



Universidad
Carlos III de Madrid
www.uc3m.es

TESIS DOCTORAL

LA CAVERNA DELLA MODERNITÀ FILOSOFIA E POLITICA NEL PLATONE DI LEO STRAUSS

Autora:

Cristina Basili

Director:

Francisco L. Lisi Bereterbide

**DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES: HISTORIA, GEOGRAFÍA Y ARTE
INSTITUTO DE ESTUDIOS CLÁSICOS LUCIO ANNEO SÉNECA**

Getafe, junio de 2016



TESIS DOCTORAL

LA CAVERNA DELLA MODERNITÀ FILOSOFIA E POLITICA NEL PLATONE DI LEO STRAUSS

Autora: Cristina Basili

Director: Francisco L. Lisi Bereterbide

Firma del Tribunal Calificador:

Firma

Presidente: (Nombre y apellidos)

Vocal: (Nombre y apellidos)

Secretario: (Nombre y apellidos)

Calificación:

Leganés/Getafe, de de

Universitat de defensa: Universidad Carlos III de Madrid

Fecha de defensa: 12 de setembre de 2016

Tribunal: Christoph Horn President/a Antonio Valdecantos Alcaide Secretari Josep Monserrat Molas Vocal

RINGRAZIAMENTI

La presente ricerca è stata portata a termine grazie a una borsa di studio FPI-MICINN (2011) del Ministero di “Economía y Competitividad” del governo spagnolo, che mi ha permesso di collaborare con il “Nomos”, gruppo di ricerca sul pensiero classico e la sua ricezione, nel seno dell’Istituto di studi classici Lucio Anneo Séneca dell’Università Carlos III di Madrid.

Un primo doveroso e sentito ringraziamento va al prof. Francisco Lisi senza il quale questa ricerca non sarebbe quello che è e al quale non sarò mai sufficientemente grata per avermi iniziata allo studio della filosofia platonica.

Ringrazio infinitamente anche a Federica Pezzoli, Jorge Cano Cuenca e Juan Felipe González Calderón: colleghi, amici e inestimabili compagni di viaggio. Grazie al lavoro quotidiano e alle interminabili discussioni, mi hanno aiutata a comprendere il pensiero antico e mi hanno insegnato la filosofia come pratica condivisa.

Un ringraziamento sentito va ad Antonio Gómez Ramos per aver seguito con cura e interesse il mio lavoro e per avermi aiutata a prendere la rincorsa tutte le volte che rimanevo ferma.

Ringrazio Paola Rudan per aver creduto in me con ostinazione, durante tutti questi anni. Questo lavoro è anche suo, mentre spetta a me la responsabilità per ogni errore in esso contenuto.

Un ringraziamento particolare va a Cinzia Arruzza per la sua generosità, la sua pazienza e la sua amicizia. Le sue osservazioni e la sua stessa presenza sono stati determinanti nei momenti chiave del percorso di ricerca.

Dedico questo lavoro alla mia famiglia, tutta intera: dai più grandi ai più piccini; e a Filippo, la mia ancora di salvezza.

INDICE

INTRODUZIONE	1
---------------------	----------

CAPITOLO I

IL RITORNO ALLA FILOSOFIA POLITICA CLASSICA

1. La crisi del nostro tempo	15
2. La crisi della filosofia politica	27
3. Ebraismo e modernità	40
4. La domanda sulla giustizia	54
5. La filosofia politica classica	63

CAPITOLO II

LEGGERE PLATONE TRA LE RIGHE

1. Il ritorno all'origine	83
2. La fine della tradizione	92
3. La storia della filosofia	106
4. Ermeneutica e reticenza	118
5. Su una nuova interpretazione di Platone	129

CAPITOLO III

IL FILOSOSOFO E LA CITTÀ

1. Filosofia e storia	141
2. Filosofia e natura	155
3. La forma dialogica	174
4. L'ironia socratica	193
5. La <i>Repubblica</i> o il limite della politica	203

6. La difesa della filosofia e la necessità della legge	223
7. Le <i>Leggi</i> o il limite della filosofia	232
CONCLUSIONI	
LA POLITICA NELLA CAVERNA	245
BIBLIOGRAFIA	
I. FONTI	
1. Opere di Platone	251
2. Opere di Strauss	252
3. Altre fonti	256
II. LETTERATURA SECONDARIA	
1. Su Platone	258
2. Su Strauss	262
3. Altra letteratura	272

INTRODUZIONE

Con questi propositi e con questa determinazione mi misi in viaggio: non per le ragioni che alcuni pensavano, ma perché mi vergognavo di me stesso, al pensiero di essere capace solo di parlare a vuoto e di non intraprendere mai alcuna azione.

Platone, *Lettera VII*, 328c4-8.

Se vi è un elemento del pensiero di Platone che continua ad affascinare e a inquietare la filosofia politica contemporanea, si tratta del legame tra prassi e teoria, tra vita attiva e vita contemplativa. Esso determina il carattere radicale del progetto platonico e il suo visionario tentativo di tenere uniti azione e pensiero. Contro la professionalizzazione della filosofia e la tecnicizzazione della politica, Platone immagina la loro unione: alla filosofia il compito di ridefinire gli scopi della politica, di orientarla verso giustizia; alla politica l'onere di creare le condizioni materiali per l'esercizio e la conservazione dell'autentica filosofia. Città e filosofia, in definitiva, si salvano o periscono insieme: la politica, senza filosofia, non è che corruzione e affanno, lotta per il potere. La filosofia, senza la città giusta, non è che un'illusione. Contro le forze che spingono in direzione di una loro separazione, la resistenza platonica assume un andamento circolare che però va oltre la circolarità propria della forma dialogica: solamente implicandosi attivamente nella trasformazione delle condizioni sociali e politiche, affinché la città sia retta nell'ordine della realtà e non del sogno, la filosofia può salvare se stessa e salvare la città.

La presente ricerca muove dalla consapevolezza che questo aspetto, più di ogni altro, si è dimostrato problematico e difficilmente assimilabile da parte delle interpretazioni filosofiche del pensiero politico platonico che si sono prodotte dopo la Seconda guerra mondiale, ovvero, dopo che la democrazia liberale si è stabilita come il nuovo paradigma in cielo, il metro a partire dal quale giudicare la bontà di ogni teoria o progetto politico. Coloro i quali avevano vissuto in prima persona le guerre, le persecuzioni, l'ascesa dei regimi dittatoriali e di quelli "totalitari", in cui in maniera differente, ma ugualmente perturbante, la filosofia sembrava aver preso il potere mentre il potere sembrava trovare la propria legittimazione nella filosofia, non potevano che scongiurare l'indebita congiunzione di prassi e teoria; non potevano che abiurare contro la filosofia che si fa politica e la politica che si fa filosofia; non potevano non cercare una cura contro l'idealismo e gli aspetti più inquietanti dell'avvento delle società di massa. Questo è certamente il caso di Karl Popper, la cui opera determina in positivo o in negativo le letture platoniche della seconda metà del secolo scorso, ma anche di Hannah Arendt e di Leo Strauss: i due pensatori che nella maniera più radicale si sono impegnati a pensare il rapporto tra la sfera dell'agire e l'ambito speculativo. Essi condividono, non a caso, le premesse della propria interpretazione del pensiero platonico: è sull'unione tra teoria e prassi, sul rischio marxiano di un loro rovesciamento, che bisogna intervenire; stabilire una separazione, pensare una tensione. Filosofia e politica diventano in tal modo i termini di un rapporto dialettico senza composizione mondana possibile. L'impresa platonica è pensata a partire dall'evento tragico del processo di Socrate, il quale viene a incarnare, una volta e per sempre, il pericolo mortale della loro unione. Così, è la questione del potere politico a occupare un ruolo di primo piano: secondo Arendt, troviamo in Platone la prima spinta verso una concezione autoritaria, rappresentata dal

dominio tecnico dell'idea sulla spontaneità dell'azione politica; mentre, nella visione di Strauss, Platone è il filosofo che suggerisce i limiti e le possibilità di suo esercizio più umano: egli indica la via attraverso la quale l'istanza razionale, filosofica può penetrare nel corpo dello Stato e prevenire così il rischio di una sua perversione.

Il problema del potere, inteso come modalità attraverso la quale si declina il rapporto tra filosofia e prassi, indica un ulteriore elemento che determina lo statuto epistemico, oltre che politico, di quel "ritorno alla Grecia" che si è prodotto nella seconda metà del novecento e che vedi i nomi di Strauss e Arendt spesso affiancati a quello di Eric Voegelin. Pensare filosofia e politica insieme, pur nella loro tensione, vuol dire infatti accettare l'esistenza di un rapporto, problematico certo, ma inevitabile tra la politica e il sapere che la nomina, e viceversa. I due termini vengono pensati in contrasto perché non possono non essere pensati insieme, perché la prassi è ideatrice di teoria e la teoria creatrice di prassi. L'interpretazione tardonovecentesca del pensiero di Platone si appropria così di un significato ulteriore: essa si iscrive in un concreto movimento di ritorno al pensiero politico classico volto a far riemergere un'istanza filosofica all'interno della teoria politica. Di fronte alle astrazioni formali e ai procedimenti descrittivi e normativi della scienza politica, sempre più declinata in chiave sociologica, la riflessione filosofica ha la pretesa di svolgere un'analisi della realtà e della scienza che la pensa capace di cogliere il loro concreto movimento, il loro processo di reciproca determinazione che non può essere garantito né dedotto da modelli e norme universali. Da questo punto di vista, il ritorno alla filosofia politica classica deve essere letto come l'avvento di una sollecitazione critica che opera all'interno dei concetti politici moderni, problematizzandoli. Ma è proprio nel momento in cui la scienza riflette filosoficamente su se stessa che la prassi torna a rovesciarsi sulla teoria e la

comprensione delle forme dell'agire richiede un ampliamento del campo semantico della politica, la quale non può più ridursi alla forma giuridica dello Stato e del potere che la informa. Si determina in tal modo l'insorgenza di un'interrogazione originaria, quella sulla giustizia, che viene a mettere in crisi i termini in cui si era configurato in epoca moderna il rapporto tra pensiero e azione. L'istanza di giustizia che si pianta al cuore della filosofia politica della seconda metà del novecento costituisce la risposta storica e teorica al problema della condizione umana che era emerso, durante la guerra, in tutta la sua drammatica evidenza.

Dopo la fine del conflitto, Platone diviene allora il pensatore attraverso il quale tornare a riannodare il discorso intorno alla sapienza e al potere in un'epoca in cui le sorti del genere umano sembrano vacillare sotto la spinta della Guerra fredda, delle rivoluzioni tecnologiche e delle minacce nucleari. In questo contesto, Leo Strauss è il filosofo che più di ogni altro compie lo sforzo di far progredire la propria riflessione di pari passo con una sempre più approfondita comprensione del pensiero platonico. Portando alle sue estreme conseguenze la tensione tragica tra politica e filosofia, egli propone una delle tesi storiografiche più interessanti e originali del tempo. Una lettura che, scindendo Platone dal platonismo, lo sottrae alla sua appropriazione cristiana, "occidentale", coeva alla storia della metafisica e ne fa un pensatore integralmente politico, la cui riflessione non dogmatica e non sistematica manifesta la condizione di radicale apertura dell'uomo nei confronti del cosmo, così come la sua radicale debolezza. La presente ricerca si condensa attorno al pensiero straussiano, seguendo il filo conduttore del conflitto tra conoscenza e potere. L'opera di Strauss viene scandagliata, in primo luogo, tenendo in mente il suo rapporto con il pensiero di Platone. Sappiamo che questo rappresenta una presenza costante nell'itinerario intellettuale del filosofo, fin dagli anni della sua

giovinezza, e che nelle varie fasi della sua riflessione Platone si fa portatore di differenti istanze problematiche, corrispondenti sostanzialmente al problema della fondazione filosofica della legge e allo statuto della razionalità moderna. Ma è solo sul finire degli anni quaranta, dopo il trasferimento negli Stati Uniti, e parallelamente all'elaborazione dell'"ermeneutica della reticenza", che il pensiero platonico inizia a configurarsi come tema autonomo d'indagine, oggetto di una ricerca attorno alle possibilità conoscitive della filosofia e al suo rapporto essenziale con la sfera della prassi. È d'altronde solo nell'ultima fase della sua produzione che Strauss scrive il suo controverso commentario alla *Repubblica* ed elabora, in veste di testamento intellettuale, il libro sulle *Leggi*. Tuttavia, fin dagli anni cinquanta, ovvero dal decennio precedente, egli aveva saggiato la tenuta delle sue opzioni interpretative e della sua peculiare arte di "leggere tra le righe" in numerosi corsi e lezioni universitarie, oltre che nelle opere dedicate all'analisi degli scritti di Senofonte, Tucidide, Aristotele, Aristofane e al lavoro svolto attorno alla figura di Socrate, finalizzato al recupero e al ripristino delle categorie politiche della filosofia classica. In questo sede verranno presi in esame gli scritti dedicati ai principali dialoghi politici di Platone che Strauss aveva composto in vista della pubblicazione, trascurando il materiale, ancora in gran parte inedito, redatto ai fini dell'attività di docente. Questa scelta si giustifica a partire dalla constatazione che, nella traiettoria che va dalla *Repubblica* alle *Leggi*, passando per la breve analisi del *Politico*, Strauss formula con chiarezza le coordinate principali della sua interpretazione, tirando le fila di quelle problematiche che avevano accompagnato la sua riflessione fin dagli anni venti. Inoltre, le analisi dei dialoghi cosiddetti giovanili o socratici di Platone —*Critone*, *Apologia di Socrate*, *Eutidemo*, *Eutifrone* e *Minosse*— verranno utilizzate per definire ulteriormente le linee tematiche riscontrate nel percorso all'interno dei dialoghi politici.

