1992, p.47.

¹⁷⁹ L. Strauss, *Persecution and Art of Writing*, Glencoe, Free Press, 1952, p.25.

opportuno mostrare di conformarsi alle dottrine dell'Islam. Ciò li portava a mascherare il loro reale pensiero «così che ogni lettore desideroso di capire il testo che stava leggendo avrebbe dovuto lacerare il manto dell'ortodossia per pervenire al nocciolo dell'argomentazione filosofica»¹⁸⁰.

In realtà la lettura della biografia di al-Farabi porta a rigettare l'ipotesi che lo stesso visse in tale condizione di disagio intellettuale sotto la protezione del sultano sciita di Aleppo, di cui beneficiò nella fase dell'elaborazione delle sue ricerche filosofiche. Ancor più significativo, inoltre, è che negli scritti dell'autore il tema religioso non viene trattato in maniera allusiva o criptica, ma assume chiara centralità e ruolo fondativo rispetto ad altre tematiche. Se al-Farabi, come è già emerso nel terzo capitolo di questa tesi, non sembra aver mantenuto la medesima concezione rispetto al ruolo della religione passando nei suoi scritti da posizioni più o meno ortodosse, ciò non porta a sostenere che lo stesso volesse celare le proprie idee, né a confutare che, in ultima analisi, la sua speculazione resti ancorata ad una religiosità islamica cui aderì alla luce della sua sensibilità e formazione filosofica.

Tornando all'analisi della prima parte della *Città virtuosa*, i diversi capitoli dedicati alla materia teologica e cosmologica muovono dall'assoluta centralità che riveste il principio del *tawhid*, l'idea di un Dio trascendente che si risolve nell'assoluta unità, contrapposto alla molteplicità e al divenire del mondo. In questa concezione è possibile constatare che al-Farabi riprende un tema forte del *mu'tazilismo*, corrente razionalista che, tentando di riconciliare filosofia e religione, descriveva Dio come ente assolutamente unitario- da cui poteva aver origine solo la Prima causa, e secondo un sistema emanativo da questa una catena di altre che mediavano tra Lui e il mondo sublunare-, e inconoscibile.

L'inconoscibilità di Dio è legata al suo essere assolutamente altro rispetto al mondo, che porta a definire la sua sostanza come fondamentalmente negativa: non ha corpo, né dimensioni, né parti, ma è l'unico a possedere l'attributo dell'esistenza in senso proprio¹⁸¹.

¹⁸⁰ O. Leaman, *La filosofia islamica medievale*, cit., p. 273.

¹⁸¹ *Le opinioni degli abitanti della città virtuosa*, capp. I - IV.

Tutto ciò che si trova nel mondo deriva da Dio mediante l'emanazione. «L'emanazione – osserva Campanini – è il nucleo centrale “forte” dell'opera farabiana. Essa implica una gerarchia di perfezioni tra la materia e la forma, tra i corpi celesti e quelli sublunari (capp. XII – XIII), così come tra le singole parti del corpo (cap. XXI), tra queste e la città perfetta (cap. XXVI) o tra i capi della città perfetta – essi stessi perfetti – e gli altri cittadini (cap. XXVII).

Di caratteristico vi è allora che nella *Città virtuosa* (come del resto nel *Libro della scienza politica*) si dà una sintesi, che sembra di carattere prevalentemente platonico - aristotelico ma che è pure genuinamente islamica, tra il concetto dell'uomo come animale politico e della società come organizzato a somiglianza dei cieli. Si tratta di piani diversi ma interagenti»¹⁸².

¹⁸² M. Campanini, Introduzione a *al-Farabi, La città virtuosa*, cit., p.34.

V.3 LA GUIDA DELLA CITTÀ IDEALE

Posto che la città ideale deve riproporre ordine, armonia e gerarchia tra le parti, similmente al cosmo disegnato e retto da Dio, un tema centrale nella filosofia politica di entrambi i filosofi oggetto della presente ricerca è il profilo di chi è chiamato a guidare questa società perfetta.

V. 3. I Platone: il regno della filosofia e il sapere dell'uomo politico.

Nella *Repubblica*, dopo aver esposto nella prima e seconda “ondata”¹⁸³ i provvedimenti rivoluzionari atti a costituire un nuovo governo -ovvero la comunanza dei beni, delle donne e dei figli per i custodi della città- Platone propone la celebre tesi dei filosofi al governo o di una conversione dei governanti alla filosofia, quale unica misura per istituire e mantenere la *kallipolis*.

Definire l'identità del vero filosofo è una necessità per Platone che, attraverso la messa in scena del discorso socratico, vuole emanciparsi non solo da opinioni errate e fuorvianti radicate nella cultura del tempo, ma anche dai limiti della concezione della “filosofia” ereditata dal suo stesso maestro.

Nel mondo greco il verbo *filosofein* veniva spesso associato all'educazione dei giovani e all'autoesclusione dalla vita politica di chi, in età adulta, si dedicava ad un'attività puramente speculativa¹⁸⁴.

¹⁸³ Socrate nel V libro della *Repubblica* definisce “ondate” i provvedimenti necessari per istituire la *kallipolis*, ritenendo che la proposta della comunanza di donne e beni e la tesi del filosofo al governo si discostino così radicalmente dalle consuetudini vigenti, che potrebbero travolgere lui e chi segue il suo pensiero, di ridicolo e di disprezzo.

¹⁸⁴ E' possibile trovarne testimonianza nel *Gorgia* platonico:

(Callicle) : <<E' bello occuparsi di filosofia nei limiti dell'educazione, e non c'è niente di male per un ragazzino nel *philosophein*; ma se continua a filosofare quando ormai è un uomo adulto la cosa, Socrate, diventa ridicola: davanti a chi filosofa provo la stessa impressione che sento verso chi balbetta e fanciulleggia>>.

Altro giudizio condiviso tra i più riguardava l'identificazione tra l'attività filosofica e l'arte della dialettica retorica e confutatoria, che forniva ai giovani cittadini della *polis* democratica gli strumenti per emergere nell'*agorà*.

L'educazione sofistica, che per molti venne identificata con "la" filosofia, non fu accolta sempre di buon grado, in particolare perché a quest'ultima venne imputata la responsabilità di mettere in crisi la fiducia nelle credenze tradizionali, e la conseguente mancanza di punti di riferimento saldi per i giovani, indotti a naufragare nel relativismo etico, ontologico e gnoseologico¹⁸⁵.

Un'altra accezione di *filosofein* viene suggerito nel libro V della *Repubblica*, nel passo in cui Glaucone riferendosi agli intellettuali urbani della *polis*, li definisce «appassionati di spettacoli»¹⁸⁶, che disinteressati ai discorsi seri e razionali cercano sempre di essere presenti ad ogni festa ed evento culturale.

I filosofi a cui Platone vorrebbe affidare la guida della *polis* non sono rappresentati correttamente da queste accezioni diffuse nel pensiero comune, ma ciò che è più interessante notare è che neppure la concezione del Socrate storico riguardante l'attività filosofica rispecchia quella dell'autore.

Platone intende proporre una nuova definizione del *filosofein* che non rinnega la funzione educativa né l'istanza critica promossa dal maestro, ma ne confuta l'esclusiva riduzione all'ambito della *paideia*, ritenendo necessaria l'entrata di questa nella gestione della cosa pubblica.

Sostenendo ciò l'autore non supera soltanto la concezione socratica, ma anche quella da lui stesso sostenuta nel *Fedone*, in cui veniva posto su scala ontologica, «un conflitto (perdente) tra filosofia e città»¹⁸⁷.

In questo dialogo la funzione assegnata al *filosofein* si risolveva in una ascetica preparazione alla morte vissuta in solitudine.

[Un uomo del genere finisce per diventare non virile, sfugge i luoghi centrali della polis] <<e, passa il resto della vita nascosto dietro un angolo, a controbattere con tre o quattro ragazzini, senza dire mai qualcosa di veramente libero, di grande, di adeguato>>.

¹⁸⁵ Cfr. *Protagora*.

¹⁸⁶ *Repubblica*, V, 475d.

¹⁸⁷ M. Vegetti, *Il regno filosofico*, in AA. VV. *Platone. La Repubblica*, a cura di Mario Vegetti, cit., vol. IV, p. 344.

Questa soluzione di vivere appartati, viene definita “inutile”¹⁸⁸ nella *Repubblica*, che paragona il vivere in disparte dei filosofi a

«[...]chi sorpreso da un temporale si ripara sotto un muricciolo dal polverone e dalla burrasca sollevati dal vento; e vedendo gli altri traboccare d’iniquità, è lieto dal pensiero che puro da ingiustizia e da opere pie vivrà la sua vita terrena e se ne distaccherà con bella speranza, sereno e ben disposto»¹⁸⁹.

Per sostenere l’emancipazione dei filosofi da una dimensione marginale a un ruolo guida nella *polis*, superando l’impostazione del *Fedone*, Platone nella *Repubblica* espone una nuova teoria dell’anima, insieme ad una nuova ontologia ed epistemologia.

«Appunto in questo consiste del resto la principale mossa platonica destinata a fare uscire il socratismo dalla sua stessa minorità: si tratta di integrarlo finalmente con un sapere “positivo”, benché pur sempre dialettico, con un’ontologia, con un’epistemologia, una psicologia, una teoria politica»¹⁹⁰.

Il vero sapiente viene considerato idoneo al comando politico sulla base del sapere eccezionale che possiede, si tratta della sua conoscenza delle idee, eterne e immutabili, che svolgono una funzione normativa necessaria per la pratica del buon governo.

«Il filosofo, infatti, ama conoscere il modello eterno, e perciò possiede quella chiara visione delle cose e quella capacità plasmatrice in vista del bene, che manca all’uomo comune»¹⁹¹.

A rendere eccezionale la figura del filosofo delineato nell’opera, non è soltanto il possesso dell’*episteme*, ma anche altre qualità ad esso correlate: la sincerità, che nasce dal suo amore per la verità; il disinteresse per i beni

¹⁸⁸ *Repubblica*, VI, 496d.

¹⁸⁹ Ivi, 496d-e.

¹⁹⁰ M. Vegetti, *Il regno filosofico*, in AA. VV. *Platone. La Repubblica*, a cura di Mario Vegetti, cit., vol. IV. p. 345.

Sottolineando l’importanza fondamentale dell’oggettivazione delle idee di valore, Platone confuta la tesi protagorea: «né il singolo individuo, né la maggioranza cittadina possono essere misura e criterio dei valori. La loro consistenza ontologica li rende conoscibili come oggetti di scienza, una scienza -la filosofia- che in virtù di questa stessa conoscenza risulta legittimata al comando della dimensione etico-politica. [...]La conoscenza dell’idea del bene costituisce la norma suprema di valutazione di cose e condotte, la discriminante tra beni apparenti e reali, il criterio generale di giudizio sull’utilità e la finalità della prassi» Ivi, p. 346.

¹⁹¹ F. Trabattoni, *Platone*, cit., p. 200.

materiali; la facilità nell'apprendimento; la moderazione, poiché tale è il modo di essere affine alla verità¹⁹².

Sono sicuramente casi rari quelli in cui si presentano tali connubi di doti, che, tuttavia, la città è tenuta a salvaguardare, non ad emarginare o peggio ancora a corrompere¹⁹³.

Finora ho cercato di delineare le caratteristiche principali che Platone attribuisce al filosofo ponendolo in una relazione di alterità rispetto alle diverse figure erroneamente confuse con l'autentico "amante del sapere"; ma per comprendere compiutamente il significato della *Repubblica* è necessario rilevare un'altra distinzione: quella tra il re-filosofo, oggetto della speculazione platonica nei tomi V e VI, e l'*archontes*, le cui funzioni sociali¹⁹⁴ e condizioni di vita¹⁹⁵ sono definite nel IV libro.

Le due figure vanno contestualizzate in due tempi e luoghi differenti: il primo appartiene alla città storica, ed è attraverso la sua azione rivoluzionaria che diviene possibile la fondazione della nuova *polis*, mentre gli *archontes* sono il frutto migliore di quest'ultima, del suo sistema pedagogico volto alla perpetuazione del governo dei sapienti.

Le scelte lessicali di Platone rivelano la volontà di connotare in modo diverso il comando politico: nel caso del potere del filosofo viene utilizzato il termine *basileuein*¹⁹⁶ (regnare) che rinvia ad un ambito semantico molto

¹⁹² Cfr. *Repubblica*, VI, 484a-487b.

¹⁹³ Nel VI libro della *Repubblica* Socrate si sofferma sulla malaugurata eventualità della corruzione dei giovani che presentano eccellenti qualità intellettuali e morali. La cattiva educazione pubblica e privata può indurre questi ragazzi a mettere le loro rare doti al servizio dell'ambizione e della cattiva politica, diventando così causa di rovina per la città. E' probabile che Platone in questa sezione del dialogo volesse alludere alla vicenda di Alcibiade, grande demagogo della democrazia ateniese post-periclea, che tradì la *polis*, alleandosi con Sparta. Questo personaggio rappresenta uno dei migliori allievi di Socrate che venne travolto dall'ambizione politica. Cfr. *Repubblica*, VI, 494c-d.

¹⁹⁴ Nel IV libro vengono elencate alcune direttive fondamentali per l'esistenza e la sopravvivenza della *polis* ideale, su cui i custodi, "difensori delle leggi e delle città", sono tenuti a vigilare. In particolare i guardiani dovranno fare in modo che: nella classe dei produttori e commercianti non penetri né troppa ricchezza, né troppa povertà; lo stato non diventi né troppo grande né troppo piccolo; le indoli e le nature degli individui corrispondano alle funzioni che esercitano; si proceda all'adeguata educazione degli giovani migliori; non si mutino le leggi che governano l'educazione e non muti l'ordinamento dello stato.

¹⁹⁵ Cfr. con la comunanza di beni, donne e figli, esposte nella prima e nella seconda ondata.

¹⁹⁶ *Repubblica*, V, 473c11.

distante dal più consueto *archein* (governare) del gruppo dirigente della *kallipolis*.

«I filosofi diventati re, oppure i potenti diventati filosofi, detengono un potere eccezionale, una sorta di tirannide conseguita a una presa improvvisa del potere o a un'altrettanta improvvisa trasformazione della sua natura. Questo potere eccezionale è la condizione necessaria perché possa venire avviato quel processo (di cui nei libri II e III non erano state descritte proprio le condizioni di possibilità) a seguito del quale la nuova città tripartita del IV libro verrà costituita»¹⁹⁷.

Le due figure differiscono anche per il tipo di sapere di cui dispongono: mentre nel IV libro la competenza dei governanti si risolveva nell'*euboulia* (un sapere pratico per la gestione della vita pubblica e privata), il sapere del filosofo descritto nel V e nel VI libro si riferisce ad un ambito maggiormente teorico, noetico-ideale, posto in relazione con la *praxi*, per la sua funzione normativa, ma che non risolve in quest'ultima la sua ragion d'essere.