Scopo del presente lavoro, però, non è solamente quello di un'analisi dell'interpretazione straussiana di Platone alla luce del rapporto tra filosofia e potere politico. L'obiettivo, più ambizioso, è quello di costruire l'immagine di un pensatore profondamente immerso nel proprio tempo, in costante dialogo con le istanze critiche della filosofia e della politica della propria epoca, che contrasti quella di un filosofo arroccato su posizioni conservatrici e antimoderne, in splendido isolamento rispetto alle tendenze contemporanee del pensiero. Nell'opera di Strauss pare, al contrario, di poter scorgere una risposta alle questioni filosoficamente più urgenti e alle situazioni politicamente più controverse del novecento. La critica della democrazia liberale portata avanti sullo sfondo della Repubblica di Weimar prima, la rielaborazione attorno al tema della persecuzione poi, il confronto critico con la scienza politica e le scienze sociali in terra americana, il recupero della tradizione del pensiero classico con fini non solo esegetici, ma pedagogici —legato al progetto politico di formazione di una scuola filosofica— sono gli elementi che verranno messi in luce e che testimoniano a favore della lettura proposta. Tenendo a mente questo obiettivo, la presente ricerca assume la forma di un percorso nella produzione dell'autore volto a tracciare una traiettoria, indice di sostanziale continuità, dagli scritti sulla situazione intellettuale del presente, composti negli anni venti, alle analisi della crisi del proprio tempo, redatte negli anni sessanta. Non perché non siano presenti, all'interno di una produzione che si estende nell'arco di quasi sessant'anni, dislivelli, fasi successive e cambi di direzione —su tutti quello che risale agli anni trenta e che prelude al recupero del pensiero politico classico. Ma perché, al di là dell'estrema ricchezza degli oggetti d'indagine che lo rendono composito e difficilmente afferrabile nella sua interezza, il pensiero di Strauss manifesta una sostanziale coerenza di fondo che si espleta in un percorso che va dalla critica della concettualità politica moderna al recupero

delle categorie politiche del pensiero classico. Questo itinerario si presenta in molti casi sotto le spoglie discrete di una storiografia filosofica nel corso della quale l'autentico progetto filosofico-politico si intreccia con l'analisi dei classici del pensiero moderno, antico e medievale. Per questa ragione si è scelto di ricostruire la traiettoria del nostro autore emulando in parte il suo procedimento mimetico. L'analisi si concentrerà sul contenuto filosofico delle opere straussiane, così come esso emerge dall'interpretazione degli autori trattati, lasciando sullo sfondo le prestazioni di questi e le questioni riguardanti il rigore o l'esattezza filologica delle variazioni rispetto all'originale.

Stabilire la coerenza della riflessione straussiana ha inoltre lo scopo di valorizzare, in linea con le più recenti tendenze critiche, sia il momento aurorale del suo pensiero, corrispondente alla fase "europea", tedesca in particolare, della sua formazione intellettuale, senza la quale molti dei tratti caratteristici del suo pensiero possono essere compresi solo in maniera parziale; sia la fase finale della sua riflessione, quella appunto dei commentari platonici, ai quali va donata altrettanta pregnanza filosofica che al resto della sua produzione. Questa operazione consente inoltre di prendere posizione rispetto alla polemica tra "straussiani" e "anti-straussiani" che per anni ha oscurato la ricezione dell'opera, impedendo spesso, tanto da una parte quanto dall'altra, una valutazione assennata della prestazione filosofica dell'autore. Tale polemica ha carattere sia intellettuale sia politico e, in entrambi i casi, configura coloro che seguirebbero pedissequamente l'insegnamento del "maestro", ovvero quanti accettano principi o insegnamenti straussiani, come una "setta", un circolo chiuso dal deciso orientamento politico, capace di allungare la propria ombra persino sulle alte sfere del governo. Questo genere di questioni rimane volutamente sullo sfondo della nostra ricerca, ma essa stessa vorrebbe fornirvi indirettamente una risposta. Sul piano intellettuale si invoca, infatti, una

valutazione equilibrata dello Strauss interprete del pensiero classico e platonico. Consapevoli che tutte le opere straussiane devono essere lette come opere di filosofia, non di storiografia né di filologia, e che pertanto veicolano, attraverso la voce di Platone, il messaggio del loro autore, si possono non di meno riscontrare degli elementi in cui il metodo di lettura si presenta addirittura pionieristico, come nel caso dell'attenzione alla composizione drammatica dei dialoghi, e altri nei quali egli è particolarmente acuto nel cogliere aspetti problematici, come quello dell'esoterismo o dell'educazione filosofica, che possono essere facilmente riconosciuti come temi cari agli antichi più di quanto non lo siano agli autori moderni. L'accoglienza di tali presupposti non pare pertanto il frutto di miopia intellettuale, ma essi devono essere favorevolmente valutati come elementi di un paradigma filosofico che, seppure non è destinato a stravolgere la nostra comprensione del pensiero di Platone, può nonostante ciò donarvi nuovo slancio. Un discorso simile può essere fatto a proposito della principale tesi straussiana, quella dell'interpretazione del pensiero platonico sotto l'egida della filosofia ebraica e islamica medievale. L'interpretazione politica che ne deriva, insieme alla centralità del problema della fondazione filosofica della legge, merita grande attenzione e una valutazione assolutamente positiva, poiché solleva una problematica centrale anche del pensiero platonico. Strauss si dimostra così in grado di cogliere e sviluppare, più di altri interpreti a lui contemporanei, una questione fondamentale: quella dell'esercizio del potere e del suo rapporto con il sapere. Parimenti, l'apprezzamento politico del suo operato va legato in primo luogo al suo progetto intellettuale: il ritorno alla "grande tradizione" dei classici come base per la fondazione di una scuola filosofica che, educando le élites, sia capace di istillare un principio razionale all'interno sia della società di massa sia di quanti sono deputati al suo governo. Strauss appare in tal modo solidale con la democrazia liberale in quanto *second*

best e attento alla tematica dell'esercizio di un potere indiretto o obliquo della filosofia sulla città. Tuttavia, se si riconosce la pregnanza politica dalla fondazione di una scuola filosofica, più difficile sembra indicare il pensiero di Strauss come all'origine delle azioni dei suoi allievi o degli allievi dei suoi allievi. In questo caso, sembra si sia troppo ottimisti nell'attribuire alla filosofia un ruolo di guida rispetto prassi politica. Sebbene, senza dubbio, lo stesso Strauss fosse consapevole di questo rischio: un rischio che scongiurava nei suoi scritti e a cui, pure, non ha saputo resistere. Consapevole, probabilmente, del fatto che un filosofo non è realmente tale se non è in grado di farsi carico dei doveri sociali implicati nella sua condizione; di ottemperare l'obbligo nei confronti della comunità nella quale vive. La questione rimane comunque una questione aperta che indurrebbe a percorrere una strada diversa e troppo lontana dagli interessi essenzialmente teorici e non storiografici della presente ricerca.

Come conseguenza di tali sollecitazioni critiche, il nostro lavoro si articola in tre parti distinte, ognuna delle quali si confronta con gli argomenti appena enunciati. Il criterio dell'esposizione è sia tematico sia cronologico ed ha lo scopo di presentare l'evoluzione della traiettoria intellettuale che conduce Strauss a misurarsi con il pensiero platonico, permettendo così di dare ragione delle sue peculiari scelte interpretative. Il primo capitolo affronta inizialmente il contesto politico e teorico che fa da sfondo all'elaborazione dei commentari. Il tema della crisi del proprio tempo viene riconosciuto come l'epitome dei lavori maturi del filosofo, ma anche come un indicatore capace di segnalarne la derivazione rispetto a quell'atmosfera problematica di "crisi di civiltà" che permeava l'ambiente intellettuale tedesco tra le due guerre mondiali. Si avrà modo così di affrontare il contesto filosofico nel quale l'autore muove i suoi primi passi, tendendo in mente che in esso si combinano due tendenze distinte:

da una parte, la riflessione attorno al “tramonto dell’Occidente”, dall’altra un concreto movimento di rinascita degli studi ebraici cui Strauss partecipa attivamente. L’ebraismo è, infatti, uno degli assi portanti della nostra ricerca. Senza di esso non sarebbe possibile comprendere né le scelte critiche di Strauss, né la lezione politica che si riversa sul testo platonico. Inoltre, la contestualizzazione all’interno delle opzioni intellettuali dell’ebraismo dell’epoca determina il suo pensiero come un movimento di ritorno alla filosofia. Strauss si iscrive, infatti, all’interno di una ben precisa generazione intellettuale per la quale l’appartenenza o l’origine ebraica funziona sia come correttivo critico sia delle istanze della democrazia liberale, sia come bacino tematico dal quale attingere per declinare il proprio pensiero. Nel caso di Strauss, esso determina il ragionamento attorno alla tensione tra Gerusalemme e Atene, mentre contribuisce a definire uno dei temi principali che attraversano la sua opera: il problema teologico-politico. Nel primo capitolo analizzeremo i termini nei quali, per tramite di una riflessione attorno alla questione ebraica, Strauss finisce col costruire il proprio pensiero attorno alla questione della vita giusta in quanto tale e, inoltre, stabiliremo per questa via le coordinate attraverso le quali si dà il suo recupero del pensiero politico classico. Questo verrà letto in un rapporto di stretta dipendenza rispetto alla critica del pensiero politico moderno, della scienza politica e delle scienze sociali. In tal modo, verrà reso evidente l’intreccio tra questione politica e riflessione epistemologica ed esibita la domanda di un recupero della dimensione della trascendenza che si esprime nel ripristino della struttura teoretica del pensiero antico.

Nel secondo capitolo, affronteremo il tema dell’ermeneutica straussiana, osservando come questa sia legata direttamente a due questioni in cui la forma e il contenuto della sua riflessione si sovrappongono. Da una parte si tratta, infatti, di tentare una rilettura della filosofia politica classica secondo

presupposti non storicistici, lasciandosi dunque guidare dall'intento di comprendere i pensatori del passato così come essi comprendevano se stessi. Dall'altra, questa esigenza deriva dalla volontà di riattualizzare una serie di concezioni alla base del pensiero classico che sono venute meno nel pensiero moderno. Si tratta in primo luogo di stabilire l'esistenza di una gerarchia naturale produttrice di ordine all'interno dell'universo politico. Questo ordine si manifesta attraverso una serie di rapporti di potere che determinano una divisione sociologica in classi delle comunità politiche. Strauss stabilisce in tal modo i termini della propria sociologia della conoscenza, la quale evoca il tema della persecuzione come vettore centrale per comprendere i rapporti tra filosofia, società e potere. Se letta a partire dallo spettro della persecuzione o del processo a Socrate, la relazione tra la filosofia e la politica inizia a definirsi attraverso la questione dell'esoterismo. Questo ha lo scopo di salvaguardare la prima dai pericoli insiti nel suo esercizio pubblico e, allo stesso tempo, di proteggere la comunità dal carattere sovversivo dell'esposizione della verità. Ciò implica l'esistenza di un doppio livello di scrittura all'interno dei testi filosofici che l'interprete attento dovrà essere in grado di cogliere. Da una parte, vi è la dimensione essoterica dell'enunciazione, la quale fornisce insegnamenti di tipo morale alla stragrande maggioranza dei lettori, ovvero, alle anime non filosofiche, alla massa dei cittadini. Dall'altra, vi è la dimensione esoterica che veicola l'autentico contenuto del testo, indirizzato esclusivamente ai filosofi attuali e a quelli potenziali. La scrittura esoterica chiama quindi in causa diversi ordini di questioni: in primo luogo, il rapporto conflittuale tra filosofia e potere; in secondo luogo, il carattere problematico del rapporto tra filosofia e società. Se la filosofia deve essere sempre cauta e obliqua rispetto al potere, nel rapporto con la società essa deve farsi carico del problema dell'educazione. L'educazione consiste in un processo di sviluppo dell'eccellenza umana e della virtù. In

quanto educazione delle élites, essa ha inoltre un risvolto immediatamente politico: quello di tendere verso una progressiva umanizzazione della società, attraverso il suo diffondere la filosofia nei luoghi del comando. D'altro canto, essa ha il fine di perpetuare la classe dei filosofi, addestrando le indoli migliori. L'educazione sembra dunque rappresentare una possibile soluzione al difficile rapporto tra potere e sapere. L'esoterismo è inoltre la modalità di lettura che Strauss inizia ad applicare al testo platonico, sul finire degli anni quaranta, sia dal punto di vista formale che contenutistico. Esso niente ha a che vedere con il problema delle dottrine non scritte, tanto più che il Platone di Strauss è un pensatore anti-dogmatico, socratico e zetetico che non presenta nessuna dottrina e nessun insegnamento. Piuttosto, l'esoterismo mira al cuore del problema platonico del governo filosofico, della presa del potere da parte della filosofia.

Così definiti i termini del ritorno al pensiero platonico, nel terzo capitolo porteremo avanti due compiti. Nella prima parte, cercheremo di visualizzare l'ampiezza del progetto filosofico straussiano: il suo ritorno alla filosofia è sintomo di un pensiero che si iscrive in maniera essenziale all'interno della storia. Tuttavia, è proprio l'assunzione radicale della crisi del proprio tempo a determinare il tentativo di elaborare un pensiero fuori dalla storia; di vincolare la filosofia alla trascendenza dell'idea di natura. Dal punto di vista politico, ciò equivale al rifiuto dell'idealismo, al riconoscimento del fatto che non è la politica l'ambito nel quale realizzare la verità della filosofia e, dunque, all'abbandono di un progetto che spinga in direzione del compimento di una società perfettamente razionale. Nella seconda parte, vedremo come questa concezione — che riconosce il carattere limitato delle pretese che si possono avanzare rispetto alle capacità performative del potere politico — si riversi sui dialoghi platonici. Essi saranno allora letti alla luce di questa tensione

drammatica che separa la radicalità dell'esperienza filosofica dalla finitezza del potere umano. Il vincolo rivoluzionario che Platone aveva stabilito tra prassi e teoria viene così a saltare del tutto nei commentari Straussiani. La *Repubblica* diventa, in conseguenza di ciò, un testo ironico che manifesta i limiti essenziali della sfera politica; esso si presenta come una cura, un antidoto nei confronti del male rappresentato dall'idealismo politico. Nel dialogo, si dimostra inoltre l'impossibilità della presa del potere da parte dei filosofi e, dunque, l'impossibilità di fondare una città completamente giusta. La stessa idea di giustizia è, ma non esiste. Essa è al cuore della valutazione filosofica delle cose politiche, ma ha il carattere di una tensione, di un ideale regolativo e normativo che permette la valutazione del bene e del male al fine di contrastare il relativismo, di contenere la degenerazione dei costumi e della città. Tuttavia, essa non è realizzabile, non può trasformarsi in realtà, poiché esiste solo nel discorso e non nei fatti. Di conseguenza, ciò che secondo Strauss Platone suggerisce nel *Politico* è la necessità del governo della legge. Nell'epoca del dio assente, in mancanza di figure eccezionali e nell'impossibilità di affidarsi a una tirannide benefica, gli uomini, inclusi i filosofi, devono sottomettersi all'impero della legge. Seppure il *nomos* sia essenzialmente inferiore al *nous* esso rappresenta la soluzione migliore, il male minore, l'antidoto contro i pericoli insiti nella perversione del potere politico. Esso inoltre distilla un fondamento razionale all'interno della società e trae da esso la propria legittimità. L'opera nella quale Platone si dedica a elaborare le reali possibilità di miglioramento della città attuale, dunque la sua unica vera opera politica, sostiene Strauss, sono le *Leggi*. Nel dialogo il pensiero politico platonico raggiunge il suo vertice e riconosce nel nodo teologico-politico il problema fondamentale. Se la *Repubblica* aveva mostrato i limiti della politica, ora le *Leggi* ci mostrano il limite della filosofia in rapporto alla città: essa infatti si arresta davanti alla definizione

della teologia che governa l'ordine della comunità. Con questo passo indietro la filosofia manifesta il suo rispetto nei confronti del potere, il suo contributo alla stabilità dello Stato: costruisce la propria difesa, salva virtualmente Socrate dall'essere condannato e, non di meno, agisce al suo interno discretamente, ma vigorosamente. La questione del governo della filosofia, perciò, continua a rimanere una questione aperta, ambigua. Alla fine delle *Leggi*, ci dice Strauss, è necessario tornare all'inizio della *Repubblica*. Se la filosofia non può prendere il potere, bisogna tuttavia pensare il potere della filosofia.

Sull'analisi delle *Leggi* si chiude la presente ricerca. Essa si è prefissa di mostrare come Strauss esca mano a mano dalla caverna della modernità, da quella seconda artificiale caverna che i pregiudizi della mentalità moderna hanno costruito intorno alla difficoltà naturali del filosofare, impedendoci di vedere la realtà, la finitezza e la limitatezza della nostra condizione. Strauss contesta in tal modo la tracotanza dei moderni, il sogno, il delirio della società giusta, dello Stato universale, della filosofia al potere, della trasformazione radicale o rivoluzionaria delle società umane. Egli decostruisce lo storicismo e il relativismo; riabilita un'istanza filosofica, nella sua esattezza e nella sua scientificità, al centro della teoria politica e, infine, affronta uno a uno gli ostacoli che incontra il filosofo quand'egli si trova finalmente a ridiscendere nella caverna primigenia: a navigare nel mare tumultuoso della città.

CAPITOLO I

IL RITORNO ALLA FILOSOFIA POLITICA CLASSICA

1. LA CRISI DEL NOSTRO TEMPO

Il pensiero di Platone rappresenta un punto di riferimento costante nell'itinerario intellettuale di Leo Strauss, fin dagli anni della sua formazione. Tuttavia, esso viene a occupare un ruolo di primo piano solo a partire dall'inizio degli anni Sessanta.¹ In quell'epoca, Strauss sistematizza le proprie idee in merito alla necessità di un ritorno alla filosofia politica classica come risposta alla crisi teorica e politica del proprio tempo. In uno scritto del 1964, dal titolo *The Crisis of Our Time*, egli riassume così il senso della sua ricerca: "I have tried to trace the crisis of our time to the crisis of political philosophy, and I suggested that a way out of the intellectual difficulties with which we are beset is a return to classical political philosophy" (Strauss, 1964b: 91). Il crescente interesse nei confronti del pensiero platonico va dunque inteso come un aspetto concreto e rilevante di un progetto più ampio, che prevede il recupero della filosofia politica classica nel quadro di una riflessione intorno alla crisi presente.² Per Strauss, dunque, non si tratta di risvegliare un interesse

¹ Da quanto è possibile ricostruire, il pensiero platonico sembra essere stato un punto di riferimento per Strauss sin dagli anni della sua formazione intellettuale; si veda a tal proposito la testimonianza autobiografica presente in: Strauss (1970a: 2). Il platonismo riveste una certa importanza anche nel confronto critico che Strauss intraprende, rispettivamente nel 1935 e nel 1936, con il pensiero di Maimonide e di Hobbes; si vedano: Strauss (1995b) e Strauss (1963). Il primo scritto completamente dedicato al pensiero platonico è invece una recensione del 1946; si veda: Strauss (1946). Per quanto riguarda i numerosi scritti su Platone degli anni Sessanta, tra i più sistematici e filosoficamente rilevanti, sono certamente da segnalare il commento alla *Repubblica* presente in: Strauss (1978: 50-138) e il commento, pubblicato postumo, alle *Leggi*; si veda: Strauss (1975a).

² "The Crisis of our Time" è la prima di due *lecture* complementari nelle quali Strauss sviluppa il discorso intorno alla crisi del proprio tempo come conseguenza della crisi della filosofia

meramente storiografico o filologico, quanto di condurre un'indagine schiettamente filosofica attorno agli elementi *critici* della propria epoca.³ L'operazione straussiana va compresa innanzitutto a partire dal rapporto gerarchico che il filosofo prefigura tra teoria e prassi politica. Strauss stabilisce la superiorità della teoria sulla prassi e, in tal modo, fa derivare la crisi politica dalla crisi della filosofia politica. Assumere il compito di interrogarsi sulla crisi del proprio tempo vuol dire, di conseguenza, intraprendere un attraversamento critico della teoria politica con l'intento di arrivare a cogliere l'origine dello stato di cose attuale. Strauss lega così due progetti diversi che corrono su binari paralleli: da una parte, l'analisi della teoria politica moderna e novecentesca come origine della crisi politica presente, dall'altra il recupero della tradizione del pensiero politico classico, come risposta ai mali del presente.

Strauss ci parla, in piena guerra fredda, della divisione del mondo in due blocchi contrapposti e del radicale fallimento del progetto illuministico che quella divisione rappresenta. La situazione presente deve allora essere compresa *filosoficamente* ripercorrendo a ritroso le tappe che hanno condotto all'elaborazione e al tentativo abortito di attuazione di una società universale ed egualitaria. Se la situazione politica fa da sfondo alla riflessione, l'indagine è condotta sul versante della teoria e nella teoria trova la sua piena soddisfazione. Il progetto straussiano si sostanzia in una critica dei fondamenti della filosofia

politica. Nella seconda *lecture*, dal titolo: "The Crisis of Political Philosophy", Strauss approfondisce il legame tra crisi della filosofia politica moderna e necessità di un ritorno alla filosofia politica classica. Le due *lecture* sono pubblicate in forma separata in Spaeth (1964: 41-54; 91-103), mentre una loro versione ridotta e riadattata si trova sotto il titolo di "Political philosophy and the Crisis of our time" in Graham/Carey (1972: 217-242).

³ Per questa interpretazione del pensiero di Strauss, si veda: Giorgini (1984). Secondo l'autore, per procedere a una corretta valutazione della prestazione filosofica straussiana è necessario tenere presente come essa sia il risultato di un dialogo critico con le principali istanze problematiche della propria epoca. Dalle ricerche sull'ebraismo, al tema dell'esoterismo, fino al ritorno al pensiero politico classico, ciò che guida l'elaborazione di Strauss è la volontà di confrontarsi con le questioni aperte della filosofia politica del Novecento: il problema teologico-politico, la crisi dell'Illuminismo, la critica del liberalismo rappresentano le coordinate fuori dalle quali non è possibile cogliere la portata filosofica della produzione straussiana.

politica moderna e della conseguente ascesa, tra ottocento e novecento, delle scienze politiche e sociali. Questo processo impedirebbe la persistenza di una riflessione filosofica attorno alle questioni politiche fondamentali e, di conseguenza, sarebbe fautore della decadenza della filosofia politica in quanto tale: "The end result of modern political philosophy is the disintegration of the very idea of political philosophy. For most political scientists today, political philosophy is not more than ideology or myth" (Strauss, 1964a: 41). Il ripristino della filosofia politica diviene così il compito che il filosofo si prefigge contro la degenerazione corrente della vita politica; un ripristino che coincide, come si vedrà, con il recupero della struttura epistemica e delle categorie politiche del pensiero classico e platonico in particolare.