Posto un rapporto di alterità tra i re-filosofi e gli *archontes* non va dedotto che nel progetto della *kallipolis* i reggenti non siano realmente sapienti tanto quanto coloro i quali hanno la funzione di instaurare la nuova costituzione. I re-filosofi, in particolare, dovranno impegnarsi ad assicurare la permanente presenza nella *polis* di chi sia in grado di comprendere il senso di quella *politeia* che dovranno istituire; si tratta delle future generazioni dedite alla filosofia, cui l'intera città dovrà dedicare le sue cure per non incorrere nella propria rovina¹⁹⁸.

Tale risultato viene raggiunto poiché agli *archontes* è riservato un ulteriore *iter* formativo volto a rendere “dialettici”¹⁹⁹(e quindi filosofi) i governanti nell'ambito della *polis* rifondata.

¹⁹⁷ M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, cit., p. 76.

¹⁹⁸ Cfr. M. Vegetti, *Il regno filosofico*, in AA. VV. *Platone. La Repubblica*, a cura di Mario Vegetti, cit., vol. IV, p. 358.

¹⁹⁹ I dialettici «non sono uomini della città storica, bensì prodotti della *kallipolis*. La loro educazione risulterà di gran lunga più complessa di quella ginnastico-musicale ricevuta dagli *archontes*, come viene esplicitamente dichiarato (VII 521d-e, 522b); essa condurrà al pieno controllo della dialettica ottenuto mediante un preliminare attraversamento delle discipline matematiche (537c-d) [...]. La forma del sapere cui pervengono i dialettici non è nei suoi contenuti (il livello noetico ideale e l'idea del bene) differente da quello dei filosofi dei libri V e VI

Nel *Politico*, il rapporto tra il filosofo e la città cambia rispetto alla prospettiva delineata nella *Repubblica*: il filosofo non è più proiettato verso una città modello di cui fonda le leggi permanenti e definitive, volte a instaurare e cristallizzare la *kallipolis*, ma viene immaginato a confronto con la città del divenire, in cui le situazioni cambiano e si evolvono.

Una simile città necessita dell'intuizione vivente dell'intelligenza sovrana²⁰⁰, e può essere governata nel modo migliore dall'uomo politico che valuti le leggi *metà phroneseos*, con intelligenza²⁰¹, che sappia prescrivere e cambiare le situazioni se la situazione è mutata, come il buono e accorto medico²⁰².

«Questa è dunque la funzione del reggitore-filosofo nella città del divenire: attuare il *metrion*, la giusta misura, l'equilibrio tra l'eccesso e il difetto, ma attuarla di volta in volta a seconda del *kairos*, la situazione. Che egli si serva di norme calate nello scritto, o governi e decida senza tali norme, non ha importanza: ciò che conta è la sua personale valutazione che scaturisce dalla sapienza»²⁰³. Nel *Politico* viene contemplata non solo la situazione ideale, in cui la città può ricorrere direttamente all'intelligenza filosofica, ma anche un *second best*, in cui la *polis* che non ha uno o un gruppo di filosofi a dirigerla dovrà attenersi strettamente alle leggi scritte e non cambiarle. «Ove non regna la *techne* o *episteme basiliké*, la “scienza dell'uomo regio”, le leggi che ne sono l'ombra, possono in qualche modo sostituirla»²⁰⁴.

Posticipando al prossimo paragrafo una trattazione sul tema della legge in Platone e al-Farabi, continuo in questo paragrafo a sviluppare l'argomento della guida della città ideale, mettendo in luce cosa si intenda per scienza regia nel *Politico*. Si tratta di una scienza “archittonica”, che non si limita a riflettere sulle pure idee, ma offre una sorta di direzione dei lavori cui devono

(532a-b). Si deve tuttavia supporre che essi ne possiedano una maggiore padronanza metodica e teorica, come viene richiesto da Glaucone (532d-e) e indicato, seppure in modo programmaticamente inadeguato da Socrate nella sua delineazione della *dynamis dialektike* (533a-534c; anche i filosofi <<spontanei>> ne dispongono cfr. VI, 511b, ma è da supporre in modo meno metodicamente articolato”. Ivi, p. 354-355.

²⁰⁰ *Politico*, 295b - d.

²⁰¹ Ivi, 296 d - e.

²⁰² Ivi, 295d- 296a.

²⁰³ M. Isnardi Parente, *Il pensiero politico di Platone*, cit., p.43.

²⁰⁴ Ivi, p.44.

attenersi coloro i quali operano nel concreto: « Infatti, quella che è davvero regia, non deve operare direttamente, ma comandare su quelli che hanno il potere di operare, in quanto sa quando è il momento opportuno e non opportuno per gli stati di iniziare e di portare avanti le operazioni più grandi; le altre tecniche, invece, devono seguire gli ordini»²⁰⁵.

Tale sapere è pertanto della scienza del dirigere, del far fare- rivolta ai coadiutori del governante come lo stratega, il giudice, l'oratore e il sacerdote-, e insieme quella dell'intrecciare, del legare insieme come in un tessuto i diversi caratteri posseduti dai cittadini, promuovendo a tal fine la condivisione delle opinioni su ciò che è ritenuto fondante e coesivo per la società, come l'esistenza e la fiducia negli dei, insieme a una serie di valori (come il coraggio e la temperanza) e scopi comuni (come la giustizia, l'armonia e la felicità per l'intera *polis*).

Nell'eventualità eccezionale in cui si presentassero uno o più uomini politici dotati del sapere regio, essi nel disegno platonico, potranno avvalersi di leggi scritte finché le ritengano valide, ma poiché la loro intelligenza resta primaria rispetto ad ogni forma scritta, potranno confutarne la validità ogni volta che sembri loro necessario.

La città descritta nelle *Leggi*, infine, non prevede esplicitamente l'opera del filosofo al governo, ma di magistrati che attraverso una legislazione ampia e articolata amministrano la vita della *polis*. Continua, tuttavia, a sussistere una continua opera di revisione che il *nous*, l'intelligenza degli uomini che costituiscono i consigli della città, esercita di volta in volta sulla legislazione.

«Il filosofo delle *Leggi* non è governante, è ordinatore; non però ordinatore di una immobile città ottimale quale quella della *Repubblica*, ma di una città di cui si può prevedere l'esistenza in modo empirico, che cambia e diviene, le cui leggi abbisognano di una revisione costante»²⁰⁶.

La guida del filosofo è presente sottotraccia nell'opera, questo infatti non ha funzioni direttive ma rappresenta il legislatore che opera nei consigli

²⁰⁵ *Politico*, 305d.

²⁰⁶ M. Isnardi Parente, *Il pensiero politico di Platone*, cit., p.47.

della città, e in special modo nel Consiglio notturno, organo al quale compete di difendere le leggi e sovrintendere ai costumi e alle credenze dei cittadini.

«Si tratta di una struttura capace di sapere ciò che avviene (di “vedere e sentire”²⁰⁷) e di conoscere profondamente l’ideale politico che è alla base di questo stato e delle sue leggi. Se i custodi non conoscono il fine, lo stato appare come un uomo privo di intelletto e costretto di procedere a tentoni»²⁰⁸.

Il vero politico che siede al Consiglio al fine di orientare, per quanto indirettamente, il governo della città, deve possedere profonde conoscenze scientifiche, teologiche e filosofiche, essere in ultima analisi un vero dialettico, capace di guardare con uno sguardo sinottico sia i molti sia l’uno. A questo consiglio è demandato il compito di supervisionare l’aspetto etico e religioso della città, e di combattere e bandire in particolare l’empietà, vietata drasticamente ai cittadini della colonia.

Nel tardo pensiero politico di Platone è riscontrabile un maggiore interesse per le tematiche religiose e per il ruolo della religione nella vita e nella solidità della *polis*. In particolare, se la religiosità di filosofi e magistrati, la parte più alta della città, dovrà essere volta alla contemplazione della perfezione dei cieli, manifestazione della presenza e dell’opera ordinatrice del *Nous*, al resto della città è richiesto un corretto comportamento ed una fedele adesione ai principi e riti della religiosità delfica, vista come strumentale alla promozione delle virtù e al mantenimento dell’unità e dell’armonia sociale.

V. 3. Il Al-Farabi: il re – filosofo – profeta – *imam*.

Nella *Città virtuosa* al-Farabi sostiene che il sistema politico ideale deve riproporre ordine e gerarchia all’interno della società attraverso la figura chiave del sovrano, guida e modello per i cittadini: «la relazione della Prima Causa [Dio] rispetto agli esseri viventi è analoga alla relazione del sovrano della città virtuosa rispetto agli altri cittadini. [...]Tutti gli esseri viventi

²⁰⁷ *Leggi*, 962b.

²⁰⁸ M. Migliori, *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*. Vol II, cit., p. 1130.

imitano la Causa Prima, ne seguono l'esempio e le tracce ognuno secondo le proprie possibilità; perseguono il fine della Causa Prima secondo un ordine gerarchizzato. Così è necessario che avvenga per la città virtuosa, i cui componenti devono compiere atti in modo gerarchico, che imitino il fine del governo del capo»²⁰⁹. Il fine cui si fa riferimento, come trattato precedentemente, si risolve nel raggiungimento della felicità terrena ed eterna, a cui è possibile pervenire sviluppando in massimo grado le proprie attitudini e facoltà, rispettando i rapporti di subordinazione e cooperazione vigenti nel cosmo e nella società.

Le caratteristiche che denotano la figura del governatore della "città eccellente"²¹⁰, in parte conformi a quelle del re-filosofo della *Repubblica*, suggeriscono impliciti ed espliciti riferimenti all'immagine di un *imam*, guida della comunità islamica, e di un profeta.

Il capo della città deve possedere in primo luogo un'abilità tale da non essere asservita a nessun'altra, in modo da ergersi legittimamente come sovrano in virtù della sua massima perfezione e superiorità rispetto al popolo.

Tale reggitore dovrà essere, prima di ogni altra istanza, sapiente e lo potrà diventare solo attraverso un lungo cammino di apprendistato e di messa in atto delle sue potenzialità intellettuali, fino a raggiungere l'unione con l'Intelletto Agente²¹¹.

«Egli è l'uomo in cui l'intelletto passivo si è perfezionato per mezzo di tutti gli intellegibili in modo da divenire intelligenza e intellegibile in atto, cosicché l'intellegibile in lui corrisponda a ciò che intellige. Perviene di conseguenza ad una certa intelligenza in atto, il cui grado è superiore a quello dell'intelletto passivo; un'intelligenza più compiuta e nettamente separata dalla materia, più prossima all'Agente e il cui nome è intelletto acquisito, intermediario tra l'intelletto attivo e quello Agente, senza che tra lui e l'Agente vi sia qualche essere di mezzo»²¹².

²⁰⁹ Al-Farabi, *La città virtuosa*, cap.27.

²¹⁰ Cfr M.Galston, *Politics and excellence*, cit., p.146.

²¹¹ Al-Farabi, *La città virtuosa*, cap.27.

²¹² *Ibidem*.

Le facoltà che vengono sviluppate in massimo grado da quest'uomo eccezionale sono quelle attinenti alla potenza razionale, ovvero la facoltà speculativa e deliberativa, e quella attinente alla potenza immaginativa.

«Grazie a ciò che emana sull'intelletto passivo, [tale uomo] diventa saggio, filosofo e perfettamente intelligente. Grazie a ciò che emana sulla potenza immaginativa, diviene profeta (*nabi*), preditore del futuro e annunciatore dei particolari avvenimenti del presente – e ciò grazie a un essere, l'Intelligenza Agente, nel quale si intelligence il divino»²¹³.

Una facoltà che il sovrano deve sviluppare, divenendo ancor più straordinario rispetto al resto della comunità, è quella immaginativa, che gli consente di ricevere la Rivelazione divina grazie alla mediazione dell'Intelletto Agente, indispensabile per poter comunicare col volgo, che non è in grado di comprendere le supreme verità filosofiche e divine. I profeti, per al-Farabi, sono abili trasmettitori in termini comprensibili delle allegorie della verità divina. «A ciò serve il Corano (e i testi sacri in genere): essi sono segni della

²¹³ Ibidem. – La dottrina dell'intelletto farabiana viene ben sintetizzata da Davidson: «Nella *Città virtuosa* e nel *Libro della scienza politica*, al-Farabi traccia una serie di emanazioni dalla Prima causa attraverso intelletti incorporei e sfere celesti, identificando l'intelletto attivo di cui parla Aristotele come l'ultimo della gerarchia dei dieci intelletti incorporei. L'intelletto attivo è intensamente impegnato nel mondo sublunare, sebbene questo impegno non copra tutta la gamma di funzioni che un sistema perfettamente simmetrico implicherebbe. Laddove ciascuno degli intelletti emana il corpo e l'anima della sua sfera, l'intelletto agente non emana né la materia né le forme del mondo sublunare. Sono i cieli a produrre la materia del mondo sublunare e a indurre le forze necessarie alla generazione di tutti gli esseri sublunari, incluso l'uomo. L'intelletto agente opera solo sull'intelletto umano e, allorché l'emanazione passa attraverso l'intelletto umano, sulla facoltà immaginativa.

L'intelletto umano si evolve attraverso tre stadi: il materiale o il passivo, che si caratterizza come una disposizione inerente all'uomo, l'attuale e l'acquisito. L'emanazione dell'intelletto agente, che è analoga alla luce del sole, rende capace l'intelletto materiale umano di cogliere i principi primi del pensiero, analogamente ai principi di parecchie scienze. L'uomo deve dunque sforzarsi di costruire un *corpus* di conoscenze intellettuali. Oltre a questo ruolo, l'agente ne svolge un altro, allorché l'uomo raggiunga lo stadio dell'intelletto acquisito. A questo punto, infatti, l'intelletto umano si separa dal corpo e dalle parti inferiori dell'anima e l'agente diviene la sua forma. L'intelletto acquisito umano entra in congiunzione con l'intelletto agente, pur senza identificarsi completamente con esso, e gode della felicità e dell'immortalità.

Infine, l'emanazione dell'intelletto agente che, passando attraverso l'intelletto umano, afferra la facoltà immaginativa, ispira i livelli della profezia. [...] Il livello più alto è riservato a quegli uomini che hanno raggiunto lo stadio dell'intelletto acquisito, e il cui intelletto è dunque congiunto con l'agente. Se un uomo in questo stadio possiede una facoltà immaginativa ricettiva, l'emanazione dell'intelletto agente [...] produce la conoscenza degli eventi futuri. Quando un filosofo-profeta possiede certe qualità di *leadership*, diventa anche un filosofo-re». H. Davidson, *Al-Farabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford University Press, New York e Oxford, 1992, pp.62-63.

misericordia di Dio che ha voluto parlare ai semplici mediante un linguaggio semplice»²¹⁴.

Per quanto concerne lo sviluppo della facoltà deliberativa del *rais*, al-Farabi sostiene che tale uomo, che si trova al limite più alto della perfezione umana e della felicità, conosce ogni azione idonea a procurare la felicità al popolo che governa ed è in grado di sollecitare lo stesso verso tale traguardo grazie alle sue eccezionali doti comunicative.

In continuità con quanto sostenuto da Platone, i compiti di chi sta a capo del governo virtuoso sono quelli di organizzare l'educazione dei cittadini, assegnare loro dei compiti precisi, dare loro delle leggi²¹⁵ e cercare di portare ciascuno al raggiungimento del proprio grado di perfezione. Il complesso ruolo del sovrano di al-Farabi, però, non si esaurisce in tali uffici, poiché la sua funzione non è inserita all'interno di un paradigma esclusivamente umano e mondano. Il re della città ideale è filosofo, profeta e *imam*, capace di interpretare le Sacre Scritture e chiamato a guidare il suo popolo verso una condotta virtuosa, conforme allo stile di vita del buon musulmano.

Alla luce di un breve confronto tra la guida della *kallipolis* descritta nella *Repubblica* e il capo della *Città virtuosa*, è possibile notare che, per entrambi gli autori, le figure ritenute ideali per il governo sono espressione di un fecondo rapporto tra virtù deliberative e teoretiche. Se nel disegno platonico il filosofo, conoscitore della dialettica e delle idee, può promuovere il bene per la *polis* sulla base della conoscenza di valori oggettivi, nell'opera di al-Farabi, l'uomo illuminato dall'Intelletto Agente, che si trova al limite più alto della felicità, ha la capacità pratica di guidare l'intera città verso il bene, che coincide con un'armonica convivenza tra fedeli, che condividono un credo e una morale.

Al-Farabi contempla l'ipotesi che un uomo in cui convergano tante eccelse qualità potrebbe non presentarsi, e nel capitolo 28 dell'opera analizzata, dopo aver enumerato le dodici qualità che il sovrano perfetto dovrebbe

²¹⁴ Cfr. Introduzione di M. Campanini in *Al-Farabi, La città virtuosa*, cit., p.36.

²¹⁵ Il re non deve inventare nuove leggi, ma essere custode della shari'a ed "essere abile nel dedurre precetti della legislazione che non sono stati tramandati dagli antichi, conformandosi, nelle sue deduzioni a quanto stabilito dai primi imam". Al-Farabi, *La città virtuosa*, cap. 27.

possedere, riprese in larga parte dal libro VI della *Repubblica*, -tra cui forza fisica, acuta intelligenza e abilità comunicative e persuasive, amore per la conoscenza, la verità e la giustizia, coraggio e assenza di debolezza e timore che portano a decidere ciò che è ritenuto indispensabile fare con energia e sicurezza-, afferma che sarà sufficiente che il reggitore ideale possieda almeno sei virtù: l'essere sapiente; l'essere dotto custode delle leggi codificate dai precedenti capi della città; l'essere abile nel dedurre i precetti della legislazione che non sono stati tramandati dalla tradizione; disporre di acuta capacità riflessiva ed argomentativa; essere efficace nell'eloquenza in modo da indurre all'obbedienza; padroneggiare l'arte militare.

Se ancora queste sei doti non saranno presenti in un solo uomo, ma saranno ripartite in un gruppo, questi uomini potranno governare in modo virtuoso la città, «ma se la sapienza non facesse parte dell'arte del governare, pur conservandosi le altre qualità,[...] la città andrebbe incontro alla distruzione; e se non si trovasse qualcuno disposto ad insegnare al re la sapienza, non tarderebbe molto ad andare in rovina»²¹⁶.

In altri testi il filosofo arabo affronta il tema del capo della città ideale. In particolare, assumendo una posizione più laica rispetto alla *Città virtuosa*, nel *Conseguimento della felicità* il reggitore dello stato è definito al contempo: filosofo (eccellente nella speculazione e nella teoresi), legislatore (che padroneggia gli intellegibili pratici veicolandoli nell'amministrazione della città), *imam* (guida per la comunità poiché il suo esempio è ben accolto), ma non viene menzionata la sua capacità profetica.

Negli *Aforismi dell'uomo di stato*, inoltre, al-Farabi indica quattro tipi di governi virtuosi, ordinati gerarchicamente: il migliore è quello del sovrano (che corrisponde al filosofo, re ed *imam* della *Città virtuosa*) in cui convergono tutte le virtù; il secondo è quello al cui vertice si trovano un ristretto gruppo di virtuosi, aventi ognuno alcune delle qualità e delle funzioni del sovrano ideale; il terzo è quello del monarca che governa sulla base della legge ed applica le norme giuridiche rivelate; l'ultimo è quello basato sempre sulla legge, ma

²¹⁶ Al-Farabi, *La città virtuosa*, cap.28.

gestito da un'assemblea a cui spettano le funzioni del monarca di cui si è trattato nel caso precedente²¹⁷.

Seguendo l'interpretazione di M. Campanini, leggendo in un'ottica islamica tale gerarchia dei governi, il primo sarebbe quello del filosofo-*imam*, che eccelle per le proprie doti speculative ed è in grado di comprendere e guidare verso la virtù ed il bene il popolo, il secondo rappresenterebbe quello dei profeti, che colgono la rivelazione grazie alla loro facoltà immaginativa e la trasmettono in modo persuasivo, il terzo sarebbe invece quello degli *ulama*, giurisperiti dotti in scienze religiose, che ricevono l'eredità dei profeti, e l'ultimo sarebbe infine il governo secolare dei sovrani che reggono lo stato facendo riferimento alle leggi consuetudinarie²¹⁸.

Tra le interpretazioni più significative della guida politica farabiana ritengo interessante prendere in considerazione l'analisi della Galston, alla luce delle alternative proposte da Walzer e Campanini.

La prima sulla base di un'attenta lettura degli scritti del filosofo affronta una questione nodale: è necessario, affinché si realizzi una città o uno stato eccellente, che i filosofi si trovino al governo, o almeno che ne condividano la reggenza?

Da tale questione, inoltre, la studiosa ne fa derivare un'altra subalterna: le conoscenze filosofiche di ambito logico, fisico, metafisico o politico danno origine alle intuizioni pratiche dalle quali dipende la politica, o è possibile che tali intuizioni nascano in assenza della filosofia?²¹⁹

Sebbene in diverse opere, al-Farabi sostenga l'indivisibilità di filosofia e politica, in certi passaggi di alcuni testi indicati dalla Galston si evince che la filosofia non rappresenta, sempre e comunque, una disciplina necessaria al governo delle città virtuose, e che queste ultime possono esistere sulla base di un'eccellente prassi politica, indipendente dal piano teoretico della comprensione filosofica²²⁰.

²¹⁷ Cfr. *Aforismi dell'uomo di stato*, aforisma 58.

²¹⁸ Cfr. M. Campanini, *Introduzione a Scritti politici di al-Farabi*, cit., p.31.

²¹⁹ Cfr. M. Galston, *Politics and excellence. The political philosophy of Alfarabi*, cit., 95.

²²⁰ Ivi, p.143.

In particolare, nel *Conseguimento della felicità*, nella *Città virtuosa* e in alcuni passi degli *Aforismi dell'uomo di stato*²²¹ viene sostenuta la tesi generale dell'indivisibilità della filosofia dall'eccellenza deliberativa di ambito politico, partendo dalla premessa generale che le azioni giuste si basano sulla conoscenza teoretica e dalla tesi per cui nel sovrano ideale debbano convergere eccellenti virtù pratiche e teoretiche.

Nell'aforisma 5 viene, invece, sostenuto che per il politico ed il re che curano le anime è necessario sapere cos'è l'anima, i vizi e le virtù umane, in misura limitata e sufficiente al proprio compito. La conoscenza dell'uomo di stato risulta, pertanto, estremamente parziale rispetto a quella del filosofo e confinata agli aspetti che riguardano il raggiungimento degli obiettivi pratici di governo²²².

In linea con questa rivalutazione delle conoscenze del sovrano è legittimo tenere in considerazione la distinzione posta da al-Farabi nel *Libro della religione* tra due forme di scienza politica, l'una puramente teoretica, che è parte della filosofia, l'altra intesa come un sapere pratico, che da un lato accoglie alcuni contenuti della scienza politica teoretica, e dall'altra si fonda per molte delle sue premesse sull'esperienza e le osservazioni empiriche.

Nel capitolo quattordicesimo dell'opera al-Farabi scrive che esistono due tipi di governo virtuoso, quello fondativo e quello che gli succede. Se il primo è quello che stabilisce prioritariamente nelle città modi di vita ed abiti virtuosi che non erano mai esistiti, e la reggenza è nelle mani del governante virtuoso, il secondo tipo di governo che segue le tracce e il modello del governo fondativo è il governo secondo la legge (*al sunna*), che «non ha bisogno per natura della filosofia»²²³.

La professione regale fondativa, paragonata alla professione del medico, può poggiare, dunque, sia sulla scienza politica che è parte della filosofia, sia su un sapere pratico basato sull'osservazione e sull'esperienza²²⁴.

²²¹ Cfr. *Aforismi dell'uomo di stato*, aforisma 94, 95 e 96.

²²² Cfr. M. Galston, *Politics and excellence. The political philosophy of Alfarabi*, cit., p.102.

²²³ *Libro della religione*, capitolo diciottesimo.

²²⁴ Ivi, capitolo quattordicesimo/B.

L'apparente contraddizione riscontrabile nella posizione di al-Farabi che nella *Città virtuosa* ritiene imprescindibile l'essere filosofo del *rais* ideale, e che in questa parte del testo sembra contemplare una possibile alternativa, porta Galston a sviluppare due linee di ricerca, la prima è volta a comprendere in che modo nella speculazione del filosofo la ragione teoretica possa informare quella pratica, fino a condurre il sovrano a governare in modo eccellente; la seconda riguarda l'analisi delle specifiche attività che al-Farabi attribuisce al governante eccellente e delle conoscenze di cui lo stesso ha bisogno per rispondere adeguatamente a tali funzioni.

Dai risultati di tale analisi, emerge che, sebbene la tesi dominante in al-Farabi sia quella di una necessaria integrazione di doti intellettuali e pratiche nel sovrano -tenuto a istituire nella società unità, ordine e gerarchia, similmente al reggitore dell'universo, a fondare una nuova costituzione e a fissare le linee guida dei principi di convivenza sociale sulla cui base si fonderanno le future legislazioni-, in alcuni passi degli *Aforismi* e del *Libro della religione* viene contemplata l'ipotesi che la virtù morale, indipendentemente dalla conoscenza teoretica, sia in grado di rendere eccellente la deliberazione del sovrano. L'autore lascia tuttavia poco chiaro come tale virtù possa rendere intellegibili i fini perseguiti dal *rais* in modo indipendente dal piano conoscitivo della ragione teoretica. A far luce sul tema è però il tema della Rivelazione divina.

Negli *Aforismi* viene sostenuto che la determinazione pratica viene causata dalla Rivelazione, attraverso la comprensione teoretica del messaggio divino.

Nel *Libro della religione* vengono distinti due tipi di Rivelazione: una che si rivolge alla facoltà razionale e che porta a determinate decisioni pratiche; l'altra che riguarda senza mediazione le stesse deliberazioni.

La posizione di al-Farabi circa il profilo del governante in grado di amministrare le città in modo virtuoso, resta pertanto enigmatica e contraddittoria alla luce della centralità data al fenomeno misterioso della Rivelazione, dal quale deriverebbero diversi modi di operare della ragione pratica²²⁵.

²²⁵ Cfr. M. Galston, *Politics and excellence. The political philosophy of Alfarabi*, cit., p.126-127.

Campanini - che resta scettico nei confronti della la tesi esposta da Galston per cui in certi contesti i capi supremi possono fare a meno della filosofia- accoglie da tale disamina la presenza di un'ambiguità di fondo nei testi farabiani che consente di non inquadrali entro un orizzonte esclusivamente platonico e confinato alla *Repubblica*. Pertanto egli supera la tesi di Walzer, e interpreta la teoria del capo ideale attraverso la lente della cultura islamica, ed in particolare della dottrina dell'*imamato*.

Secondo la ricostruzione di Campanini, il capo della società perfetta è per al-Farabi *imam*-profeta e re in cui si attualizzano in massimo grado le capacità pratiche e intellettive. Le caratteristiche fondamentali di questo governante virtuoso consistono:

- nella capacità di strutturare e organizzare la città, simile a Dio nell'opera costruttiva e organizzativa del cosmo;
- nell'essere, esattamente come Dio, intelletto, intelligenza ed intellegibile;
- nell'essere un profeta che riceve la sua illuminazione dall'intelletto agente, ed *imam*, in quanto esegeta dei profeti, interprete esoterico della Legge e capo politico della comunità;
- infine nel comporre insieme agli *imam* che lo hanno preceduto un'unica anima²²⁶. «I re della Città virtuosa che si susseguono l'un l'altro in tempi diversi, sono come un'anima sola²²⁷, quasi fossero un solo re che rimane tutta la durata del tempo. Se accadesse che si incontrassero tutti in un medesimo tempo, o in un'unica città costituirebbero un unico re, e la loro anima sarebbe un'unica anima»²²⁸.

²²⁶ Cfr. M. Campanini, Introduzione a *Scritti politici di al-Farabi*, cit., pp.38-39.

²²⁷ Come nota Walzer è possibile riscontrare in questa tesi un eco di dottrine ismaelite. «<Tutti i dodici imam della sciaa duodecimana sono considerati essere una sola luce, una sola essenza suddivisa poi in dodici persone differenti>>. Walzer, *Alfari on the perfect state*, cit, p.462.

²²⁸ *Città virtuosa*, cap. XXIX.

V.4 LA LEGGE: RAGIONE, PERSUASIONE E RELIGIONE.

Un tema centrale nel pensiero politico dei due filosofi presi in esame è quello del ruolo della legge nella costituzione della città ideale. Il ricorso alla legge si pone come necessario nella formulazione di un progetto politico perché risponde alla necessità di gestire e regolare la vita della comunità, che è possibile governare attraverso una legislazione che al contempo persuade, educa e salda il corpo civico in un'unità coesa e virtuosa.

Entrambi gli autori legano il tema della legge alla fede della comunità in una divinità, garante della giustizia, della bontà e dell'opportunità del sistema legislativo proposto. Tuttavia, se tale legame tra leggi e rispetto delle divinità e delle pratiche culturali viene posto da Platone soprattutto nelle *Leggi*, per al-Farabi l'elemento teologico e religioso resta una costante dei suoi scritti di carattere politico. Il filosofo arabo disegna infatti una società ideale partendo dal presupposto della Rivelazione divina e di una religione condivisa dal popolo che unisce lo stesso in una condivisione di rette opinioni e comportamenti virtuosi.

V. 4. I Platone: *nomos* e *nous*.

Nella *Repubblica* la ricerca delle condizioni di possibilità della fondazione di una nuova *polis* portano Socrate a sottolineare la necessaria azione di tutela svolta dai *phylakes*, i guardiani delle leggi, tenuti a sorvegliare sull'assoluto rispetto delle norme stabilite dai filosofi alla guida della *kallipolis*.

Nell'opera emerge quanto sia importante legiferare nei diversi campi sia della dimensione pubblica che privata per istituire ordine e armonia entro la comunità e mantenere fede a quanto stabilito secondo principi di pura ragione.