D'altra parte, il tema della *crisis of our time*, nonostante rappresenti una vera e propria epitome degli scritti straussiani degli anni Sessanta, è da mettere in rapporto con gli anni della formazione del suo pensiero: essa segnala, infatti, la permanenza di un dialogo critico con le istanze filosoficamente più rilevanti del pensiero tedesco della prima metà del secolo, rivelandosi indicatore di un itinerario intellettuale che si estende in maniera sostanzialmente coerente lungo l'arco di una vita intera. La prestazione intellettuale di Strauss può essere compresa nella sua interezza come il tentativo di elaborare una risposta filosofica all'altezza della crisi teorica e politica del Novecento.⁴ Strauss può

⁴ Per una definizione di Strauss come "filosofo della crisi", si veda: Farnesi (2007: 11-12). Farnesi difende l'ipotesi, avallata in questa sede, che si possa utilizzare la categoria della crisi per interpretare l'intero percorso straussiano, la cui struttura profonda viene, in tal modo, fatta coincidere con l'esigenza di realizzare una prestazione filosofica all'altezza della crisi, insieme filosofica e politica, apertasi nell'età moderna: "Se il riferimento esplicito a una *crisis of our time* diviene l'epitome distintiva dei lavori più maturi di Strauss, la diagnosi che sottende questa nominazione –l'imputazione del fallimento del "progetto moderno" all'insostenibilità della razionalità che lo innerva– può essere riconosciuta già come esito problematico dell'indagine sul *Trattato teologico-politico* di Spinoza (1930), come movente principale degli studi dedicati a Maimonide (1935) e a Hobbes (1936), nonché come chiave di lettura del saggio sulla tirannide (1948)". Sulla *crisis of our time*, si veda, oltre ai già citati saggi straussiani: "The Crisis of our Time" e "The Crisis of Political Philosophy", anche l'introduzione al volume *The City and Man*

essere infatti annoverato tra quei pensatori che raccolgono la sfida posta dalla crisi epocale di cui sono testimoni e si orientano in direzione di un ripensamento critico della tradizione, preludio a un'indagine radicale sui fondamenti della politica. Il modo in cui questo progetto si organizza passa attraverso la visualizzazione della modernità come problema e attraverso il ritorno al pensiero politico classico come fonte di una diversa concezione della condizione umana e della vita politica come sua modalità fondamentale.⁵ Dalla drammatica esperienza rappresentata dalle guerre che attraversano il novecento e che mettono radicalmente in crisi l'assetto politico moderno scaturisce l'esigenza di ripristinare una più profonda consapevolezza dell'ordine politico e sociale (cfr. Emberly, Cooper, 2003: IX-X). In questo contesto, la peculiarità della prestazione Straussiana è determinata dalla convinzione che la risposta alla crisi vada ricercata nella ricostituzione di una pratica autenticamente filosofica contro la deriva scienziata della modernità: "I assumed that political philosophy as quest for the final truth regarding the political fundamentals is possible and necessary" (Strauss, 1963: 15). Il recupero della struttura originaria della filosofia politica come ricerca dei fondamenti dell'ordine umano si viene così a configurare come l'esito di un percorso che

in: Strauss (1978:1-11). Per quanto riguarda le inflessioni che marcano la sostanziale coerenza strutturale dell'ampia produzione Straussiana, è doveroso segnalare almeno, perché significativo per l'argomento oggetto di studio, il cambio di direzione che avviene nel quadriennio 1928-1932. In quegli anni, che coincidono con il precoce interesse di Strauss per la filosofia politica platonica, si ha un passaggio decisivo dalla domanda circa la questione ebraica alla domanda sulla vita giusta in quanto tale. Si veda a tal proposito: Strauss (2002a: 201-224). Per una testimonianza diretta sul cambio di direzione presto dagli studi Straussiani, si veda: Strauss (1997a: 30-31). Sull'evoluzione del pensiero Straussiano, si veda inoltre: Meier (2014).

⁵ A questo proposito, si veda: Gebhardt (2010) il quale interpreta le prestazioni intellettuali di Strauss, Voegelin, Arendt e Oakeshott come appartenenti a una corrente di pensiero che comprende la crisi del proprio tempo nei termini di una critica delle sue origini moderne, mentre risponde a essa proponendo una disamina radicale dei principi della vita politica. Il pensiero classico svolge per questi autori la funzione di un bacino categoriale cui attingere per ripensare i presupposti di un ordine politico più *umano* per il tempo presente.

passa attraverso la decostruzione delle categorie politiche moderne e che prende avvio proprio dalla diagnosi della loro crisi.⁶

Nella proposta straussiana è certamente possibile cogliere, in prima battuta, una polemica nei confronti della crisi che investe la filosofia politica nel panorama intellettuale nordamericano degli anni cinquanta e sessanta, ai suoi occhi dominato dalle scienze sociali e dal vuoto di sostanza filosofica (cfr. Strauss, 1964b: 91-93). Tuttavia, la matrice critica della sua riflessione va fatta risalire alla soglia epocale degli anni venti e trenta e alla *crisi* che investe lo Stato e il pensiero politico a esso correlato. L'indicatore della *crisis of our time* va dunque ricondotto al dibattito filosofico che si svolge in Germania nella prima metà del secolo e che ha il suo fulcro in quell'orizzonte crepuscolare di 'crisi di civiltà' tipico della Repubblica di Weimar (cfr. Altini, 2000: 17). È d'altronde lo stesso Strauss a tracciare una genealogia delle istanze filosofiche da cui prende avvio il proprio pensiero. Istruttiva a tal proposito, una *lecture* del 1940, in cui il filosofo ricostruisce *The Living Issues of German Postwar Philosophy*:

The intellectual situation of Germany immediately after the war shows itself most clearly in two memorable publications: Spengler's *Decline of the West* and Max Weber's *Science and Learning as Vocation*. The meaning of these publications may be described as follows: Spengler's work was a most ruthless attack on the validity or the value of modern science and philosophy (and indeed of science and philosophy altogether), and Weber's public lecture was the most impressive defence, offered in postwar Germany, of modern science and philosophy [...] The philosophic deficiency of Spengler's teaching: it required as its basis an elaborate philosophy of man, of human existence as being essentially historical; a philosophy showing the man as the historical being is the origin of all meaning; and this presupposed an analysis of truth, an analysis showing that truth is essentially relative to human existence. Such a philosophy was elaborated by *Heidegger* (Strauss, 2006d: 118-120).

⁶ Sul lavoro di decostruzione della concettualità moderna che permette, tra l'altro, di avvicinare le prospettive di Strauss, Arendt e Voegelin, si veda: Duso (1999: 429-436).

Come è possibile notare, Strauss rielabora un insieme composito di esperienze filosofiche —mettendo in rapporto tra loro, all'interno di un panorama filosofico post-nietzscheano, le teorie di Max Weber sulla razionalizzazione, quelle di Oswald Spengler sul declino dell'Occidente e, soprattutto, quelle di Martin Heidegger sul nichilismo e sul destino della metafisica⁷— e lo fa concentrando la propria attenzione su un punto in particolare: prestazioni intellettuali che si muovono in direzioni molto diverse hanno in comune il loro configurarsi come esito di un processo che ha il suo inizio nella trasformazione che la filosofia subisce in età moderna; è con la modernità, infatti, che il pensiero politico inizia a costruire se stesso a partire da una radicale storicizzazione dell'esperienza, ma: "the fact cannot be completely forgotten that in earlier times eternal, unconditional principles knowable to reason itself, and hence an order, were held to be possible and necessary" (Strauss, 2014c: 245). Se la filosofia si configura platonicamente come ricerca razionale della verità, ascesa dal mondo dell'opinione verso i principi eterni e immutabili dell'ordine umano, la modernità, riducendo la sua indagine al mondo storico, costringe il pensiero a rimanere imprigionato in una seconda artificiale "caverna": "historical consciousness is just the factor that thwarts the question concerning the right life. For if man is essentially historical, then there is not *the* right life" (Strauss, 2014c: 245). Il punto problematico per Strauss rispetto alla filosofia del proprio tempo è rappresentato dalla progressiva storicizzazione dell'esperienza umana e dalla conseguente perdita di un orizzonte di pensiero capace di ancorarsi a una razionalità forte, in grado di rispondere in maniera sostanziale alle questioni filosoficamente più rilevanti riguardanti il giusto modo di vivere e di agire. In questo senso, l'asserzione weberiana attorno all'avalutatività delle discipline storiche e sociali darebbe

⁷ Si vedano in particolare: Spengler (2008); Weber (2004); Heidegger (2011).

origine a una scienza sociale che può solo osservare ma non giudicare i fenomeni politici e che in tal modo depotenzia le stesse possibilità conoscitive della ragione (cfr. Strauss, 1964a: 50-51). Conseguenza di questa crisi teorica è la crisi politica che Spengler diagnostica, dopo la prima guerra mondiale, come il 'tramonto dell'Occidente': ovvero come il declino dell'unica civiltà capace di pensare l'universalità e dunque come esaurimento delle più alte possibilità umane. Per Strauss, l'accettazione fatalistica del declino come destino non è una soluzione accettabile: "our fate is not our task" (Strauss, 2014a: 231). Compito dell'intellettuale è intercettare e analizzare la crisi della propria epoca al fine di proporre soluzioni all'altezza del fine più alto della vita umana.

La deriva novecentesca del pensiero filosofico si presenta per Strauss in forma emblematica nell'opera di due autori che saranno fondamentali per la sua formazione e per la successiva elaborazione del suo pensiero anche in merito alla filosofia platonica: si tratta di Nietzsche e di Heidegger.⁸ Vale pertanto la pena soffermarsi sul modo in cui egli legge la loro prestazione intellettuale. Nel saggio *Note on the Plan of Nietzsche's "Beyond Good and Evil"*, Strauss presenta Nietzsche come l'antagonista di Platone: se Platone è l'inventore dell'idea del bene in sé e della filosofia come *eros*, aspirazione e ricerca del bene, a Nietzsche il compito di spalancare l'abisso della messa in crisi di tutti i valori e di tematizzare una natura caotica e insensata, annunciando la derivazione umana di ogni ordine possibile: se la natura è

⁸ Sull'analisi del pensiero di Nietzsche, si veda: Strauss (1983d). Si tratta dell'ultimo saggio pubblicato da Strauss e dell'unico che abbia direttamente come tema la trattazione di un'opera del filosofo tedesco. Non di meno, sappiamo che la frequentazione dell'opera nietzscheana risale agli anni della formazione intellettuale di Strauss (cfr. Strauss, 1970a: 2) e che è possibile riscontrare un'influenza duratura del pensiero di Nietzsche nella sua elaborazione; si veda, a tal proposito, l'esauritivo saggio di Lampert (1996). Sul pensiero di Heidegger, si veda il saggio che Strauss dedica all'esistenzialismo: Strauss (1995a). Per una messa a confronto tra il pensiero di Nietzsche e quello di Heidegger, si veda: Strauss (1995a: 306-307). Per l'influenza del pensiero di Nietzsche e Heidegger nel recupero straussiano della filosofia politica platonica, si veda: Zuckert (1996).

intesa come disordine non è possibile rinvenire in essa i fondamenti dell'ordine, che a sua volta avrà origine e trarrà la sua giustificazione solo nell'uomo e nella sua volontà di potenza.⁹ Secondo Strauss, l'elaborazione nietzscheana non sarebbe comprensibile se previamente non fosse avvenuta la storicizzazione della filosofia, ovvero, senza la credenza, estranea ai filosofi premoderni, che la verità possa essere una funzione del tempo (dell'epoca storica) e del luogo (un determinato paese): "Historicism is the child of the peculiarly modern tendency to understand everything in terms of its genesis, of its humans production: nature furnishes only the almost worthless materials as in themselves" (Strauss, 1983d: 186-187). Nietzsche definisce il senso storico come la grande virtù della modernità, manifestazione della sua aspirazione a qualcosa di passato o alieno, esso radica nell'assillo dell'infinito, dello smisurato;¹⁰ è proprio questa assenza di misura della modernità che Strauss intende correggere attraverso il recupero di una razionalità capace di definire i limiti dell'uomo e del suo stare al mondo. Anche il confronto con il pensiero di Heidegger è attraversato dalla stessa critica di fondo. Fedele al principio di dover fare i conti con gli eventi più importanti del proprio tempo, Strauss non tralascia di cogliere il nesso tra la riflessione di colui che non esita a definire "the only great thinker of our time" (Strauss, 1995a: 305) e la sua affiliazione politica al nazismo (cfr. Strauss, 1995a: 306-307). La filosofia di Heidegger comincia, per Strauss, con la consapevolezza che come fondamento di ogni conoscenza oggettiva e razionale scopriamo un abisso. Ogni verità, ogni significato, è visto come fondato su nient'altro che sulla libertà dell'uomo. Da un punto di vista oggettivo, vi è solo assenza di significato, il nulla. L'uomo dà origine liberamente al significato, all'orizzonte, alla presupposizione assoluta, all'ideale, al progetto entro il quale la

⁹ Per un'analisi del saggio straussiano, a partire dall'antagonismo tra Nietzsche e Platone, si veda: Burns (2012: 283-288).