Un compito fondamentale per i custodi è quello di difendere fermamente le leggi sulla *paideia*. Una buona e rinnovata educazione, fornendo agli uomini il senso della misura, avrebbe consentito, secondo il filosofo, di orientarsi al meglio nei diversi ambiti, compresi quelli della comunanza delle donne, del matrimonio e della procreazione, questioni centrali da riesaminare con accortezza e su cui legiferare secondo il principio del “tenere in comune le cose degli amici”²²⁹.

E’ necessaria la massima sorveglianza da parte dei custodi sull’immutabilità della *paideia* poiché ogni variazione introdotta nel sistema educativo equivale ad un tentativo di sovvertire la costituzione politica.

Platone nella *Repubblica* si sofferma in particolar modo sul divieto di alterare i canoni musicali, a cui riconosce la capacità di plasmare l’anima fin dalla giovinezza.

Egli propone un ritorno alla fissità dei generi che vigeva fino al termine delle guerre persiane, in base alla quale ciascuna festività era contrassegnata da uno specifico tipo di canto, con l’intento di contrastare gli usi della democrazia ateniese, caratterizzati da un eccesso di libertà, presente nell’assoluta arbitrarietà di autori ed esecutori, responsabili dell’abbruttimento morale del pubblico, indisciplinato e voglioso di novità sottoposto unicamente alle sollecitazioni del piacere²³⁰.

Platone considera importanti anche la fissazione e il mantenimento di alcune norme eugenetiche, scandalose per la sensibilità del lettore moderno, ma il cui interesse non rappresenta un *unicum* nella letteratura politica del tempo²³¹. «Occorre che i migliori si uniscano con le migliori il più spesso possibile, e il contrario quelli e quelle dappoco; e bisogna allevare la prole dei

²²⁹ Ivi IV, 423e-424a.

²³⁰ Cfr. S. Gastaldi, *Nomos e legislazione, polis* in AA. VV. *Platone. La Repubblica*, a cura di Mario Vegetti, cit., vol. III, p. 162.

²³¹ Ad esempio, Senofonte nella *Costituzione di Sparta* sostiene la necessità che le madri pratichino gli sport, che vada regolata la frequenza dei rapporti coniugali, e che sia vigente l’obbligo di celebrare i matrimoni nell’età del pieno vigore fisico. Seppure in continuità con lo stesso interesse eugenetico, rispetto a queste misure selettive la posizione platonica risulta sicuramente la più estrema poiché interviene a monte della formazione della coppia riproduttiva, non a valle come accadeva nelle istituzioni lacedemoni. Cfr. M. Vegetti, *La <<razza pura>>*, in AA. VV. *Platone. La Repubblica*, a cura di Mario Vegetti, cit., vol. IV, p. 296.

primi non quella degli altri, se il gregge deve essere della qualità più elevata [...]»²³².

Sempre in funzione del mantenimento della massima coesione e armonia nella *kallipolis*, il filosofo indica come necessaria la prescrizione di altre norme sulla condivisione delle abitazioni da parte della classe dei guardiani, sull'abolizione della proprietà privata e dello spazio relazionale dell'*oikos*, quale luogo della famiglia e dei legami affettivi privati.

Nel progetto disegnato nella *Repubblica* occorre infine legiferare in merito ai gradi dell'educazione del filosofo: il reggitore della città dovrà passare dallo studio della matematica (propedeutica alla conoscenza di ciò che è l'essere intellegibile al di là di ogni divenire) a quello della filosofia che culmina nella dialettica.

Per quanto concerne le norme relative al sacro, viene ribadito il tradizionale patrocinio dell'Apollone delfico²³³, ma manca un'esplicita trattazione su questi *nomoi*, che è presente invece nelle *Leggi*, in cui viene descritto in modo esteso ogni aspetto della vita religiosa della città.

Nella *Repubblica* Platone stabilisce una netta distinzione tra la laicità della fondazione politica e la dimensione religiosa, che viene delegata ad un'autorità estranea alla *polis*.

Alla luce della proposta legislativa presentata nel testo e della tensione fortemente ideale che pervade l'opera è opportuno chiedersi che cosa Platone intendesse veramente quando si riferiva alle leggi e al legiferare nel corso della *Repubblica*.

Condividendo la risposta data a tale interrogativo da Isnardi Parente, ritengo che sia legittimo non intendere il termine legislazione nel comune senso giuridico-politico e ritenere che il filosofo lo abbia utilizzato in senso trasposto. «Egli si riferisce ad una fondazione di norme che oltrepassano il livello della città comune e della comune convivenza: sono norme del tutto eccezionali; sono anche norme definitive; non possono essere soggette al

²³² *Repubblica*, V, 459d-e.

²³³ Cfr. *Repubblica*, IV, 427b.

cambiamento, perché la città che Socrate progetta è al di fuori del divenire e quindi anche di ogni possibile cambiamento»²³⁴.

L'idea platonica che emerge dal dialogo è che ogni cambiamento implica la rottura di un organismo perfettamente congegnato, l'introduzione di un elemento di disordine, e quindi un inizio di degenerazione e corruzione²³⁵.

Nel *Politico* il tema della legge riveste una nuova centralità. Le varie forme di costituzioni vengono classificate seguendo prima un criterio quantitativo (secondo il numero dei governanti: il regno di uno, di pochi e dei molti) e poi secondo uno qualitativo: il rispetto o meno delle leggi entro ogni tipo di costituzione.

Vengono pertanto ammessi come validi una pluralità di regimi basati sull'osservanza delle leggi, sulla base della sfiducia verso una reale instaurazione del governo dei filosofi.

Se quest'ultima situazione eccezionale si affermasse, il vero politico, re e filosofo, sarebbe autorizzato per il bene della *polis* a sostituire tali regimi alternativi e a modificare le leggi secondo la sua ragione superiore. Dove non regna la scienza dell'uomo regio, però, è opportuno che vengano rispettate le leggi, intese come *mimema*, imitazione della decisione intelligente che l'ha determinata.

Non tutte le leggi, tuttavia, hanno uguale valore. Nel *Politico* vengono prese in analisi due tipi di leggi: quelle "usuali" e quelle "imitative"²³⁶. Le prime, decise in assemblea, non sottoponibili a verifica, casuali e disorganiche, sono imposte contro la scienza, e volute da cittadini che si appellano alla decisione della maggioranza temendo il parere degli esperti. Rispetto a questo tipo di norme, definite autoritarie, ignoranti e contrarie ad ogni

²³⁴ M. Isnardi Parente, *Il pensiero politico di Platone*, cit., p.27.

²³⁵ K. Popper, in merito a ciò, accusa Platone di essere un sostenitore di una sorta di "storicismo alla rovescia", e cioè di una interpretazione della successione storica degli eventi in senso degenerativo anziché progressivo, come avviene nello storicismo moderno. Cfr. K. Popper, *The Open Society*, cit., p. 468. M. Isnardi Parente ritiene invece che tale giudizio sottovaluti fortemente l'elemento della finzione e della simbologia creativa del pensiero platonico, che dovrebbe essere più attentamente letto e interpretato anche alla luce del messaggio presente nel *Politico* e nelle *Leggi*, in cui è meno allegorica e simbolica la scrittura del filosofo e la sua trattazione politica, centrata sul mondo del divenire e sul tempo storico. Cfr. M. Isnardi Parente, *Il pensiero politico di Platone*, cit., p.28 e nota 39.

²³⁶ Cfr. M. Migliori, *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, cit., vol.II, pp.1079-1080.

miglioramento²³⁷, le leggi “imitative” sono caratterizzate da una certa stabilità per essere proposte da saggi, che si propongono di imitare la norma scientifica e che le hanno meditate, controllate e sottoposte al giudizio del popolo.

«Queste leggi, scritte da uomini sapienti, per quanto è umanamente possibile, saranno nei propri singoli comparti, imitazione della verità»²³⁸.

Il rispetto delle leggi non implica, però, l'impossibilità della modificabilità e della migliorabilità delle stesse. Come nota Migliori²³⁹, fin dal *Critone*, uno dei primi dialoghi di Platone, le stesse Leggi rimproverano a Socrate di non averle mai modificate, cosa auspicabile in quanto esse stesse riconoscono che potrebbero non svolgere al meglio il proprio ruolo²⁴⁰.

Tale concezione ritorna nel *Politico*: dopo aver detto che il politico impone una legge come una regola generica, valida per la maggior parte dei casi, lo Straniero di Elea paragona l'agire del politico alla responsabilità del medico che, al momento di partire per un viaggio, prescrive una ricetta; ma che se torna prima del previsto, deve poter correggere le sue indicazioni, mostrando di rispettare la scienza più della sua prescrizione precedente²⁴¹.

Da questo discorso deriva che il vero politico, dotato di un sapere adeguato, può e deve migliorare le norme, ma in mancanza di tale eccezionale uomo di governo, le buone leggi imitative del *nous*, vanno rispettate, nonostante i loro limiti costitutivi.

Nell'opera è possibile notare, inoltre, uno spostamento dello sguardo platonico, non più rivolto al mondo ideale, perfetto ed eterno della *Repubblica*, ma che ha come nuovo orizzonte il tempo storico, segnato dal divenire e dal mutamento. Entro questo nuovo orizzonte il significato assunto dal *nomos* cambia: non più legge eccezionale tenuta a fondare una società modello, ma legge nel senso corrente del termine, di una normativa empirica che deve reggere la città ad imitazione dell'intelligenza filosofica.

Alla luce di questa nuova concezione, confermata da Platone anche nelle *Leggi*, il filosofo gioca più volte nel testo con la somiglianza fra *nomos* e

²³⁷ *Politico*, 294b-c.

²³⁸ *Ivi*, 300c.

²³⁹ Cfr. M. Migliori, *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, cit., vol.II, p.1081.

²⁴⁰ *Critone*, 507e.

²⁴¹ *Politico*, 295e- 296a.

nous: il *nomos*, la legge deve essere *nous*, intelligenza, in quanto immagine codificata e fissata di questa²⁴².

In quest'ultima opera il significato del *nomos* resta ambivalente: da un lato viene confermato il suo limite dato dalla genericità che ogni legge ha rispetto alla molteplicità dei casi particolari che disciplina; dall'altro viene ribadita la sua validità e la necessità del suo assoluto rispetto anche attraverso la riconduzione di ogni *nomos* al volere delle divinità, garanti della giustizia nella *polis*.

Insieme al principio della necessaria tutela e conservazione delle leggi viene confermata, come nel *Politico*, la possibilità della loro modificabilità e migliorabilità, e indicato nel Consiglio notturno l'organo predisposto a tale supervisione del *nomos*.

Tale organismo composto da trenta saggi è innanzitutto consapevole del *telos* cui la legislazione deve tendere, ovvero la promozione della virtù entro il corpo civico.

Le funzioni della legge, infatti, sono principalmente due: una funzione prescrittiva tesa all'educazione e al miglioramento dei cittadini, cui segue una funzione correttiva, che diviene attuale nel momento punitivo²⁴³.

«Nessuna pena inflitta secondo la legge ha per fine un male, ma si propone una di queste due cose: rendere migliore o almeno meno malvagio colui che subisce la pena»²⁴⁴.

Attraverso la legge Platone intende perseguire lo scopo della «domesticazione del riottoso animale umano»²⁴⁵.

Le leggi surrogavano come strumento di controllo e di ordinamento della vita pubblica e privata, il ruolo che nel progetto della *Repubblica* era spettato all'educazione.

L'uomo concepito come intrinsecamente ribelle, doveva venire sottoposto da parte della ragione che si rende intellegibile e oggettiva nella

²⁴² *Leggi*, II, 647b; V, 717e.

²⁴³ Cfr. M. Migliori, *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, cit., vol. II, pp. 1093-1096.

²⁴⁴ *Leggi*, IX 854d-e.

²⁴⁵ *Leggi*, II, 653e.

legge, ad un processo di domesticazione che si estende alla vita intera²⁴⁶. Questo processo prendeva la forma di un condizionamento permanente volto a mettere sotto controllo le pulsioni del piacere, che iniziava dalla fase prenatale²⁴⁷ e terminava con la vecchiaia.

Un ruolo decisivo in questo lavoro di condizionamento spetta ai proemi anteposti alle singole leggi, che devono convincere i cittadini alla necessità di adeguarvisi.

«La voce della ragione-legge risuonerà tanto nei canti delle cerimonie religiose quanto negli ammonimenti del legislatore, in incessanti *performances* di condizionamento e di auto condizionamento che costituivano altrettante formule quasi magiche di incantamento collettivo»²⁴⁸.

«Tutti, adulti e bambini, liberi e schiavi, uomini e donne, insomma tutta la città nel suo insieme non deve mai cessare di incantare se stessa»²⁴⁹.

In particolare, attraverso i proemi i legislatori cercano di persuadere i cittadini della necessità di rispettare le leggi, che rappresentano la trasposizione sul piano umano dell'ordine e della volontà divina, e che introducono l'idea di

²⁴⁶ Cfr. M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, cit., pp.239- 240.

²⁴⁷ Secondo Platone la difformità dei comportamenti individuali, <<i> molti piccoli fatti invisibili a tutti<>> che si celano nella casa, <<potrebbero rendere i costumi dei cittadini multiformi e dissimili tra loro>> (*Leggi* VII, 788 a-b): è questo il male per la città che aveva risolto nella *Repubblica* eliminando lo spazio privato dell'*oikos*, e affidando la cura della crescita e della formazione del cittadino alla città rifondata. Nelle *Leggi*, entro un progetto politico meno utopico e radicale, viene riconosciuto alla famiglia un margine di autonomia e di autoregolamentazione. Ciò non lede tuttavia il dovere della città di sorvegliare se e come la formazione del cittadino si compia alla luce del primato della virtù. Il filosofo intende arginare i rischi di una vita privata vissuta in modo contrario o indifferente al fine del bene pubblico, ed è con tale scopo che propone di regolare la procreazione, la nascita e il primo allevamento dei bambini, se non con delle vere e proprie norme, ma con dei <<consigli autorevoli>> che troverà ascolto nei capi famiglia.

È interessante sottolineare che nelle *Leggi* l'attenzione per la formazione del cittadino che parte della vita prenatale porta il filosofo a suggerire diversi accorgimenti: che la donna incinta si sottoponga all'attività fisica, essendo il moto e il vigore materno garanzia di forza e bellezza per la prole, secondo un *topos* presente nella letteratura filo-laonica; che la madre culli e canti ninnananne al bambino per placarne il pianto, espressione dello sconvolgimento dell'anima turbata dalle paure e dai terrori che emergono da una psiche oscura e profonda.

<<Canto e danza cominciano ad emergere, fin dai primi giorni di vita, come modalità educative fondamentali, aggregando in unità inscindibile *psiche* e *soma*, essi attuano la loro potenza incantatrice. [...] il neonato come il folle è insensibile al *logos*, ma disponibile all'incantamento della danza e del canto, che placano in entrambi un'identica patologia, quelle crisi di pianto, quelle palpitazioni che denunciano l'oscurità della loro psiche, le paure e i terrori che la abitano>>. S. Gastaldi, *Educazione e consenso nelle <<Leggi>> di Platone*, in *Rivista di storia della filosofia*, n.s. 29, 1984, p. 439.

²⁴⁸ M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, cit., p.241.

²⁴⁹ *Leggi*, II, 665c.

una sanzione divina e non meramente umana a cui andranno in contro gli eventuali trasgressori.

Il legislatore si pone come mediatore e interprete di un ordine divino che viene iscritto nelle vite dei cittadini mediante il *nomos*, la cui attendibilità si basa su tre certezze: l'esistenza degli dei; la loro cura provvidenziale del mondo e la loro incorruttibilità mediante riti e sacrifici. Da tale impostazione deriva che il reato più grave che possa essere commesso sia quello di empietà, poiché mina le fondamenta dell'ordine costituito sulle leggi.

La presenza dei proemi, volti a persuadere e creare consenso sulle norme imposte, porta inoltre il lettore a riflettere sul mutato giudizio di Platone circa l'arte retorica, oggetto di aspra critica nel *Gorgia*. Nelle *Leggi* la retorica viene recuperata, ma ad un livello superiore che pone al centro il tema della *psychagogia*, l'arte di guidare l'anima con le parole. Tale azione di condizionamento non viene svolta da un retore che invita a compiere azioni nell'immediato, in assenza di una consapevolezza sui fini perseguiti e di una conoscenza del bene comune, ma di un buon legislatore, che come un medico cura uomini liberi e non impone a schiavi prescrizioni forzanti.

«Quel *dogma ptoleos*, quell'opinione della città che è la legge, deve essere generata da una convinzione saggia espressa in un discorso che persuada»²⁵⁰.

V. 4. II Al-Farabi: la legge tra tradizionalismo e razionalismo, religione e filosofia.

Il significato del riferimento alla legge nella filosofia farabiana può essere compreso in modo più compiuto facendo luce sul suo contesto di appartenenza, ovvero inserendolo nella diatriba aperta tra tradizionalisti e razionalisti, interna al pensiero medievale musulmano.

Secondo l'interpretazione dei tradizionalisti i giudizi legali devono basarsi esclusivamente sulle legge religiosa, e, se strettamente necessario,

²⁵⁰ M. Isnardi Parente, *Il pensiero politico di Platone*, cit., p.48.

devono essere derivati da questa per analogia, sulla base della convinzione che solo la Rivelazione rappresenta una fonte di conoscenza certa su ciò che è giusto e obbligatorio. I razionalisti, all'opposto, ritengono che gli uomini sono in grado di pervenire ad una simile conoscenza per mezzo dell'autonoma speculazione.

Entro la schiera dei razionalisti è inoltre possibile distinguere due fazioni: l'una, estremista, che ritiene il ragionamento indipendente l'unica condizione per sapere ciò che è giusto, e l'altra, più moderata, che ritiene il ragionamento indipendente indispensabile in alcuni casi e le Scritture indispensabili in altri, di modo che non vi sia incompatibilità tra di loro.

È indicativo che i tradizionalisti si siano scagliati con maggiore veemenza contro quest'ultima posizione rispetto alla tesi estremista, apparendo loro più insidioso non porre un'opportuna demarcazione tra i due diversi tipi di approccio alla verità, finendo per mascherare la fede con la ragione²⁵¹.

Uno studio interessante che analizza le argomentazioni addotte dalle rispettive posizioni rispetto al tema dell'interpretazione della *shari'a* e delle possibilità per la ragione di valutare le situazioni e le azioni in modo etico, ovvero in termini di bene e male, è quello svolto da Hourani²⁵².

Lo storico parte dal Corano per analizzare la diatriba intorno al "volontarismo etico", ovvero la tesi sostenuta dai tradizionalisti per cui le norme morali sono soltanto le regole comandate o proibite da Dio.

Secondo Hourani, da alcuni versetti del libro sacro è possibile dedurre che – sebbene venga enfatizzata la dipendenza degli esseri umani dalla guida divina, a sua volta incarnata nelle autorità religiose – la ragione dell'uomo goda di un'ottima considerazione. Essa infatti, per quanto insufficiente ai fini della salvezza eterna, consente di interpretare in modo consapevole i segni di Dio e di sapere come comportarsi rettamente sulla base di alcuni principi morali, anche in mancanza di un pronunciamento divino chiaro ed esaustivo.

Tra i più fermi sostenitori della posizione tradizionalista, Hourani menziona al-Ghazali, intransigente tanto nel sostenere la necessità di obbedire

²⁵¹ Cfr. O. Leaman, *La filosofia islamica medievale*, cit., pp.185-186.

²⁵² Cfr. G. Hourani, *Ethical Presuppositions of the Qur'an*, in *Muslim World*, LXX, I, 1980, pp.1-28.

ai comandi divini quale base di comportamenti moralmente validi, quanto nel ritenere oltraggioso e sacrilego sia difendere la legge divina in termini di spiegazione non religiosa, sia sfidarla e criticarla sulla base di una perniciosa autonomia della ragione²⁵³.

Tuttavia, se la guida della ragione non rappresenta una via sicura per la comprensione di come gli uomini possano sviluppare un'appropriate conoscenza etica e religiosa, ciò non significa che essa sia priva d'importanza, in quanto per al-Ghazali essa costituisce pur sempre uno strumento necessario per conoscere il mondo fisico della natura.

A superare tale demarcazione sono invece i mutaziliti, secondo i quali la ragione, nel valutare il valore morale di un'azione, possiede la stessa forza che dimostra nell'esame accurato delle caratteristiche degli esseri naturali, a prescindere da ogni guida umana o divina²⁵⁴.

Secondo la concezione di questi ultimi si può tracciare una distinzione tra gli obblighi che sono noti e motivati esclusivamente per mezzo della ragione, e quelli che lo sono per mezzo della Rivelazione: «Le norme stabilite dalla ragione sono universali, mentre quelle rivelate sono particolari ed esplicitano in dettaglio come dobbiamo agire se vogliamo meritarcì la ricompensa suprema. Per mezzo dell'intelligenza, possiamo sapere grosso modo la direzione verso cui indirizzare la nostra attività morale, ma le regole più dettagliate e specifiche fornite dalla rivelazione completano il quadro, fornendoci un pratico *vademecum* del corretto agire quotidiano inquadrato in uno schema di norme razionali più generali»²⁵⁵.

La concezione della legge in al-Farabi è frutto di una temperie culturale segnata dal dibattito tra tradizionalisti e razionalisti sul valore e significato della legge religiosa, animato anche da ciò che costituì una vera sfida per il medioevo musulmano: l'incontro con la filosofia antica, che suggeriva l'esistenza di una legge umana, espressione di una costruzione razionale di un progetto di convivenza civile volta alla pace e al bene della comunità.

²⁵³ Ivi, p. 18.

²⁵⁴ Cfr. O. Leaman, *La filosofia islamica medievale*, cit., p.204.

²⁵⁵ Ivi, p.208.

Al-Farabi è un convinto sostenitore della necessità della legge a garanzia del benessere dello stato, regolando la vita comunitaria e permettendo a tutti il raggiungimento della propria perfezione e felicità. Se nell'adesione a questo assunto il filosofo arabo rivela il suo essere discepolo di Platone ed Aristotele, è interessante constatare con Rosenthal che gli stessi autori della filosofia greca lo hanno portato a valorizzare la funzione politica della legge religiosa²⁵⁶.

Come è emerso nei precedenti paragrafi, Al-farabi, da filosofo considera la felicità come una perfezione intellettuale raggiunta insieme ad una perfezione morale; ma da musulmano accoglie gli insegnamenti della *shari'a* inerente alla concezione di Dio, degli angeli, della realtà e al valore delle norme di comportamento imposte dall'Islam.

La legge rivelata è posta dal filosofo arabo a fondamento dello stato ideale, poiché solo questa può garantire il raggiungimento del bene più alto per l'intera comunità, sia che si tratti di semplici cittadini da educare e guidare nella vita pratica facendo leva sulla persuasione e sull'immaginazione, sia che si tratti di filosofi in grado di carpirne il significato più profondo, mediante le proprie conoscenze metafisiche e attraverso il ragionamento dimostrativo²⁵⁷.

Al-Farabi, come è emerso dai precedenti capitoli, ha impostato la sua speculazione integrando elementi speculativi greci con la dottrina islamica, spiegando, in particolare, entro una metafisica, fisica e psicologia di matrice ellenica, dottrine religiose come la creazione dal nulla, il governo di Dio-creatore su tutto il mondo.

Per il filosofo tali verità religiose non sarebbero state sufficientemente chiare se Platone ed Aristotele non avessero dato ai musulmani una chiave di lettura per rendere comprensibili gli insegnamenti della *shari'a*, fornendo così delle prove a favore della correttezza e verità della Legge religiosa.

Nello stato ideale, come emerge nella *Città virtuosa* e nel *Conseguimento della felicità*, il sovrano eccellente si trova in contatto con l'Intelletto Agente, attraverso cui Dio si rivela rendendosi intellegibile alla

²⁵⁶ Cfr. E. I. J. Rosenthal, *Political thought in medieval Islam, an introductory outline*, cit., p.19.

²⁵⁷ Ivi, p.20.

ragione teoretica di colui che, proprio alla luce di questa visione e comprensione della realtà più alta e degli intellegibili pratici, diventa filosofo.

Nel *Conseguimento della felicità* al-Farabi scrive: «il legislatore può stabilire attraverso l'eccellenza dei suoi ragionamenti, le condizioni attraverso cui gli intellegibili pratici possono attualmente realizzarsi per il conseguimento della suprema felicità»²⁵⁸.

Attraverso la legge il reggitore dello stato mira a riflettere la perfezione e l'armonia dell'universo che procede da Dio nel consesso sociale. Mediante lo studio delle scienze speculative, come la metafisica, la fisica, la psicologia e la scienza politica il sovrano non sarà in grado di fornire nel dettaglio gli elementi costitutivi della legge positiva che dovrebbe venir applicata in un regime virtuoso, ma sarà in grado di conoscere quei principi generali che devono orientare ogni singola norma.

Come sostiene Leaman: «La legge positiva deve incorporare verità metafisiche astrattissime e complesse in modo tale da riuscire a comunicare alla maggioranza dei cittadini la natura di quelle verità, senza però prevaricarli. La legge quotidiana, ordinaria presenta difficili nozioni metafisiche in una forma facilmente comprensibile al volgo, cosicché tutti i cittadini abbiano l'opportunità di agire virtuosamente e di attingere, anche se solo parzialmente, la natura della realtà»²⁵⁹.

Il sovrano ideale, filosofo, legislatore, profeta ed *imam*, è capace di permettere ai cittadini di raggiungere il loro vero fine, perché è in grado di mediare al popolo le verità metafisiche più alte e di guidare la sua comunità attraverso la *shari'a*, che, tuttavia solo la filosofia può comprendere pienamente.

Entro questa impostazione generale è tuttavia possibile notare delle differenze tra la figura del sovrano ideale e il regime comunque virtuoso, ma meno perfetto e più realizzabile del governo secondo la legge, dove manca il

²⁵⁸ *Conseguimento della felicità*.

²⁵⁹ O. Leaman, *La filosofia islamica medievale*, cit., p.211.

riferimento all'attitudine filosofica e alla funzione profetica del reggitore e viene invece messo in risalto il suo ruolo di difensore della legge²⁶⁰.

Il reggitore del governo secondo la legge è tale solo se è in grado di interpretare la legge e gli insegnamenti su Dio, l'uomo, l'universo, la punizione e la provvidenza divina, che sono esposti nella *shari'a*.

Tra queste due possibili soluzioni di governo è possibile constatare un parallelismo con il pensiero politico platonico che muta dalla *Repubblica* al *Politico* e alle *Leggi*, nella misura in cui si passa dalla definizione di una legge posta dal vero sapiente (il filosofo-profeta-*imam* della *Città virtuosa* che pone le regole sulla base delle sue eccellenti doti speculative) al governo fondato su una legge ereditata da precedenti profeti ed *imam*, mantenuta e tutelata nei regimi virtuosi, ma in cui manca la figura eccezionale al governo.

²⁶⁰ Cfr. *La città virtuosa*, cap, 28; *Il libro dell'ordinamento dell'uomo politico*, cap. 5; *Il libro della religione*, cap.15.

**V.5 LE DEVIANZE:
LE CITTÀ IMPERFETTE E
L'UOMO VIRTUOSO NELLA CITTÀ IGNORANTE**

La definizione della città ideale porta entrambi gli autori oggetto della tesi ad occuparsi delle tipologie delle società che non si conformano al paradigma perfetto, alla luce di alcune mancanze o perversioni proprie della classe al governo e diffuse nella comunità.

Il tema delle città devianti permette ai filosofi di indicare quali pericoli minacciano l'instaurazione ed il mantenimento di un'organizzazione politica unita, armonica e virtuosa e di mettere a fuoco un'interessante questione connessa a questo argomento: il ruolo dell'uomo saggio all'interno della società deviante dal modello ideale.

V. 5. I Platone: L'analisi dei governi imperfetti.

Platone nei libri VIII e IX della *Repubblica* analizza le forme costituzionali degeneri e dei tipi umani ad esse corrispondenti, al fine di dimostrare che più le prime si allontanano dalla virtù più gli abitanti che le popolano si allontanano dal godimento di un'autentica felicità²⁶¹.

Questa sezione del dialogo platonico è sorretta dal principio della perfetta corrispondenza fra l'anima, i costumi dell'individuo e le istituzioni dello stato: «i governi non provengono da una quercia o da una rupe, [...] ma dai costumi morali che vi sono negli stati»²⁶².

Le forme corrotte di governo, dalla più vicina alla più lontana dalla perfezione della *kallipolis*, sono: la timocrazia, termine coniato da Platone che indica una città orientata alla fama, alla gloria e alla vittoria militare;

²⁶¹ Cfr. G. Reale, Saggio introduttivo a *Platone, la Repubblica*, cit., p.68.

²⁶² *Repubblica*, VIII, 544 d-e.

l'oligarchia, una forma di governo che pone la ricchezza quale valore supremo; la democrazia, intesa nel senso peggiorativo di demagogia e di governo basato sulla libertà che degenera in licenza; e infine la tirannide, lo stato peggiore perché fondato sul totale asservimento della comunità politica.

Quella che descrive il filosofo non è «una tassonomia statica delle forme di costituzione e di vita. Egli traccia invece una fenomenologia genetica, che intende mostrare il processo degenerativo continuo e necessario che porta alla dissoluzione della costituzione migliore, l'aristocrazia, fino al tipo di città e di uomo in assoluto peggiori, quelli tirannici»²⁶³.

La *polis* ideale descritta da Platone è una forma di aristocrazia, ovvero uno stato custodito e retto dai migliori per natura e per educazione, fondato sulla giustizia e caratterizzato dal prevalere della parte razionale nell'anima dei cittadini che ha luogo o direttamente, nel caso della persona del sovrano -in cui il *logistikon* domina e guida le altre istanze psichiche-, o a seguito di una subordinazione alla guida sapiente del re-filosofo per il resto della comunità, in cui per natura tenderebbero a prevalere gli istinti e le passioni.