¹⁰ Per il commento straussiano ai corrispondenti passi nietzscheani, si veda: Strauss (1983d: 188). Il riferimento è evidentemente a Nietzsche (1977).

comprensione e la vita sono possibili (cfr. Strauss, 1995a: 311). L'uomo è uomo in virtù di un progetto non fondato, di un progetto gettato; ciò equivale a dire che: "we are thus condemned to live without orientation; that is, we cannot live at all" (Strauss, 2014c: 244). Questa mancanza di orientamento, questa libertà assoluta intesa come assenza di limiti nell'appagamento del proprio desiderio è alla base, secondo Strauss, anche della teoria politica a partire dall'epoca moderna. Quella che bisogna produrre, allora, è un'inversione di rotta rispetto alla pericolosa e politicamente disastrosa libertà cui condanna la deriva storicista del pensiero:

The place of rational philosophy proper is taken more and more by what was called in the country of its origin *Weltanschauungslehre*, theory of comprehensive views. In this stage it is admitted that we cannot refer to the true metaphysical and ethical teaching available in any other of the great thinkers of the past. It is admitted that there are n ways of answering the fundamental questions, that there are n types of absolute presuppositions [...] none of which can be said to be rationally superior to any other. This means to abandon the very idea of the truth as a rational philosophy has always understood it. It means just as in the case of the social scientists that the choice of any of these presuppositions is groundless; we are thus led again to the abyss of freedom (Strauss, 1995a: 310).

Di fronte all'abisso spalancato dalla libertà, dalla mancanza di senso, di limite e di orientamento, ovvero all'incapacità della teoria politica di formulare razionalmente la domanda intorno al bene e alla giustizia, orientandosi secondo criteri di verità, Strauss ritiene non solo possibile, ma anche necessario un ritorno alla sapienza dei pensatori del passato e alla concezione della filosofia che questi veicolano, dal momento che: "the discussion and elucidation of the ideal life is indeed the primary and decisive task of philosophy" (1952b: 1). L'obiettivo polemico di Strauss appare allora come la svolta epocale che si dà nel pensiero politico in età moderna e di cui il nichilismo e l'esistenzialismo, come momenti chiave della filosofia tedesca del novecento, rappresentano

rispettivamente da Nietzsche e da Heidegger, non rappresentano che una deriva e un'ulteriore radicalizzazione.¹¹ Si tratta per Strauss di rifiutare la fondazione immanentistica del pensiero moderno, il quale implica la perdita di un orizzonte di verità in grado di orientare il pensiero, e procede all'assunzione della razionalità strumentale come unica razionalità possibile, non più vincolata a nessuna concezione dell'ordine umano naturale e trascendente. La modernità ha inizio con la messa in discussione dei principi che fondavano la tradizione e questa non fa che radicalizzarsi nel ventesimo secolo, sotto l'egida della radicale critica nietzscheana della posta in questione di tutti i valori. Questo conduce a quel politeismo dei valori che rende impossibile non solo rispondere, ma persino porre la domanda politica fondamentale, quella sulla vita giusta, sdoganando gli stessi principi sulla base dei quali era possibile porsi la domanda sulla giustizia. Ciò coincide per Strauss con la proclamazione di una radicale anarchia del senso e con una libertà assoluta che è allo stesso tempo una dichiarazione di assoluta ignoranza (cfr. Strauss, 2014c: 244-245). Con la perdita dell'autorità della tradizione ciò che si perde è la possibilità stessa di un pensiero autenticamente filosofico, ovvero di un pensiero che sia in grado di orientarsi secondo giustizia; ciò che si perde è, in definitiva, la nostra capacità di essere davvero umani:

The need to know, and therefore the questioning, is the best guarantee that we are still natural beings, humans —but that we *are not capable* of questioning is the clear symptom that we are threatened in our humanity in a way that human have never been threatened (Strauss, 2014c: 245).

¹¹ La modernità, così come è concepita da Strauss, si articola in "ondate" successive, ognuna delle quali non fa che radicalizzarne i presupposti. Il nichilismo del Novecento non è che l'ultima di queste ondate, dove l'origine è da rintracciare nel pensiero di Machiavelli e Hobbes; si veda, Strauss (1975b: 81-98). Sul cambio d'opinione riguardo il pensatore che debba essere inteso come l'iniziatore della modernità, prima Hobbes, poi Machiavelli, si veda: Strauss (1952a: XV-XVI).

Lo storicismo, il positivismo, l'esistenzialismo e il relativismo sono i vettori intellettuali che dominano per Strauss il panorama culturale occidentale ed essi sono incompatibili con una filosofia politica intesa come "an attempt to discover and to lay bare the true ends of man as man" (Strauss, 1964b: 91). Nel quadro della filosofia tedesca della metà del Novecento va dunque rintracciata l'origine di una deriva intellettuale che si è estesa al resto del mondo occidentale:

German thought has 'created the historical sense' and thus was led eventually to unqualified relativism. What was a tolerably accurate description of German thought twenty-seven years ago would now appear to be true of Western thought in general (Strauss, 1965: 1-2).

L'analisi della crisi dell'Occidente si origina, così, nel pensiero di Strauss, a partire dal dialogo critico con un contesto storico e filosofico concreto per assumere, solo successivamente, la declinazione che gli è peculiare, grazie al contatto con il mondo statunitense e con un mutato quadro di riferimento storico e problematico. Il ritorno di Strauss al pensiero politico classico è infatti, da un lato, dialogo critico con il pensiero tedesco e, dall'altro, una risposta all'ambiente intellettuale americano, in cui positivismo, storicismo, pragmatismo, si configurano ai suoi occhi come tentativi di emulare le scienze naturali, esibendo una radicale assenza di sostanza filosofica nell'analisi delle problematiche politiche. Queste tendenze sono riconosciute da Strauss come responsabili dell'incapacità di fornire una risposta al disordine della vita politica che ha caratterizzato il ventesimo secolo e vanno pertanto rivisitate e corrette in nome di un progetto filosofico di più ampio respiro che può essere condotto proprio a partire dal recupero di quelle istanze che, nel pensiero tedesco, sono ancora capaci di dare i loro frutti, la critica di civiltà e il ritorno ai pensatori classici.

German philosophy implies a more or less radical criticism of the very idea of civilisation and especially of modern civilisation –a criticism disastrous in the political field, but necessary in the philosophical, in the theoretical field [...] Criticism of modern civilisation is related to a longing for some past, for some antiquity [...] In its most enlightened form, it is a longing for classical antiquity, especially for Greek antiquity [...] Nietzsche's own philosophy, the most powerful single factor in German postwar philosophy, is almost identical with his criticism of modern civilisation in the name of classical antiquity (Strauss, 2006d: 115-116).

Attraverso la sua proposta di un recupero del pensiero politico classico come matrice di una differente concettualità della politica, Strauss sta dunque tentando di formulare un'alternativa schiettamente filosofica alla crescente diffusione delle scienze sociali, ma sta anche vincolando la sua prestazione all'onda lunga di quei pensatori che in maniera radicale hanno assunto il compito di pensare la modernità come problema. L'esperienza dell'esilio, così, lungi dal rappresentare una frattura all'interno della produzione straussiana, fa piuttosto da cerniera tra due mondi: la continuità che il filosofo è capace di rintracciare fra le sue diverse esperienze intellettuali è ciò che rende estremamente originale e complesso il suo percorso. Se, infatti, l'affondo nei confronti delle scienze sociali si sorregge sulla base di una messa in questione dell'assunzione acritica del positivismo, del relativismo e dello storicismo come prodotti ultimi della mentalità moderna, non di meno, questi devono essere discussi a partire dai loro presupposti. Alla base, vi è l'idea di dover contenere la spinta prometeica della modernità, ristabilendo un rapporto gerarchico tra teoria e prassi, ancorato nell'idea dell'appartenenza dell'uomo a un ordine che lo trascende e che, se pure si configura in termini di assenza, contiene, orienta e limita l'esperienza umana. Alle spinte propulsive, disgreganti e rivoluzionarie della modernità, Strauss risponde con una filosofia del limite: l'interpretazione

del pensiero di Platone è ciò che fornisce il materiale per articolare questo rapporto tra la politica e la sfera che la trascende.¹²

2. LA CRISI DELLA FILOSOFIA POLITICA

L'interpretazione del tempo presente in termini di crisi è il punto di partenza della riflessione straussiana. Il tempo presente è attraversato da una profonda crisi politica la cui origine va ricercata nella radicale messa in questione dei fondamenti che sorreggevano l'impianto progettuale della modernità:

The crisis of our time has its core in the doubt of what we can call "the modern project". That modern project was successful to a considerable extent. It has created a new kind of society, a kind of society that never was before. But the inadequacy of the modern project, which has now become a matter of general knowledge and general concern, compels us to entertain the thought that this new kind of society, our kind of society, must be animated by a spirit other than that which has animated it from the beginning. Now this modern project was originated by modern political philosophy which emerged in the sixteenth and seventeenth centuries. The end result of modern political philosophy is the disintegration of the very idea of political philosophy. For most political scientist today, political philosophy is not more than ideology or myth (Strauss, 1964a: 41).

L'obbiettivo di Strauss è quello di dimostrare come tra la crisi del proprio tempo e la crisi della filosofia politica vi sia un legame diretto: di stabilire dunque un rapporto essenziale tra filosofia e politica. In tal modo, è possibile per lui affermare la necessità di ripensamento critico della tradizione e di un

¹² Se è necessario, per Strauss, uscire dalla seconda artificiale "caverna" creata dal pensiero moderno, per poter ripristinare una pratica filosofica che tragga la propria origine da una natura intesa come fondamento dell'ordine, non di meno Strauss è consapevole del fatto che la verità ricercata dalla filosofia non può mai essere posseduta interamente. La filosofia trova il suo senso nella *ricerca* come esercizio delle più alte facoltà dell'uomo; si veda: Strauss (1959: 11).

ripristino del ruolo della filosofia.¹³ Strauss interpreta lo stato attuale della filosofia politica come uno stato di decadenza: “Today, political philosophy is in a state of decay and perhaps of putrefaction, if it has not vanished altogether” (Strauss, 1959: 17). Questa decadenza è determinata dalla scissione prodottasi tra filosofia e scienza politica, la quale ha le sue origini nel processo di emancipazione compiuto dalla filosofia moderna rispetto all’apparato categoriale della filosofia classica e in risonanza con il progressivo affermarsi della metodologia scientifica. L’origine della crisi va dunque compresa analizzando quella trasformazione e mettendo in dubbio i suoi stessi presupposti; di fronte al disfacimento dei suoi obbiettivi storici, la modernità non può più essere intesa come un destino:

The doubt of the modern project, which is today quite widespread, is not merely a strong and vague feeling. It has acquired the status of scientific exactitude. One may wonder whether there is a single social scientist left who would assert that the universal and prosperous society constitutes the rational solution of the human problem (Strauss, 1964a: 49).