Da questa forma di società esemplare, la sete di onori nella dimensione pubblica, e di denaro in quella privata costituiranno la molla che porterà alla degenerazione verso una forma di società definita timocratica.

Platone in questa parte del dialogo mostra che, inserita nel contesto del tempo e della storia, la *polis* ideale non può essere considerata una realtà stabile a causa della fragilità intrinseca alla natura umana.

Ad innescare la degenerazione che porta all'istituzione di un ordine timocratico è il prevalere del principio ambizioso, collerico e vendicativo dello *thymos* nel governo, causato - nella spiegazione dichiaratamente scherzosa che dà Platone, che tuttavia esprime il tema serio e centrale della facile corruzione cui va incontro il paradigma perfetto se inserito nel divenire storico- da un errore fortuito commesso dai governanti nel regolare le unioni nuziali fra i *phylakes*, dal quale seguirà la nascita di individui inadatti al governo.

Questa generazione decaduta di custodi, animata dallo spirito di vendetta e di autoaffermazione, riporterà discordia nella società e reintrodurrà

²⁶³ M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, cit., pp.95-96.

la privatizzazione dei beni e della famiglia, corrodendo le fondamenta della *kallipolis*.

La nuova società sostituirà il potere filosofico con quello militare, ambito più propizio per ottenere onori e gloria, a discapito degli interessi comunitari.

Lo stato timocratico contiene in sé il germe del suo superamento: il suo fattore di dissoluzione consiste nell'esistenza di ricchezze private che spinge a un loro accumulo sempre maggiore, nel disprezzo delle leggi e degli equilibri sociali su cui si fonda il regime oligarchico. «Quindi, invece di uomini ambiziosi di affermarsi e di ricevere onori, finiscono col diventare affaristi e avari; e colmano di lodi, ammirano e portano alle cariche pubbliche il ricco, mentre disprezzano il povero»²⁶⁴.

L'oligarchia è intesa come una plutocrazia, il cui avvento segna un ulteriore decadimento nella *polis*²⁶⁵: solo i ricchi gestiscono la cosa pubblica, e tra questi e i poveri si instaura un conflitto senza possibilità di mediazione, per la mancanza di un comune valore superiore all'interesse economico²⁶⁶.

L'uomo di questo stato rompe ulteriormente l'equilibrio della sua anima finendo per lasciarsi dominare dalla parte concupiscibile, che acuisce la conflittualità interna alla città.

Raggiunto un livello insostenibile di ostilità tra le due classi in cui si è divisa la città, la classe dei poveri fa esplodere una rivoluzione²⁶⁷. «La democrazia nasce quando i poveri dopo aver riportata la vittoria uccidono alcuni avversari, altri ne cacciano in esilio e dividono con i rimanenti, a

²⁶⁴ *Repubblica*, VIII, 551 a.

²⁶⁵ Secondo Platone la costituzione spartana a lui contemporanea era sulla via della degenerazione della timocrazia in oligarchia. Cfr. M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, cit., p.97.

²⁶⁶ Cfr. G. Reale, Saggio introduttivo a *Platone, la Repubblica*, cit., p.69.

²⁶⁷ «È da rilevare che questa descrizione dell'origine violenta e rivoluzionaria della democrazia non sembra riferirsi alla formazione del regime ateniese, che era stato il frutto di un processo secolare e relativamente pacifico. Platone pensa invece con tutta probabilità agli eventi traumatici accaduti nelle città greche nel corso della guerra del Peloponneso, con l'alternanza subitanea dei regimi descritta con grande forza nelle *Storie* di Tucide>>. M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, cit., p.98.

condizioni di parità le cariche pubbliche, e queste vi sono per lo più assegnate a sorteggio»²⁶⁸.

La democrazia rappresenta in primo luogo il regno della libertà, in cui non vi è alcuna autorità in grado di imporre obblighi e doveri, che verrebbe considerata come oligarchica e antidemocratica.

«Quella democratica sarà una costituzione piacevole, anarchica e varia, dispensatrice di uguaglianza indifferentemente tra uguali e diseguali»²⁶⁹.

Vi è, secondo Platone, un carattere innaturale nell'egualitarismo democratico: l'anarchia democratica abolisce e sovverte la gerarchia naturale in cui consiste la giustizia della città e dell'anima. Nell'anima dell'uomo, infatti, regna la stessa piacevole anarchia che vige nella sua città. La *psyche* è dominata dal principio del desiderio egemone anche nell'uomo oligarchico, l'*epithymetikon*. Rispetto a quest'ultimo però l'uomo democratico non è dedito esclusivamente al piacere della ricchezza, poiché persegue ogni possibile soddisfazione dei suoi infiniti desideri²⁷⁰.

Dalla democrazia, proprio a causa della sua insaziabile sete di libertà, che diventa licenza, deriva la tirannide, che porta la *polis* nel regno dell'assoluta servitù.

In un contesto sempre più anarchico, il popolo tenderà ad affidarsi ad un protettore, un demagogo, che simulerà di tutelare la libertà della comunità minacciata da nemici interni ed esterni. Il futuro tiranno inizialmente tenderà a compiacere il popolo, privando i ricchi delle loro ricchezze per distribuirle al *demos*, ma presto rivelerà i caratteri più spietati del suo governo illiberale, privando dei beni chi doveva proteggere e riducendo in schiavitù ed uccidendo chiunque provi a resistergli. Inoltre, tale capo per mantenere alto il bisogno del popolo di una guida forte e autoritaria ricorrerà a guerre frequenti.

La tirannide si instaura sia nello stato che nell'uomo che vi abita, dando luogo al tipo umano più degradato e pericoloso. Quest'uomo sarà dominato dalla passione erotica - maggiormente legata alla corporeità e più devastante per l'equilibrio psichico in quanto insaziabile-, che lo porta a perseguire i

²⁶⁸ *Repubblica*, VIII, 557 a.

²⁶⁹ *Ivi*, VIII, 558c.

²⁷⁰ Cfr. M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, cit., p.99.

desideri più sfrenati e violenti. Uomini di questo tipo, incapaci di instaurare rapporti con gli altri di amicizia e fondati sul rispetto e su una libertà autentica, sapranno soltanto comandare o ubbidire.

«Così la tirannide è lo Stato dell'assoluta servitù: e, questa non è solo servitù dei sudditi al tiranno, ma è servitù totale – e nel tiranno e nei sudditi – della ragione ai bassi istinti: la servitù esteriore non è se non la conseguenza e la manifestazione della servitù spirituale interiore»²⁷¹.

Nel *Politico* l'analisi delle diverse forme di governo è impostata in modo diverso rispetto al dialogo fin'ora trattato, contrapponendo all'unica città ideale, basata sul governo del filosofo, vero uomo politico, il ventaglio delle differenti forme di imitazioni del modello perfetto. Queste "imitazioni" vengono suddivise tra le forme di governo che agiscono secondo le leggi, e quelle che ne sono prive.

Adottando questo criterio Platone perviene all'enucleazione di sei forme di governo: la monarchia (che si divide in governo regio e tirannide); il governo dei pochi (che può dar luogo ad un aristocrazia o ad un oligarchia); e il governo della massa (chiamato in ogni caso democrazia, ma che può anch'esso basarsi sulle leggi o esserne privo).

Superando l'impostazione della *Repubblica*, questi regimi politici, per quanto lontani dalla perfezione del governo del vero uomo politico dotato di scienza, vengono descritti come necessari e quindi relativamente positivi e desiderabili nonostante le proprie carenze. Tra questi viene stabilita una scala di preferibilità in base alla tollerabilità e alla possibile felicità dei cittadini, strutturata dalla migliore alla peggiore nell'ordine seguente: monarchia; aristocrazia, democrazia con le leggi; democrazia senza le leggi; oligarchia e tirannide.

La posizione mediana della democrazia è determinata dalla caratteristica che la contraddistingue: la debolezza²⁷². Questa *asthenia* fa sì che nel sistema democratico non possa essere compiuto nulla di grande, né nel bene né nel male, ed è in virtù di tale caratteristica, che, a differenza di quanto

²⁷¹ G. Reale, Saggio introduttivo a *Platone, la Repubblica*, cit., p.76.

²⁷² *Politico*, 303 a.

sostenuto nella *Repubblica*, il regime democratico permette di scongiurare l'instaurazione di governi peggiori, e che nelle *Leggi* porterà il filosofo ad optare per un regime misto in cui siano presenti tratti democratici²⁷³.

In quest'ultima opera è ancora differente l'approccio del filosofo all'analisi dei diversi regimi politici. Posta la legge come principio fondatore della convivenza civile viene ridimensionato il ruolo assegnato alla forma costituzionale e prospettato il vantaggio di instaurare un regime che contenga i caratteri di entrambe le «matri»²⁷⁴ che hanno generato tutte le altre forme di governo: la monarchia e la democrazia²⁷⁵.

«Ora, se si vuole salvare la libertà e la concordia insieme alla saggezza, è assolutamente necessario che lo stato abbia parte di ambedue le forme: [...] Una società ha prediletto la forma monarchica, l'altra ha scelto la libertà, ambedue però sono andate oltre il segno, al punto che nessuna ha saputo mantenere la giusta misura»²⁷⁶.

Infatti, seguendo la ricostruzione storica svolta nel testo, nella società persiana il popolo è stato spinto alla completa servitù, ed è nata una forma di assolutismo tirannico, mentre in Grecia il popolo è stato spinto alla totale libertà (e quindi la democrazia è diventata demagogia)²⁷⁷.

Il fine che si propone la costituzione mista è la giusta misura, in cui la libertà non è assoluta, ma viene temperata dall'autorità.

²⁷³ Cfr. G. Giorgini, Introduzione a *Platone, Politico*, cit., pp.57-63.

²⁷⁴ *Leggi*, 756e

²⁷⁵ <<È vero che come osserverà Aristotele, la città platonica delle *Leggi* sembra piuttosto intermedia tra oligarchia e democrazia (orientandosi però, specialmente per quanto riguarda l'elezione dei magistrati e il sistema elettorale, piuttosto verso il modello oligarchico), dato che non contiene elementi specifici di monarchia, ma il principio "monarchico" va inteso in un senso più vago e generale, come del resto farà Polibio individuando l'elemento monarchico della costituzione romana nel consolato: in sostanza, un potere istituzionale impersonato da magistrati che sono, rispetto alla morbida trama, l'ordito robusto del tessuto sociale (*Leggi*, 734e-735a)>>. F. Ferrari, Introduzione a *Platone, Le Leggi*, cit., p.11.

²⁷⁶ *Leggi*, 693d-e

²⁷⁷ Cfr. G. Reale, Saggio introduttivo a *Platone, la Repubblica*, cit., p.79.

V. 5. II Le città imperfette.

Al-Farabi tratta il tema degli stati imperfetti nella *Città virtuosa* e nel *Libro dell'ordinamento dell'uomo politico*.

Rispetto alla classificazione platonica delle forme politiche corrotte, il filosofo arabo non mostra molto interesse per l'assetto costituzionale dei regimi politici imperfetti, focalizzando l'attenzione sul tipo di azioni e credenze degli abitanti che vi si trovano²⁷⁸.

Nella *Città virtuosa* l'autore sostiene che: «opposte alla città virtuosa sono l'ignorante, la perversa, la trasformata e la deviante dalla retta via»²⁷⁹.

È interessante notare - con M. Campanini - che gli aggettivi apposti alle città non virtuose sono quasi tutti significativi dal punto di vista islamico: «l'ignoranza (*jahiliya*) può implicare il disconoscimento della rivelazione e della profezia; la perversione (*fasiqa*) si riferisce al peccato, per cui nella tradizione teologica *fasiq* è colui che ha mancato di obbedire alla Legge; la devianza (*dalla*) implica un allontanamento dal “giusto cammino”, per cui nella prima *sura* del Corano, la “Aprente” sono definiti devianti coloro che hanno abbandonato il solco dritto stabilito da Dio»²⁸⁰.

Per quanto concerne la prima categoria, ovvero quella delle città ignoranti, sono considerate tali tutte quelle in cui non si conosce cosa sia la vera felicità, in cui consiste il bene più alto per il cittadino, e di ciò che è bene si conosce solo qualche aspetto soggettivo ed esteriore, come la salute del corpo, l'onore, la ricchezza, che per quegli abitanti finiscono per rappresentare l'autentica felicità.

Nell'elenco presentato nella *Città virtuosa* sono considerate ignoranti le seguenti città: quella della necessità; la rovesciata; della depravazione; dell'onore; della prevaricazione e la democratica.

²⁷⁸ Cfr. E.I.J. Rosenthal, *Political thought in medieval Islam*, cit., p.134.

²⁷⁹ *La città virtuosa*, cap.XXIX; cfr. il *Libro dell'ordinamento dell'uomo politico*, cap. VII, dove la tassonomia delle città imperfette è solo in parte diversa, mancando il riferimento alla città trasformata.

²⁸⁰ M. Campanini, nota 32 a *La città virtuosa*, in *Scritti politici di al-Farabi*, cit., p.256.

Nell'*Ordinamento dell'uomo di stato* l'elenco delle città ignoranti è il medesimo con la sola sostituzione della città rovesciata con quella vile, che tuttavia rappresenta la medesima tipologia di associazione politica.

All'interno di questa specie di città contrarie alla virtuosa è possibile cogliere l'inserimento delle quattro tipologie di stato descritte da Platone nella *Repubblica* (timocrazia, oligarchia, democrazia e tirannia) anche se il loro significato va preso nuovamente in esame alla luce della compresenza del discorso religioso nel testo farabiano²⁸¹.

Il primo stato è quello della necessità, ovvero l'associazione in cui si coopera per ottenere l'indispensabile per la sopravvivenza dei membri. Tale fine può essere perseguito praticando diverse arti o una sola, come l'agricoltura, ed il governante è dotato di una buona capacità organizzativa che gli permette di dividere funzioni sociali e risorse materiali²⁸².

Nella città vile o rovesciata, la gente coopera al fine di ottenere ricchezza, non per giovarsene in vista di una ricchezza maggiore, ma considerando il benessere materiale il massimo scopo dell'esistenza²⁸³. In questa forma di associazione è possibile rilevare una consonanza con lo stato oligarchico di cui parla Platone, in cui la sete di ricchezza corrompe l'unità e l'organizzazione virtuosa della città ideale.

Nella trattazione farabiana, segue a questa città quella della depravazione, in cui gli abitanti ricercano la soddisfazione dei piaceri dei sensi e dell'immaginazione.

Vi è poi la città dell'onore, prossima al modello timocratico del filosofo greco. In questo stato si persegue onore, gloria e fama che possono essere ottenuti in base ai meriti che i cittadini stabiliscono tra loro. A causa dell'ignoranza di questi cittadini, tuttavia, ad essere lodata e valorizzata non è la vera virtù, ma le ricchezze, i piaceri, i mezzi per conseguirli e soprattutto il dominio.

²⁸¹ Cfr. E.I.J. Rosenthal, *Political thought in medieval Islam*, cit., p.134-135.

²⁸² Cfr. *Il Libro dell'ordinamento dell'uomo politico*, cap. VII

È possibile cogliere nella descrizione di questo stato un riferimento all'origine dell'associazione politica di cui Platone tratta in *Repubblica*, II, 369c.