La risposta che la modernità offre al problema umano, inteso come problema politico, si è rivelata inefficace: va dunque posto di nuovo quel problema e va posto fuoriuscendo appunto da quelle categorie che si sono rivelate inadatte a risolverne la complessità. Compito del filosofo politico è allora quello di comprendere la crisi innanzitutto come esito di un processo determinato storicamente, il quale volge verso il suo esaurimento. A essere in crisi è l’Illuminismo e i valori che lo fondano e, con esso, l’autorappresentazione che la modernità ha dato di se stessa. La crisi rivela la parzialità delle pretese di assolutezza della razionalità moderna, la quale, è messa in crisi dalla sua stessa insufficienza: nella sua impresa di conquista del mondo, il progetto moderno e

¹³ Sul parallelismo tra crisi teorica e crisi politica, si veda: Giorgini (1998: XLIX).

la razionalità che lo supportava sono andati incontro a un fallimento storico che induce a ripensarne la validità. La posizione straussiana vuole dunque correggere gli errori intellettuali della modernità, facendo ricorso al pensiero classico, e rifiutando quelle forme di pensiero che respingono le caratteristiche restrittive e limitanti della politica e della filosofia:

The teaching originated by modern political philosophy, those heroes of the 17th century, in favour of the universal and prosperous society has admittedly become an ideology. That is to say, a teaching not superior in truth and justice to any other among the innumerable ideologies. Social science which studies all the ideologies is itself free from all ideological biases. Through this Olympian freedom it overcomes the crisis of our time. That crisis may destroy the conditions of social science; it cannot affect the validity of its findings. Social science has not always been as skeptical or as restrained as it has become during the last two generation. The change in the character of social science is not unconnected with a change in the status of the modern project. The modern project was originated by philosophers, and it was originated as something required by nature, by natural rights. The project was meant to satisfy, in the most perfect manner, the most powerful and natural needs of men. Nature was to be conquered for the sake of man, who was supposed to possess a nature, an unchangeable nature. The originators of the project took it for granted that philosophy and science are identical. After some time, it appears that conquest of nature requires the conquest of human nature too and, in the first place, the questioning of the unchangeability of human nature. After all, an unchangeable human nature might sets absolute limits to progress (Strauss, 1964a: 49).

Strauss ritiene le scienze sociali sostanzialmente inadeguate a fornire una risposta alla crisi del tempo presente perché incapaci di elevarsi al di là di una funzione puramente descrittiva che niente dice in merito alla valutazione filosofica che si dovrebbe poter produrre rispetto alle questioni che riguardano lo stare insieme degli uomini. Lo statuto epistemico di queste discipline risulta ai suoi occhi alquanto debole e decisamente insufficiente rispetto al compito epocale cui si è chiamati: quello di riflettere sui presupposti e sulla validità delle

premesse di un intero modello di civiltà¹⁴. Questo compito non può non ricadere allora che sulla filosofia politica, ma perché ciò sia possibile è necessario fare un passo indietro rispetto alla strada imboccata dalla teoria politica moderna. Questa si basava infatti sulla credenza, ormai insostenibile, della possibilità di estendere indefinitamente il potere dell'uomo sulla natura, fino ad arrivare a conquistarla. Detto in altri termini: il progresso scientifico e tecnologico che pareva inarrestabile agli inizi della modernità ha creato l'illusione che esso potesse riflettersi parimenti nell'ambito sociale e politico, superando gli ostacoli posti non solo dalla natura, ma anche dalla natura umana. Si è creduto quindi che si potessero indefinitamente conquistare le risorse naturali tanto da espandere una condizione di benessere all'intera società e di livellare così le diseguaglianze sociali, attraverso la redistribuzione delle ricchezze, e le diseguaglianze naturali, attraverso la diffusione della cultura e della conoscenza. La rottura che la modernità inaugura allora rispetto alla teoria politica premoderna consiste innanzitutto in un rinnovamento sostanziale del paradigma antropologico (cfr. Strauss, 1952a: IX). Con la modernità si abbandona la concezione dell'uomo fino ad allora dominante in favore di una nuova visione che capovolge la moralità antica: alla ricerca della

¹⁴ La valutazione straussiana di ciò che egli definisce genericamente "le scienze sociali" o l'odierna "scienza politica" è evidentemente alquanto parziale. Egli è interessato soprattutto ad andare al fondo di una questione epistemologica densa di risvolti sul piano politico. Certamente, vi è una continuità tra queste e la filosofia politica moderna proprio perché entrambe si lasciano alle spalle quella trascendenza che Strauss invece è interessato a recuperare. In tal modo egli può infatti affermare l'esistenza di coordinate permanenti all'interno dello stare insieme degli uomini, basate essenzialmente sulla loro diseguaglianza naturale, e può così liquidare il problema dello sviluppo storico delle società, delegando la questione del potere al problema della sua gestione dall'alto, da parte di un'élite economica e sociale, affiancata da un'élite intellettuale detentrica del sapere. Sottolineando questo aspetto, però, il filosofo perde la possibilità di seguire le scienze sociali nel loro impianto critico, nel loro pensare, seppure in maniera immanente i processi di costituzione, le leggi "naturali", della società che si configurano come produttrici di ordine e di potere. Per una problematizzazione di questo aspetto, si rimanda a: Ricciardi (2010); (2014). Sull'impianto critico e il contesto storico da cui sorge il pensiero di Weber, capace esso stesso di inquietare i meccanismi di autorappresentazione della modernità, si veda: Valdecantos (1992); (1990).

virtù e dell'eccellenza si sostituiscono la gloria e l'amor proprio come direttive della condotta umana, trasformando così l'individuo nella misura di tutte le cose.¹⁵ L'errore della modernità consiste inoltre nel tentativo di applicare alla filosofia la metodologia delle scienze naturali: la trasformazione che ciò comporta, rispetto al pensiero classico, orienta la filosofia verso una trattazione scientifica non solo della natura, ma anche della natura umana. Il diritto, la legge e la morale vengono fondati in maniera immanentistica, a partire da una deduzione antropologica, senza il ricorso a un ordine trascendente:

Traditional natural law is primarily and mainly an objective 'rule and measure', a binding order prior to, and independent of, the human will, while modern natural law is, or tends to be, primarily and mainly a series of 'rights', of subjective claims originating in the human will (Strauss, 1952a: VIII).

La legge naturale moderna, che Strauss pensa soprattutto in relazione alla riflessione di Thomas Hobbes, non deriva da un ordine oggettivo, ma dal diritto naturale, da una rivendicazione soggettiva che, lungi dall'essere dipendente da qualche legge, ordine o obbligo previo, è essa stessa l'origine di ogni legge, ordine o obbligo.¹⁶ A essere messa in discussione da Strauss non è

¹⁵ Nelle pagine seguenti si terrà in conto in particolare l'analisi del pensiero di Thomas Hobbes che Strauss riconosce, in un primo momento, come fondatore della teoria politica moderna, si veda: Strauss (1952a: VII-XII). L'obiettivo di Strauss è quello di dimostrare che il fondamento della filosofia politica di Hobbes non è la scienza moderna, poiché l'insieme della sua dottrina fu elaborato prima che egli si avvicinasse alle ipotesi meccanicistiche. Per Strauss, è piuttosto la concezione hobbesiana della vita umana, e non la scienza, ciò che costituisce il fondamento della teoria politica. La concezione della vita umana che Hobbes propone trae origine dalla sua esperienza di vita quotidiana, tuttavia il filosofo ha l'ambizione di proporre la sua esperienza come l'unica possibile, vera e universalmente valida. Si sono opposti a questa lettura del pensiero hobbesiano Watkins (1965), secondo il quale le idee di Hobbes dipendono congiuntamente da un sistema elaborato a partire da materialismo, nominalismo e il metodo scientifico, e Zarka (2012), per il quale il pensiero hobbesiano va compreso nella sua unità, non potendosi intendere l'etica e la politica indipendentemente dal congiunto della sua riflessione. Sul significato da attribuire alla prospettiva morale adottata da Strauss, si veda: Galli (1988: 27-36).

¹⁶ Nella sua analisi, Strauss fa riferimento soprattutto all'elaborazione hobbesiana così come essa si presenta nell'opera *il Leviatano*, si veda: Hobbes (2001).

solo la grammatica del diritto, ma anche la riduzione della politica alla sua formulazione legalistica e statuale e, insieme a essa, il presupposto della possibilità di un progresso illimitato nell'ambito della vita politica, sul modello del progresso infinito della scienza. Il rifiuto di questo modello denota, da una parte, il rigetto in blocco dell'eredità intellettuale dell'Illuminismo; dall'altra, l'assunzione di un postulato antistoricistico: l'immutabilità della natura umana si configura come limite invalicabile a qualsiasi interpretazione in senso teologico, progressivo o dialettico delle vicende umane, derivandone un depotenziamento della stessa idea di storia. Ne consegue che il compito della riflessione filosofica consiste nell'abbandono di una prestazione che miri all'emancipazione dell'uomo rispetto sia alle necessità naturali, sia ai limiti imposti dalla stessa natura umana, per affermarsi come interrogazione radicale e mai conclusa sull'uomo e il suo stare al mondo.

La diagnosi della crisi del proprio tempo, posta in tutta la sua radicalità, conduce dunque, da una parte, alla critica delle categorie sulle quali la modernità ha costruito la propria progettualità, in primo luogo l'idea di natura e dei diritti che vi è collegata; dall'altra, al tentativo di spingersi oltre l'orizzonte concettuale di una scienza politica che si è dimostrata incapace di fornire risposte all'altezza della crisi. Le scienze sociali non possono, infatti, giustificare il loro essere indagine razionale concernente la verità. Esse evadono la domanda circa la razionalità o la giustizia degli scopi politici. Positivismo e storicismo non riconoscono la specificità delle scienze dell'ambito politico e considerano indistinguibile il terreno sul quale si rendeva possibile una valutazione della politica.¹⁷ La politica ha la stessa dignità di qualsiasi altra

¹⁷ Sulla critica allo storicismo e al positivismo, si veda Strauss (1964a: 50-53). Sull'influenza dell'esperienza americana nella messa a punto, da parte di Strauss, di un pensiero della crisi, si veda: Taboni (2005:13-14). Questa posizione è corretta, come si è visto, da Farnesi (2007:11) il quale sottolinea la portata più ampia del tema della crisi, il quale deve essere riferito alla modernità, al suo progetto e alla razionalità che lo sottende.

attività sociale e la filosofia politica è dunque degradata a ideologia. La trasformazione della filosofia politica in ideologia dice del fallimento dell'impresa moderna e dell'incapacità strutturale della scienza politica di pronunciare la domanda cruciale sull'uomo e sul vivere insieme (cfr. Strauss, 1964a: 49). La consapevolezza di questa parzialità è il punto di partenza del progetto filosofico di Strauss, il quale tende a superare la crisi in direzione del recupero di un pensiero capace di farsi carico della sfida epocale di cui essa è portatrice: se è la tenuta della ragione illuminata a essere messa in dubbio, si tratta allora di ricorrere alla formulazione di una razionalità altra; e si tratta anche di comprendere come il "progetto moderno" abbia perso la sua spinta propulsiva: non è a esso che ci si può più rivolgere per trovare una soluzione alla domanda sull'uomo e sulla politica. L'evoluzione della filosofia politica moderna ha portato alla dissoluzione della stessa filosofia politica: da una parte, la filosofia politica si trasforma in ideologia, proprio perché gli obbiettivi che essa si era posta si sono dimostrati fallimentari e non raggiungibili; dall'altra, le moderne scienze sociali, si dimostrano strutturalmente incapaci di interrogarsi sui presupposti della vita politica. La distinzione tra giudizi di fatto e giudizi di valore che Strauss riconosce alla base delle scienze sociali impossibilita ai suoi occhi lo stesso ragionamento politico: sulla base della distinzione tra fatti e valori, non è possibile pensare politicamente, ovvero, porsi la domanda sulla giustizia: "Any end is defensible as any other. From the point of view of reason, all values are equal" (Strauss, 1964a: 50). Strauss stabilisce dunque, a partire dalla centralità attribuita al tema della crisi, una critica all'impianto politico della modernità, e ai suoi effetti di spoliticizzazione, che è preludio di un ritorno al pensiero antico come possibile fonte di una differente razionalità della politica.¹⁸ Tale ritorno però non viene inteso né come

¹⁸ Si veda a tal proposito, Biral (2003: 11), che accomuna Strauss, Arendt e Voegelin nella loro

tentativo di un'inattuale rifondazione, né come semplice riproposizione di modalità politiche altre, ma come messa in questione del linguaggio e della razionalità della scienza politica e come riemergere di un'interrogazione originaria sulla politica:

Such a return to classical political philosophy is both necessary and tentative or experimental. Not in spite, but because it is tentative, it must be carried out seriously; that is to say, without squinting at our present-day predicament. There is no danger that we can ever become oblivious of this predicament, since that predicament is the incentive to our whole concern with classics (Strauss, 1964a: 54).