²⁸³ *La città virtuosa*, cap.XXIX.

Segue, infatti, la città della prevaricazione, affine alla tirannia platonica, in cui gli abitanti cercano di dominare gli altri senza diventarne soggiogati. Una città siffatta può mirare al dominio di per se stesso, che porta a nuocere agli altri senza altro giovamento o aspirare al dominio per cose che, secondo i suoi abitanti sono lodevoli ed elevate e non vili; e può, inoltre, differenziarsi a seconda che sia il capo a soggiogare il suo popolo o un intero stato che domini su un altro²⁸⁴.

L'ultima tra le città ignoranti è quella democratica, i cui abitanti aspirano ad essere liberi, senza subire alcuna limitazione alle loro passioni.

In linea con la critica platonica, al-Farabi descrive questo stato come quello in cui le masse, pur non essendo dotate delle qualità necessarie al governo, esercitano l'autorità su coloro che dovrebbero essere i loro governanti. «I lodati e onorati sono coloro che sanno condurre gli abitanti alla libertà e alla realizzazione delle loro aspirazioni e desideri»²⁸⁵. All'esterno questa città si mostra come la più mirabile e felice, dove si trovano uomini di ogni natura, e non è escluso che vi si trovino anche uomini virtuosi, sapienti retori, poeti ed esperti in ogni genere di disciplina. «Per tal motivo diventano più macroscopici sia gli aspetti positivi che quelli negativi delle città ignoranti; e quanto maggiore, più abitata, più numerosa in residenti, più produttiva essa è, tanto maggiori e più grandi sono i suoi beni e i suoi mali»²⁸⁶.

È interessante notare che al-Farabi coglie alcune caratteristiche delle democrazie moderne ed i loro disequilibri (come il prevalere degli interessi individuali su quelli comunitari), i loro difetti (come la facilità a cadere nella corruzione), i loro pregi compreso il cosmopolitismo e il desiderio di libertà, anche se il principio di uguaglianza viene deplorato perché impedisce che si instauri un vero governo²⁸⁷.

Contrarie alla città virtuosa sono inoltre la perversa, la trasformata e la deviante. Il riferimento ad un significato religioso ed in particolare alla centralità delle opinioni e del credo condiviso tra i cittadini è ancora più

²⁸⁴ Cfr. *Il Libro dell'ordinamento dell'uomo politico*, cap. VII.

²⁸⁵ *Il libro dell'ordinamento dell'uomo politico*, cap. VII.

²⁸⁶ Ibidem.

²⁸⁷ M. Campanini, *Introduzione a Scritti politici di al-Farabi*, cit., p.46.

marcato in queste ultime tipologie di stato. La città perversa, infatti, è definita così perché anche se i suoi abitanti condividono le stesse conoscenze della città eccellente sulla vera felicità, su Dio e i vari ordini della realtà che da esso derivano, gli stessi cittadini agiscono in modo conforme alle città ignoranti.

La città trasformata, come suggerisce il termine, è quella che in origine era virtuosa, ma che si è corrotta a causa dell'introduzione di opinioni aliene che sono state foriere di comportamenti contrari a quelli corretti.

Infine, la città deviante è quella in cui sono diffuse idee false e dannose su Dio, le cause seconde e l'Intelletto Agente, si è pervertita la concezione della giustizia e della felicità e i cui re governano grazie ad artifici ed inganni²⁸⁸.

Alla luce di questa ampia articolazione delle città corrotte, con Rosenthal è possibile sostenere che al-Farabi intende far convergere gli stati imperfetti di matrice platonica entro un paradigma islamico²⁸⁹.

Ciò emerge in modo ancor più evidente nei capitoli dedicati agli abitanti delle città imperfette e alle loro opinioni, in cui viene sostenuto che questi cittadini sono «destinati alla perdizione e all'annientamento»²⁹⁰, poiché le loro anime, in cui non si imprime alcuna verità, non riescono a liberarsi dalla materia, senza poter godere di un'autentica ed eterna felicità.

Nel capitolo trentaquattro e trentasette della *Città virtuosa* viene inoltre specificato che le città sono ignoranti o devianti quando la loro religione riposa su idee corruttrici e di remota origine, e alcune teorie di antichi filosofi possono rappresentare la causa della perdizione spirituale.

Tra le idee più perniciose per la convivenza civile vi è quella di ritenere che tra gli uomini debbano regnare, in base ad un presunto istinto naturale, odio e sopraffazione, e che l'uomo sia per natura un essere isolato, paragonabile ad una pianta.

«Emerge la consapevolezza di una superiorità della società fondata sulla religione e sul principio della pace e della collaborazione, rispetto alla

²⁸⁸ *La città virtuosa*, cap.XXIX.

²⁸⁹ Cfr. E.I.J. Rosenthal, *Political thought in medieval Islam*, cit., p.137.

²⁹⁰ *La città virtuosa*, cap.XXXII.

società in cui la violenza e la sopraffazione sono accettati come fattori ordinari e naturali»²⁹¹.

Il tema dell'uomo irregolare rispetto alla città di cui è parte rappresenta un *topos* ricorrente nel pensiero politico di al-Farabi. È possibile individuare due accezioni date al *nawabit*, la pianta, metafora utilizzata per far riferimento sia al singolo che si oppone al regime virtuoso, o al saggio che non viene accolto nella società ignorante e vive in modo solitario.

Per quanto riguarda la prima situazione, ovvero la minaccia costituita da coloro che vivono ai margini della città virtuosa e ne costituiscono l'opposizione politica, è necessario che vi sia un rigido controllo da parte del governante, affinché le opinioni e le azioni del deviante non corrompa l'integrità della cittadinanza. In particolare, nel capitolo trentatré della *Città virtuosa*, al-Farabi sostiene che questi *nawabit* si trovano ad un grado inferiore di perfezionamento intellettuale rispetto agli altri abitanti della città virtuosa, e che ne esistono di tre specie: chi cerca onestamente la verità ma non riesce ad attingerla; chi si adegua alla perversione delle città ignoranti; ed infine chi ha capacità troppo modeste per cogliere la verità e precipita nello scetticismo.

Alon, che ha affrontato lo studio del tema in questione, connette quest'ultima prospettiva alle correnti potenzialmente scettiche, che caratterizzavano la prima teologia musulmana²⁹² e che vivono una fase di rinnovata diffusione nel decimo secolo, a seguito della maggiore conoscenza della filosofia degli antichi.

Verso questa nuova ondata scettica il filosofo è particolarmente diffidente, temendo che questa corrente coinvolga i principi della religione e induca alla miscredenza, oppure che metta in discussione la pace sociale²⁹³.

Oltre alla minaccia dello scetticismo, al-Farabi nel *Libro della scienza politica* riprende il tema delle varie tipologie di “piante” presenti nella città

²⁹¹ M. Campanini, Introduzione ad *Al-Farabi, La città virtuosa*, cit., p.24.

²⁹² Secondo la teologia dei Murjiti, ad esempio, bisognava sospendere il giudizio sul problema se il peccatore responsabile di un grave peccato restasse musulmano o diventasse miscredente. Questa sospensione del giudizio in realtà aveva un fine politico, in quanto mirava soprattutto ad allentare la tensione in un periodo intorno al VII secolo segnato da lotte fratricide, mediante l'attribuzione della soluzione finale del problema alla sapienza e giustizia divina. Cfr. I. Alon, *Farabi's funny flora, al-nawabit as opposition*, in *Arabica*, 1990, p.63-64.

²⁹³ Ivi, p.64.

virtuosa e ne indica altre, aggiungendo all'elenco: coloro che perseguono la felicità ma con fini sbagliati; i corruttori, che adattano a proprio vantaggio le regole del legislatore; i rinnegati, che le respingono del tutto; e coloro che si limitano ad una visione superficiale delle cose, e accettano come vera la propria opinione personale²⁹⁴.

Oltre alla "piante" da estirpare al-Farabi prende in considerazione anche delle figure irregolari rispetto al contesto di appartenenza, ma positive, come l'uomo virtuoso nella società corrotta.

Platone nella *Repubblica* affronta la condizione del filosofo nella città ignorante, e sebbene il compito attribuito a quest'ultimo sia quello di partecipare alla vita politica, facendo uscire gli uomini dalla caverna dell'ignoranza e del vizio, in mancanza di un riconoscimento sociale, non viene riconosciuto un vero e proprio dovere di guidare e amministrare la città in cui si trova.

I filosofi, infatti, nelle società in cui non sono adeguatamente rispettati corrono il rischio di essere perseguitati o eliminati.

Platone enfatizza il fatto che in simili società questi uomini saggi e amanti del sapere «sorgono spontanei indipendentemente dalla costituzione dei singoli stati; e ciò che è spontaneo, non dovendo il nutrimento ad alcuno, è giusto che non si senta spinto a pagarne ad alcuno le spese»²⁹⁵.

Se la società non potrà essere perfezionata dall'intervento del saggio governante, anche questa figura solitaria, tuttavia, non ne guadagnerà alcun beneficio, poiché vivendo al di fuori della società non potrà pervenire alla sua più alta perfezione e conseguente felicità.

Il ragionamento platonico è accolto e sviluppato da al-Farabi, che nell'aforisma 96 degli *Aforismi dell'uomo di stato*, citando il Corano, suggerisce ai virtuosi che vivono nelle società corrotte di isolarsi e di emigrare, scongiurando che la perversione della cittadinanza contagi il loro animo.

L'opinione del filosofo arabo – come sostiene O. Leaman - è che l'essere umano non può attingere alla perfezione nell'isolamento; ma da ciò

²⁹⁴ Cfr. M. Campanini, *al-Farabi, La città virtuosa*, nota 5 a cap. 33, p.323

²⁹⁵ *Repubblica*, VII, 520b.

non consegue che l'uomo virtuoso sia obbligato a farsi coinvolgere nella società in cui si trova. Entro uno stato imperfetto può essere preferibile per un filosofo preservare se stesso e le proprie abilità in attesa dell'occasione propizia in cui la società si dimostrerà più permeabile alla sua influenza, o in cui almeno, egli potrà trasmettere il suo sapere agli altri, nella speranza che ciò si traduca in un miglioramento dell'ambiente sociale²⁹⁶.

«Dire che l'uomo è un animale politico non significa obbligarlo a svolgere sempre e comunque un ruolo nello stato. L'uomo è per sua natura dotato di organi, ma può capitare che la rimozione di uno di essi sia necessaria per la sopravvivenza»²⁹⁷.

Avampace nel *Regime del solitario* riprende da al-Farabi il concetto del *nawabit*, considerando la figura del filosofo quale destinata all'isolamento entro la città malvagia. Solo rifiutando la società corrotta e perversa è possibile, secondo quest'ultimo autore, accrescere la propria sapienza e porsi autonomamente alla ricerca della felicità, cui si perviene nella contemplazione.

Per al-Farabi, anche se il filosofo non è obbligato ad intervenire nella città andando incontro alla persecuzione, tale "regime del solitario" non assurge a modello. Ciò che maggiormente preme all'autore della *Città virtuosa* resta infatti la necessità del consorzio umano e la collaborazione sociale in vista del perfezionamento dell'intera comunità.

²⁹⁶ Cfr. O. Leaman, *La filosofia islamica medievale*, cit., p. 264.

²⁹⁷ Ivi, p.265.

CONCLUSIONI

Dalla curiosità e fascinazione per la vicina cultura araba e dal riconoscimento della grandezza nonché dal senso di appartenenza nutrito nei confronti della filosofia greca antica ha avuto origine l'idea di questo lavoro di ricerca.

Mediante la lettura delle fonti dirette e di diversi studi critici ho cercato di sviluppare un'analisi comparativa sul tema della città ideale disegnata da Platone e al-Farabi, prendendo previamente in esame la questione della trasmissione del sapere greco al mondo arabo e della contestualizzazione del pensiero e della vita degli autori nel proprio orizzonte storico e culturale.

Approfondendo alcuni nodi tematici legati alla loro filosofia politica, ciò che è emerso è una sostanziale continuità tra i due filosofi, o meglio un'accoglienza da parte di al-Farabi di diversi punti dell'insegnamento platonico, inseriti entro una speculazione di forte connotazione islamica.

La ricerca della felicità orienta, infatti, entrambi nella definizione della città ideale, una felicità considerata accessibile solo dentro l'associazione politica - che si risolve nel bene dell'intera comunità strutturata gerarchicamente in funzione delle facoltà dei suoi membri -, ma che porta i cittadini migliori tenuti ad esserne la guida, poiché dotati di brillanti doti intellettuali, a superare il bisogno della soddisfazione di bisogni e desideri materiali, per elevarsi ad una dimensione trascendente. Questa in Platone coincide con la visione delle idee, di cui gode il dialettico, mentre in al-Farabi si risolve nella congiunzione del filosofo e profeta con l'Intelletto Agente.

Il vincolo posto tra prassi e teoresi è stretto in entrambi gli autori, in quanto le due figure apicali, cui è richiesta la guida della città, sono tenute a prenderne la reggenza proprio perché in grado di conoscere e di riconoscere l'ordine cosmico entro cui sono inserite e di intervenire per ricrearlo nella comunità cui appartengono.

Per realizzare questo scopo il sovrano potrà servirsi delle leggi quale strumento necessario per porre e mantenere l'ordine nella comunità, ricorrendo al potere della persuasione oltre che a quello della forza per imporre ciò che la sua superiore capacità di *intelligere* ritiene necessario per il bene comune.

Al fine di persuadere i cittadini della bontà delle leggi è indispensabile legare il rispetto delle norme a quello del volere divino²⁹⁸, verso il quale l'intera comunità deve nutrire un sentimento di fiducia e devozione, in funzione della coesione e della concordia sociale.

Su questo tema è soprattutto al-Farabi a insistere, proprio perché maggiormente legato ad un *background* religioso, come si evince dall'ampia trattazione dedicata in gran parte delle sue opere di carattere politico, alle opinioni corrette su Dio, gli angeli e la realtà dell'universo ed umana che è necessario che i cittadini condividano affinché le loro azioni e relazioni interpersonali siano virtuose e si costituisca una città ideale.

Di fronte all'ipotesi di una mancata adesione ai valori della società perfetta, emerge in entrambi gli autori l'interesse per il tema della città deviante, che in Platone diventa corrotta rispetto al modello della *kallipolis* fondato sul principio dell'*oiekeiopragia* e della guida del *logistikon*, cui, nell'uomo, è riconosciuto il primato rispetto alle altre istanze psichiche, e che in al-Farabi diventa errante rispetto alla retta via indicata dalla religione.

Il primato della guida dell'elemento razionale, della partizione della società in base alle proprie facoltà non è assente nel filosofo arabo, ma ciò che diventa dirimente in al-Farabi è soprattutto l'adesione ai principi religiosi da parte della comunità, affinché questa diventi virtuosa. Il legame tra filosofia e religione, infatti, è centrale e continuamente riscontrabile nella sua speculazione di carattere politico. Al riguardo è importante sottolineare che la religione a cui si riferisce il filosofo arabo va intesa come l'aspetto di organizzazione sociale del culto, mentre temi attinenti al credo islamico, quali l'identità di Dio e il destino oltremondano dell'anima, vengono considerati parte della più ampia verità filosofica.

²⁹⁸ Come è emerso nel cap.V.4 per Platone questa tesi viene sostenuta nelle *Leggi*, superando l'impostazione della *Repubblica*.

M. Campanini, come riportato nel terzo capitolo, a tal proposito osserva che: «se la filosofia si occupa di Dio e la religione, retta nell'Islam sulla giurisprudenza di cui è custode l'*imam*, si occupa delle masse, ne deriva che la scienza politica rappresenta il *background* comune di entrambe. Ciò nel senso che la scienza politica consente di collegare filosofia e religione in una visione del mondo coerente e sistematica»²⁹⁹.

Tale scienza, vista come mezzo per raggiungere la felicità che deriva dal buon governo e per trascendere la contingenza e la materialità, rappresenta il collegamento tra il divino e il mondano.

In Platone, l'interesse politico, per quanto connesso ad un orizzonte trascendente, ovvero quello delle idee valori che devono orientare il governo del saggio, è maggiormente legato ad una dimensione storica: la crisi del sistema delle *poleis* greche cui fa seguito la definizione di un progetto di ricostruzione politica ed umana.

L'istanza di rinnovamento della vita comunitaria, profondamente sentita dal filosofo, porta lo stesso a disegnare un paradigma ideale, per poi smussarlo e ridefinirne i caratteri nel corso della suo lavoro di scrittura filosofica, sempre animato da un'insopprimibile vivacità dialettica, che non si cristallizza nella fissità di un sistema.

Ciò che resta maggiormente irriducibile tra i due autori probabilmente è l'idea stessa della filosofia, rappresentata da Platone come sapere aperto e problematico che rifugge da una trattazione compiuta e definitiva, difficilmente conciliabile con la speculazione farabiana, che si incardina sugli assi portanti della religione musulmana.

La stessa impostazione stilistica del filosofo arabo denota un'impronta assai più riconducibile all'insegnamento della filosofia profetica sciita, piuttosto che ellenica: «frequentemente la scrittura di al-Farabi non svolge elaborate dimostrazioni, ma profetizza [...]. Il lettore leggerà come nella *Città virtuosa* l'impalcatura argomentativa appaia sorretta da una inattaccabile logica

²⁹⁹ M. Campanini, Introduzione a *Scritti politici di al-Farabi*, cit., p.55.

interna che però non esige dimostrazione proprio perché intuitivamente vera nella sua datità oggettuale»³⁰⁰.

Resta tuttavia mirabile la capacità del filosofo arabo di introdurre e reinterpretare il *logos* greco, nei suoi contenuti e nel suo linguaggio, entro un progetto etico e politico di ridefinizione di una società intesa come comunità di fedeli che aspira alla propria perfezione e felicità.

³⁰⁰ M. Campanini, Introduzione a *Al-Farabi, La città virtuosa*, cit., p.6.

BIBLIOGRAFIA

TESTI

Al-Farabi

– *Il libro dell'ordinamento dell'uomo politico*, in *Scritti politici di al-Farabi*, a cura di M. Campanini, Utet, Torino, 2007.

– *Il libro della religione*, in *Scritti politici di al-Farabi*, cit.

– *Aforismi dell'uomo di stato*, in *Scritti politici di al-Farabi*, cit.

– *Conseguimento della felicità*, in *Scritti politici di al-Farabi*, cit.

– *La città virtuosa*, a cura di M. Campanini, BUR, Milano, 1996.

Platone

– *Gorgia*, a cura di F. Adorno, LaTerza, Bari, 1997.

– *Leggi*, a cura di F. Ferrari, Milano, BUR, 2007.

– *Politico*, a cura di G. Giorgini, Milano, BUR, 2009.

– *Protagora*, a cura di Reale G., Bompiani, Milano 2001.

– *Repubblica*, a cura di Reale G., Bompiani, Milano 2009.

– *Repubblica*, Traduzione di Sartori F., Introduzione di Vegetti M., note di Centrone B., La Terza, Roma-Bari 2001.

STUDI SU PLATONE

Adorno F., *Introduzione a Platone*, Editori Laterza, Bari, 2002.

Burneyeat M., *Utopia and Fantasy. The practicability of Plato's Ideally Just City*, in J. Hopkins, A. Savile (eds.), *Psychoanalysis Mind and Art*, Oxford, 1992, pp. 175-187.

Calogero G., *Il Protagora e l'etica socratica come EYDAIMONIA* in *Scritti minori di filosofia antica*, Bibliopolis, Napoli, 1985.

Campese S., *La prima ondata: <<il dramma femminile>>*, in AA. VV. *Platone. La Repubblica*, a cura di Mario Vegetti, Bibliopolis, Napoli, 2007, vol. IV, pp. 250-196.

Campese S., *La seconda ondata: <<la comunanza di donne e figli>>*, in AA. VV. *Platone. La Repubblica*, a cura di Mario Vegetti, vol. IV, cit., pp. 257-294.

Di Pasquale Barbanti M., *Unità e insegnabilità della virtù. La coerenza di Protagora* in AA. VV. *Il Protagora di Platone struttura e problematiche*, a cura di G. Casertano, Loffredo Editore, Napoli 2004, vol. I, pp. 300-316.

Colli G., *Platone politico*, Adelphi, Milano, 2007.

De Luise F. – Farinetti G., *Infelicità degli archontes e felicità della polis* in AA. VV. *Platone. La Repubblica*, a cura di Vegetti M., Bibliopolis, 2007, vol. III., pp. 107-150.

– *La città e l'anima nella Repubblica di Platone*, Morcelliana, Brescia, 2011.

Gadamer H. G., *L'anima alle soglie del pensiero nella filosofia greca*, Napoli, 1988.

Gaiser K. , *La dottrina non scritta di Platone*, Presentazione di G. Reale, introduzione di H.Kramer, traduzione di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano, 1994.

Gastaldi S., *Educazione e consenso nelle <<Leggi>> di Platone*, in *Rivista di storia della filosofia*, n.s. 29, 1984, pp.419-452.

– *Nomos e legislazione, polis* in AA. VV. *Platone. La Repubblica*, a cura di Mario Vegetti, vol. III, cit., pp. 159-176.

Isnardi Parente M., *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Laterza, Roma-Bari, 1970.

– *Il pensiero politico di Platone*, Laterza, Roma-Bari, 1996.

Migliori M., *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, vol.II - *Dall'anima alla prassi etica e politica*, Morcelliana, Brescia, 2013.

Popper K., *La società aperta e i suoi nemici*, Roma, vol.I, 1986.

Reale G., *La fondazione protologica del cosmo e della polis ideale*, in *Polis e Cosmo in Platone*, a cura di Rudolph E., Vita e Pensiero, Milano, 1997.

– *Saggio introduttivo a Repubblica, Platone*, Milano, Bompiani, 2009.

Szlezak T. A. , *Psyche – polis - kosmos*, in *Polis e Cosmo in Platone*, a cura di E. Rudolph, cit.

Taylor A.E., *Platone, l'uomo e l'opera*, La nuova Italia, Firenze, 1968.

Trabattoni F., *Platone*, Carrocci, Roma, 2009.

Vegetti M., <<*Un paradigma in cielo*>>. *Platone politico, da Aristotele al Novecento*, Carrocci editore, Roma, 2010.

– *Beltista eiper dynata. Lo statuto dell'utopia nella Repubblica*, in AA. VV. *Platone, La Repubblica*, a cura di Mario Vegetti, cit., vol. IV, pp. 107-149.

– *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Laterza, Roma - Bari, 2004.

– *Il regno filosofico*, in AA. VV. *Platone. La Repubblica*, a cura di Vegetti M., vol. IV, cit., pp. 335-356.

– *L'etica degli antichi*, La Terza, Roma-Bari, 1990.

– *La <<razza pura>>*, in AA. VV. *Platone. La Repubblica*, a cura di Vegetti M., cit., vol. IV, pp. 295-300.

- *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino, 2003.

– *Ricchezza/povertà e l'unità della polis*, in AA. VV. *Platone. La Repubblica*, cit., vol III, pp.151-158.

Vlastos G., *Justice and Happiness in the Republic*, in G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton, 1981.

– *The theory of social justice in the polis in Plato's Republic*, in H.F. North (ed.), *Interpretations of Plato*, Leiden, 1977, pp. 1-40.

STUDI SU AL-FARABI

AA.VV. *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, a cura di C. D'Ancona, Einaudi, Torino, 2005.

Alon I., *Farabi's funny flora, al-nawabit as opposition*, in *Arabica, Journal of Arabic and Islamic Studies*, 1990, p.63-64.

Baffioni C., *Filosofia e religione in Islam*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1997.

– *I grandi pensatori dell'Islam*, Edizioni Lavoro, Roma, 1996.

Bogges W. F., *Alfarabi and the Rethoric: The Cave Revisited*, in *Phronesis*, vol.15,n.1, 1970.

Campanini M., *Scritti politici di al-Farabi*, Utet, Torino, 2007.

Capezzone L., *La trasmissione del sapere nell'Islam medievale*, Jouvence, Roma, 1998.

Corbin H., *Storia della filosofia islamica, dalle origini ai nostri giorni*, Adelphi, Milano, 1991.

Crone P., *Al-Farabi's Imperfect Constitutions*, in *Melange de l'Université de Saint- Joseph*, 2004, pp.191-228.

– *What was Al-Farabi's Islamic Constitution*, in *Arabica, Journal of Arabic and Islamic Studies*, 2003, pp.306-321.

Davidson H., *Al-Farabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford University Press, New York e Oxford, 1992.

Fakhry M. *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism. His Life, Works and Influence*, Oneworld, Oxford, 2002.

– *Philosophy, dogma and the impact of Greek thought in Islam*, Variorum, Georgetown, 1994.

Galston M., *Politics and excellence, the political philosophy of al-Farabi*, Princeton University Press, 1990.

Gutas D., “*Alexandria to Baghdad*” *Complex of Narratives. A contribution to the study of philosophical and medical historiography among the Arabs*, in *Documenti e studi della tradizione filosofica medievale*, Firenze, 1999, pp.155-193.

– *Pensiero greco e cultura araba*, Einaudi, Torino, 2002.

– *The meaning of madani in al-Farabi’s “Political” Philosophy*, in *Melange de l’Université di Saint- Joseph*, 2004, pp.259-279.

Hernandez M. C., *Storia del pensiero nel mondo islamico*, vol. I, Paideia, Brescia, 1999.

Hourani G., *Ethical Presuppositions of the Qur’an*, in *Muslim World*, LXX, I, 1980.

Kraemer J. L. , *Humanism in the renaissance of Islam: A preliminary study*, in << *Journal of the American Oriental Society*>>, 104, 1984, pp.135-64.

Lahoud N., *Al-Farabi: On Religion and Philosophy*, in *Melange de l’Université di Saint- Joseph*, 2004, pp.296-298.

Leaman O., *La filosofia islamica medievale*, trad. it. M, Campanini, Il Mulino, Bologna, 1991.

Lo Jacono C., *Storia del mondo islamico*, vol.I, Il Vicino Oriente, Einaudi, Torino, 2003.

Mahdi M., *Al-Farabi's imperfect state*, in *Journal of the American Oriental Society*, 1990, pp. 691- 726.

–*Science, Philosophy and Religion in Alfarabi's <<Enumeration of the science >>*, in J.E. Murdoch e E. D. Sylla, *The Cultural Context of Medieval Learning*, Reidel, Dordrecht, 1975.

Netton I. R., *Al-Farabi and his school*, Routledge, London- New York, 1992.

O'Meara D.J., *Platonopolis: Platonic political philosophy in Late Antiquity*, Oxford, 2003.

Rosenthal E. I. J., *Political thought in medieval Islam*, Cambridge University Press, 1962.

Strauss L., *Persecution and Art of Writing*, Glencoe, Free Press, 1952.

Walzer R. , *Al-Farabi on the perfect state*, Clarendon Press, Oxford, 1985.

INDICE

INTRODUZIONE	p.1
I. UNA QUESTIONE PRELIMINARE: LA TRASMISSIONE DELLA FILOSOFIA GRECA AL MONDO ARABO	p.5
II. LA VITA DI PLATONE E AL-FARABI E IL LORO CONTESTO STORICO – CULTURALE	p.21
II.1 Platone: la crisi politica di Atene, l’impresa siracusana e la fondazione dell’Accademia.....	p.21
II.2 Al-Farabi: gli studi e i commenti dei filosofi greci, il rinascimento islamico e l’influenza dello sciismo ismaelita.....	p.28
III. IL SIGNIFICATO E IL POSTO DELLA POLITICA NEL SISTEMA DEL SAPERE DI PLATONE E AL-FARABI	p.34
III.1. Platone: politica, psicologia, etica, ontologia.....	p.34
III.2 Al-Farabi: politica, diritto, teologia, etica.....	p.40
IV. LE OPERE POLITICHE	p.48
IV.1 Platone: <i>Protagora, Gorgia, Repubblica, Politico, Leggi</i>	p.48
IV.2 Al-Farabi: <i>Conseguimento della felicità, Aforismi dell’uomo di stato, Idee degli abitanti della città virtuosa, Libro dell’ordinamento politico e Libro della religione</i>	p.61
V. ANALISI COMPARATA TRA PLATONE E AL-FARABI SULLE PRINCIPALI QUESTIONI INERENTI AL TEMA DELLA CITTÀ IDEALE	p.68
V.1 LA FELICITÀ’ COME SCOPO	p.68
V. 1. I Platone: la felicità tra l’aspirazione individuale e il bene dell’intero.....	p.68

V. 1. II Al-Farabi: la ricerca della felicità nella vita pratica e teoretica e l'idea di "uomo intero"	p.72
V.2 L'ISOMORFISMO TRA UOMO, CITTÀ E COSMO.....	p.76
V. 2. I Platone: il principio del Bene - Uno – Misura.....	p.76
V. 2. II Al-Farabi: gerarchia cosmico-politica ed emanatismo.....	p.81
V. 3 LA GUIDA DELLA CITTÀ IDEALE.....	p. 86
V. 3. I Platone: il regno della filosofia e il sapere dell'uomo politico.....	p.86
V. 3. II Al-Farabi: il re – filosofo – profeta – <i>imam</i>	p.93
V. 4 LA LEGGE: RAGIONE, PERSUASIONE E RELIGIONE..	p.102
V. 4. I Platone: <i>nomos</i> e <i>nous</i>	p.102
V. 5. II Al-Farabi: la legge tra tradizionalismo e razionalismo, religione e filosofia.....	p.109
V. 5 LE DEVIANZE: LE CITTÀ IMPERFETTE E L'UOMO VIRTUOSO NELLA CITTÀ IGNORANTE.....	p.115
V. 5. I Platone: L'analisi dei governi imperfetti.....	p.115
V. 5. II Le città imperfette.....	p.121
CONCLUSIONI.....	p.128
BIBLIOGRAFIA.....	P.132