Non vi è dunque nell'elaborazione di Strauss l'intento di una rivisitazione che sovverta un paradigma culturale, ma la proposta di un ritorno alle sue origini che permetta, nella rinnovata modulazione del rapporto tra filosofia e politica, di trovare una risposta capace di fondare, a partire dalla determinazione filosofica della politica, un ordine necessario e una teoria del potere che non paghi lo scotto dell'aporia —dell'assenza di fondamento— propria del decisionismo moderno.¹⁹ La filosofia politica di Strauss si costituisce

capacità di superare il paradigma critico tipico della modernità: "La caratteristica peculiare che, pur nelle specifiche distinzioni, tiene insieme questi tra autori, è quella di essere critici della modernità, e quindi quella di proporre una politica assolutamente differente dalla scienza politica moderna. Ma, a mio parere, la dimensione critica, il criticare è tipico dell'età moderna; ne segna l'inizio e la conclusione. E quindi questi autori, se fossero soltanto dei critici della modernità, sarebbero soltanto dei moderni che criticano la modernità, come hanno fatto tutti i filosofi moderni [...]. Ma, la peculiarità di questi autori non sta solo nello sviluppo di una critica, cioè di un distanziamento dalle cose, per vedere le cose stesse, per vedere i temi della filosofia contemporanea. Essi invece intendono anche fuoriuscire completamente dall'ambito moderno, e riproporre qualcosa che non sia compromesso dalla modernità".

¹⁹ Si veda a tal proposito: Duso (1999: 434), il quale accomuna Strauss, Arendt e Voegelin sul "ritorno ai Greci": "Nel contesto critico di interrogazione della scienza politica moderna si ha dunque un significativo rapporto con il pensiero greco. È infatti riproponendo a tema la filosofia e la politica dei Greci che, in modo diverso, i tre autori cercano di attingere una dimensione originaria, che permette anche di problematizzare le categorie politiche moderne, facendo loro perdere il carattere di presupposto necessario del nostro pensare la politica. Il riemergere del problema originario dell'agire in comune degli uomini permette di intendere la

come il tentativo di fondare filosoficamente il potere, senza che questo sia presupposto dalla teoria. Si chiarisce in tal modo il senso del recupero del pensiero classico: si tratta di determinare un fondamento trascendente per l'azione politica, in modo da stabilire una gerarchia saldamente relazionata all'ordine naturale, senza ricorrere al dispositivo verticale della teologia politica. Il potere politico non può per Strauss nascere dagli individui —dal disordine non può sorgere l'ordine— e va pertanto ricercato nell'adeguamento alla legge naturale, nella riscoperta di una dimensione immanente, ma non di meno fondante.²⁰ Se dunque la crisi dell'Occidente coincide con la perdita di validità della finalità che costituiva il progetto che vi aveva dato forma, la risposta alla crisi non può passare attraverso l'avalutatività dell'impianto metodologico delle scienze sociali, ma deve essere posta come interrogazione radicale sui principi dello stare insieme degli uomini:

If there is no standard higher than the ideal of our society, we are utterly unable to take a critical distance from that ideal. But the mere fact that we can raise the question of the worth of the ideal of our society shows that there is something in man that is not altogether in slavery to his society, and therefore that we are able, and hence obliged, to look for a standard with the reference to which we can judge of the ideals of our own as well as of any other society (Strauss, 1965b: 3).

La crisi dell'Occidente è per Strauss la crisi della modernità nella particolare configurazione che essa è venuta ad assumere attraverso una serie di evoluzioni storiche. Il progetto moderno corrispondeva all'esigenza di un dominio della natura da parte dell'uomo per acquisire un potere su di essa che rispondesse alla pretesa di un progresso infinito. Ma, essendo la natura

riduttività e le contraddizioni che caratterizzano quel modo di pensare moderno che sembra basarsi su concetti universalmente validi, come quelli di individuo, uguaglianza, libertà, società ecc.”.

²⁰ Sul tema della legge naturale, si veda: Strauss (1965: 120-164).

dell'uomo sempre identica a se stessa, l'unione di scienza e filosofia, per poter portare avanti l'illusione di un progresso senza limite, ha dovuto alla fine frantumarsi. La considerazione delle norme e dei valori propri dell'agire umano, interferendo con le necessità dell'evoluzione scientifica, ha designato un ambito di studi separato. Così, la filosofia viene a configurarsi come l'ambito di studio di ciò che "deve essere", separato dall'ambito di studio di ciò che "è". A sua volta, questa scissione produce la squalificazione della filosofia politica ed è precisamente questa "caduta" ciò che definisce l'elemento essenziale della crisi occidentale (cfr. Strauss, 1964b: 49-50). Dal punto di vista teorico, la crisi del progetto politico moderno decreta la fine della filosofia politica. Essa non esiste più perché sostituita dalla storia della filosofia che si impone con lo storicismo e dalla moderna scienza sociale avalutativa portata avanti dal positivismo. Conseguenza di questa crisi teorica è la crisi politica. L'universalismo di cui si fa portatore il progetto moderno, fallendo nella sua aspettativa di un progresso generale, unitario e democratizzante del genere umano, mette in luce la sua debolezza. La crisi è la manifestazione della perdita di senso e di orientamento che accompagna la rivelazione della non necessità dell'impresa razionalistica moderna. La critica allo storicismo e al relativismo ha come suo fine quello di riaffermare due presupposti negati dalle scienze sociali contemporanee e indispensabili, al contrario, per una corretta comprensione dei fenomeni politici: da una parte, va ristabilito il principio dell'immutabilità della natura umana che non può essere compresa come il risultato di uno sviluppo storico e, per tanto, non può essere intesa come qualcosa di determinato culturalmente; dall'altra, va ripristinato un orizzonte, trascendente la politica stessa, che consenta di valutarla secondo criteri di bontà e giustizia. L'obiettivo critico è dunque l'immanentismo della scienza politica e delle scienze sociali, la cui logica strumentale e la cui razionalità

utilitaristica non sono in grado di orientare rispetto ai pericoli insiti nella degenerazione della vita politica. La filosofia politica classica, al contrario, grazie alla sua comprensione prescientifica dei fenomeni politici, è capace di fornire una guida nei confronti della domanda sui fondamenti. Ciò che è primo per gli uomini non è infatti né l'essere, né la natura, né la scienza. Ciò che è primo è il mondo delle opinioni riguardanti la felicità, il giusto, la virtù, la politica e la morale (cfr. Strauss, 1964b: 52-53). A fare problema è dunque il modo in cui la teoria si relaziona alla prassi: la teoria della filosofia politica classica si rapporta in maniera diretta con la politica, elaborando a partire da essa la forma di comprensione che le è propria (cfr. Strauss, 1959: 78). La filosofia declina dunque *indicativamente* il sapere elaborato a partire dalla politica, fornendo un orientamento, il cui smarrimento è alla base del declino dell'Occidente. Vi è in Strauss il tentativo di articolare in senso non normativo il rapporto tra teoria e prassi, collocandosi fuori della costellazione concettuale che ha il suo fulcro nella riduzione formalistica del politico allo statuale e, in fin dei conti, alla semantica del potere (cfr. Duso, 2007: 83-122). Nondimeno, il pensiero straussiano sfugge al rischio di una deriva *impolitica* — possibile esito di una radicalità critica che finisce per adottare un punto di vista esterno all'apparato categoriale moderno — poiché il ritorno al pensiero classico si fa garante, nel suo caso, della ricostituzione di una differente grammatica dell'ordine; così come non è possibile ricondurre interamente Strauss a quella volontà di "rifondazione" della filosofia politica classica che anima il dibattito sulla riabilitazione della filosofia pratica, negli anni Sessanta e Settanta del Novecento.²¹

²¹ Per un'introduzione al dibattito sulla riabilitazione della filosofia pratica, si veda: Volpi (1980). Per una confutazione dell'appartenenza di Strauss e Arendt a questa corrente si veda: Duso (1999: 429-436).

Il tema della crisi consente di ricondurre il pensiero straussiano all'ambiente filosofico e culturale cui appartiene, spiegandone la matrice critica. Consente inoltre di determinare lo sfondo problematico del ritorno alla filosofia politica classica, il quale si sorregge sui temi dell'antistoricismo, dell'antipositivismo e del antirelativismo. Infine, permette di tracciare una breve genealogia del pensiero straussiano che, sottolineando l'importanza delle sue origini per dare ragione dei suoi sviluppi, aiuti a rendere conto del caratteristico itinerario "storiografico" che contraddistingue la produzione dell'autore²². Le radici filosofiche della crisi vanno ricercate alle origini della modernità e spiegate attraverso le sue fonti —così possono essere interpretati gli studi su Spinoza, Hobbes, Machiavelli²³—, ma è ai grandi pensatori premoderni che bisogna rivolgersi per elaborare una risposta originale alle questioni sollevate dal presente: "a return to reason which implies or presupposes a critical analysis of the genesis of historical consciousness, necessarily is a return to reason as reason was understood in pre-modern times" (Strauss, 2006d: 133). Ciò implica, almeno in certa misura, un meccanismo di proiezione, sui pensatori premoderni, se non di categorie almeno di inquietudini novecentesche. Tuttavia, questo fatto non sminuisce in alcun modo il lavoro straussiano, la cui erudizione e finezza esegetica viene riconosciuta anche dai suoi critici, ma lo colloca nell'ambito filosofico dell'ermeneutica, piuttosto che in quello della storiografia.²⁴ Sarebbe riduttivo dunque, nonché fuorviante, considerare le analisi straussiane come un lavoro

²² Sulla continuità della riflessione straussiana, si veda: Brague (1989: 311-312): "Il me semble en tout cas légitime de supposer que, malgré le déplacement de ses préoccupations et l'évolution de son style philosophique, Strauss n'est se jamais vraiment écarté de ses positions initiales dans les questions de fond, et qu'il est même demeuré attaché très longtemps, pour ne pas dire tout sa vie".

²³ Si vedano rispettivamente: Strauss (1997a), (1952a), (1958).

²⁴ Sul rapporto tra ermeneutica e filosofia nel novecento, si veda il numero monografico di *Filosofia politica* del 1998, in cui è contenuto anche un articolo sull'ermeneutica straussiana: Frigo (1998).

meramente storiografico: la posta in gioco è, per l'autore, sempre filosofica. La storia della filosofia è ciò che induce a prendere consapevolezza della superiorità del pensiero antico sul pensiero moderno e a farsi carico della sfida di una nuova interpretazione dei testi antichi:

Whoever tried seriously to understand the past long these lines discovered certain basic facts and interests which have not changed and which are not subject to change. Therewith the historical interest turned into a philosophic interest, into the interest in the eternal nature of man (Strauss, 2006d: 120).

In questo modo l'interesse nei confronti della storia della filosofia si trasforma in un lavoro filosofico capace di discernere nei testi classici delle verità eterne riguardo l'uomo e il suo stare al mondo. Verità offuscate dalla rivoluzione antropologica moderna, eppure mai confutate, ma anzi esposte nella maggiore evidenza possibile dalla crisi presente. Il lavoro ermeneutico si fa strumento in questo modo di una presa di posizione critica rispetto alla modernità e ai suoi aspetti *critici*, che Strauss riconosce come legati essenzialmente al quadro definito dal liberalismo e dal problema teologico-politico come suo nucleo incandescente (cfr. Altini, 1993: 108-110). L'incapacità della moderna scienza e della moderna filosofia di fornire alcun insegnamento riguardo la questione fondamentale, quella della vita giusta, fa sì che si vada alla ricerca di un'altra fonte di autorità, quella dello Stato o della Rivelazione: la politica e la teologia, in quanto distinte da ogni tipo di scienza sembrano molto più collegate agli interessi dell'uomo in quanto uomo che la scienza e ogni tipo di cultura: "the political community and the word of the living God are basic; compared with them everything else is derived and relative. "Culture" is superseded by politics and theology, by "political theology". We have travelled a long way road away from Spengler" (Strauss, 2006d: 129). Il problema teologico-politico è in effetti il tema con il quale si confronta Strauss negli anni

venti e che rimarrà una costante nell'arco di tutto il suo pensiero, influenzando la sua produzione successiva. Se la crisi permette allora di collegare l'origine del pensiero straussiano alla sua filiazione dalla filosofia tedesca dei primi decenni del Novecento, è a quel contesto che bisognerà fare riferimento per comprendere alcune delle domande cui Strauss dà risposta per bocca di Platone.

3. EBRAISMO E MODERNITÀ

Se la necessità di analizzare il ritorno alla filosofia politica classica invita a concentrare l'attenzione sugli testi degli anni americani, non di meno un'adeguata comprensione delle problematiche che ne emergono implica un seppur rapido riferimento agli anni della formazione del pensiero straussiano.²⁵ Non solo perché, come si è visto, la riflessione successiva è da intendere in dialogo con le inquietudini intellettuali della filosofia tedesca tra le due guerre, sebbene irriducibile a essa, ma perché proprio questa irriducibilità segnala un elemento che non può essere trascurato se si vuole intendere il paradigma teorico nel quale Strauss colloca la sua interpretazione del pensiero platonico. Si tratta del tema dell'ebraismo che attraversa in maniera trasversale l'intera produzione straussiana.²⁶

Estremamente utili per ricostruire l'itinerario intellettuale di Strauss e per darne ragione sono i resoconti biografici che egli fornisce negli ultimi anni della sua attività. Fatte salve le dovute precauzioni —ovvero tenuto conto del processo di rielaborazione del passato che naturalmente interviene nell'atto

²⁵ In generale, sull'emigrazione intellettuale negli Stati Uniti, si veda: Coser (1984). Su Strauss e la destra americana, si veda: Paraboschi (1993). Sulle esperienze parallele di Arendt e Strauss, si vedano i saggi raccolti in: Kielmansegg, Mewes, Schmidt (1995).

²⁶ Sulla matrice ebraica del pensiero straussiano, si veda: Esposito (1988); Momigliano (1969); Altini (2003) e (1993).

della narrazione— la critica recente è concorde nell’attribuire a questi testi un valore aggiunto al fine di decifrare alcune scelte filosofiche.²⁷ Se ci si avvicina, per esempio, a un testo del 1970, *A Giving of Accounts*, si può osservare come lo stesso Strauss, nella breve intervista, ricostruisca in maniera nitida i passaggi fondamentali della sua biografia intellettuale (cfr. Strauss, 1970a). Sin dagli anni della formazione, Strauss si muove in uno spazio teorico delimitato da due coordinate principali: da una parte, la questione dell’ebraismo, formatasi sul versante di un’appartenenza comunitaria incentivata da una presa di coscienza filosofica e politica; dall’altra, la questione della crisi della modernità, che trova nella formulazione nietzscheana il suo punto di non ritorno teorico. La peculiare declinazione straussiana del rapporto tra ebraismo e modernità è data dalla vocazione politica del suo pensiero che tende a mettere a fuoco fin da subito, da un lato, la tensione tra teologia e politica, dall’altro, quella tra politica e filosofia. Punto di fuga verso il quale convergono, a partire dalla seconda metà del secolo, le suddette sollecitazioni è il ritorno alla filosofia politica classica, all’interno del quale un ruolo di particolare rilievo è dedicato all’interpretazione, in chiave politica, della filosofia platonica. Tali coordinate sono presenti fin dai termini, non esenti da ironia, con i quali Strauss descrive gli inizi della propria vita intellettuale:

I was brought up in a conservative, even orthodox Jewish home somewhere in a rural district of Germany. The “ceremonial” laws were rather strictly observed but there was little Jewish knowledge. In the Gymnasium I became exposed to the message of German humanism. Furtively I read Schopenhauer and Nietzsche. When I was 16 and we read the Laches in school, I formed the plan, or the wish, to spend my life reading Plato and breeding rabbits while

²⁷ Si veda, ad esempio, Farnesi (2007:43), il quale ritiene i testi autobiografici, insieme agli scritti degli anni tedeschi, una via d’accesso privilegiata all’opera straussiana. Sulla necessità di comprendere il pensiero di Strauss a partire dalla sua biografia, si veda anche Giorgini (1998: XLVI) che reagisce all’affermazione di Bloom (1990: 236) secondo la quale non vi sarebbe nulla nella biografia straussiana che permetta di rendere conto del suo pensiero.

earning my livelihood as a rural postmaster. Without being aware of it, I had moved rather far away from my Jewish home, without any rebellion. When I was 17, I was converted to Zionism— to simple, straightforward political Zionism (Strauss, 1970a: 2).

In questo sintetico affresco, confluiscono le origini ebraiche, le letture nietzscheane e platoniche, il sionismo, permettendo di inquadrare l'orizzonte dentro il quale maturano le principali problematiche straussiane. L'origine ebraica, attivata dall'appartenenza a una famiglia ortodossa e osservante, indirizza la sensibilità politica del giovane Strauss che si volge, in un primo momento, verso il sionismo. La breve militanza, tra il 1916 e il 1920, dice dell'interesse nei confronti della questione ebraica e dell'inizio di una ricerca che, maturata sul terreno della politica, finirà per trasformarsi in una prospettiva filosofica critica rispetto alla possibilità di trovare una soluzione di tipo secolare al problema del popolo ebraico. Le letture nietzscheane e schopenhaueriane evocano il nichilismo come orizzonte di pensiero e quel clima di "disagio della civiltà", tipicamente europeo e caratteristicamente tedesco, che inquieta il dibattito filosofico tra le due guerre. Il riferimento a Platone segnala, retrospettivamente, la presenza di lunga data di un riferimento intellettuale la cui importanza sarà evidente solo nei decenni successivi. In un primo momento, infatti, il giovane Strauss aderisce al neokantismo: si laurea a Marburgo, nel 1921, con una tesi sulla teoria della conoscenza di Jacobi, sotto la direzione di Ernst Cassirer. Ben presto, però, comprende che il pensiero neokantiano, dominato dalla personalità di Hermann Cohen, appartiene a un mondo che, con la Prima Guerra Mondiale, è collassato su se stesso e che è proprio quel conflitto a segnare uno spartiacque tra due epoche, un punto di non ritorno che dice della crisi irrevocabile del modello moderno di civiltà:

The First World War shook Europe to its foundations. Men lost their sense of direction. The faith in progress decayed. The only people who kept that faith in its original vigour were the communists. But precisely communism showed to the non-communists the delusion of progress. Spengler's *Decline of the West* seemed to be much more credible. But one had to be inhuman to leave it at Spengler's prognosis. Is there no hope for Europe and therewith for mankind? [...] A world society controlled either by Washington or Moscow appeared to be approaching. For Heidegger it did not make a difference whether Washington or Moscow would be the center: "America and Soviet Russia are metaphysically the same." What is decisive for him is that this world society is to him more than a nightmare. He calls it the "night of the world". It means indeed, as Marx had predicted, the victory of an evermore urbanized, evermore completely technological, west over the whole planet— complete levelling and uniformity regardless whether it is brought about by iron compulsion or by soapy advertisement of the output of mass production. It means unity of the human race on the lowest level, complete emptiness of life, self perpetuating routine without rhyme and reason: no leisure, no centration, no elevation, no withdrawal, but work and recreation; no individuals and no peoples, but "lonely crowds" (Strauss, 1995a: 315-316).

Strauss, lasciandosi alle spalle il pensiero neokantiano, dimostra di muoversi piuttosto all'interno di quel paradigma di critica di civiltà, caratteristico del primo dopoguerra, il cui tratto distintivo è di assumere in maniera tragica, dunque non dialettica, le contraddizioni del tempo presente. Questa postura accomuna liberalismo e marxismo in un'unica condanna, indicando la società massificata e spersonalizzata come un male intrinseco prodotto del dominio impersonale della tecnica. In questo contesto, decisiva risulta l'influenza del pensiero di Heidegger che Strauss incontra nel 1922, un anno dopo la laurea, quando inizia a frequentare le sue lezioni a Friburgo. Unitamente alla lettura di Nietzsche e di Weber, queste lo spingono ad allontanarsi definitivamente dal neokantismo e lo invitano a esplorare una linea di ricerca diversa e autonoma. La portata determinante, epocale, del contributo

heideggeriano e il cambio di rotta che esso suppone in ambito filosofico sono narrati da Strauss in un ulteriore frammento autobiografico:

Gradually the breadth of the revolution of thought which Heidegger was preparing dawned upon me and my generation. We saw with our own eyes that there had been no such phenomenon in the world since Hegel. He succeeded in a very short time in dethroning the established schools of philosophy in Germany. There was a famous discussion between Heidegger and Ernst Cassirer in Davos which revealed the lostness and emptiness of this remarkable representative of established academic philosophy to everyone who had eyes. Cassirer had been the pupil of Hermann Cohen, the founder of the neo-Kantian school. Cohen had elaborated a system of philosophy at whose center was ethics. Cassirer had transformed Cohen's system into a new system of philosophy in which ethics had completely disappeared: it had been silently dropped: he had not *faced* the problem. Heidegger did face the problem. He declared that ethics is impossible and his whole being was permeated by the awareness that this fact open up an abyss (Strauss, 1995a: 304).

L'abisso di cui Strauss parla, al di là delle peculiarità proprie del pensiero heideggeriano, rappresenta quel problema epocale che già Nietzsche aveva diagnosticato: la crisi dei valori, la razionalizzazione, il disincantamento del mondo, il nichilismo, la decadenza (cfr. Altini, 2003:45). Ma, alla lezione heideggeriana, cui Strauss accede solo per gradi, si aggiunge l'influenza della rinascita degli studi teologici nell'ambito dell'ebraismo in cui il pensiero di Franz Rosenzweig ricopre un ruolo di primo piano. Dichiara Strauss a proposito di quegli anni: "My predominant interest was in theology" (Strauss, 1970a: 2) e aggiunge:

the resurgence of theology, of what sometimes was even called orthodoxy, was in fact a profound innovation. This innovation had become necessary because the attack of the Enlightenment on the old orthodoxy had not been in every respect a failure. I wish to understand to what extent it was a failure and to what extent it was not (Strauss, 1970a: 3).

Strauss subisce dunque l'influenza delle due forme del "Nuovo pensiero", quella di Heidegger e quella di Rosenzweig e, attraverso di esse, nel loro oltrepassamento, comincia la propria indagine del rapporto tra ebraismo e modernità²⁸. Ponendo il problema per l'ebreo moderno di un possibile ritorno all'ebraismo, Strauss inizia a concentrare i propri sforzi, già a quest'altezza, attorno alla questione con la quale continuerà a confrontarsi durante tutto l'arco della sua opera, ovvero, il problema teologico-politico. Un problema che è sempre al centro della sua ricerca e che si presenta come la chiave di lettura che permette di comprendere le domande che il filosofo, a partire dalle problematiche formulate nei suoi primi studi, sottopone ai testi oggetto di analisi nei decenni successivi²⁹. La questione non si pone in termini generici: Strauss è infatti membro, tra il 1925 e il 1932, dell'*Akademie für die Wissenschaft des Judentums* di Berlino, un istituto di ricerca fondato nel 1919 che si occupava, attraverso l'attribuzione di borse di studio a giovani ricercatori, di promuovere lo sviluppo degli studi ebraici nei vari ambiti della filosofia, della letteratura e della religione.³⁰ In quel contesto, Strauss sviluppa i suoi studi su Spinoza e Maimonide e i suoi contributi all'edizione critica di Mendelssohn, inserendosi,

²⁸ Per un'oculata disamina del rapporto tra ebraismo e modernità in Strauss, si veda: Altini (2003).

²⁹ Sulla costituzione del problema teologico-politico, a partire dagli studi su Hobbes e Spinoza, si veda: Piccinini (1998). Sul tema si veda anche: Batnitzky (2009) che suggerisce l'esistenza di almeno due versanti del problema teologico-politico in Strauss: il primo, legato all'analisi della modernità politica, dal carattere "diagnostico", volta ad analizzare i tentativi moderni di separare religione e politica; il secondo, che si esplica a partire dal ritorno alla filosofia politica classica, "ricostruttiva", interessato a riconsiderare il modo in cui i pensatori antichi declinavano le contraddizioni inerenti ogni società umana. Entrambi gli autori segnalano la distanza rispetto alla formulazione del problema teologico-politico da parte di Schmitt. Sul determinante rapporto Schmitt-Strauss che passa attraverso il confronto con il pensiero di Hobbes e Spinoza, si veda: Galli (2008: 107-128). Sulla centralità del tema in Strauss, valga su tutte l'affermazione dello stesso filosofo nella prefazione del 1965 alla prima edizione tedesca dello studio sulla filosofia politica di Hobbes; in quella sede, Strauss definisce il problema teologico-politico: "*the theme of my investigations*", si veda: Strauss (1997b: 453).

³⁰ Sull'attività e l'indirizzo dell'*Akademie*, si veda: Altini (2003: 15-37).

dunque, in un concreto movimento di rinascita del pensiero storico e filosofico ebraico.³¹ Tra il 1925 e il 1928, per incarico di Julius Guttman, allora presidente dell'*Akademie*, Strauss compone la monografia *Die Religionskritik Spinozas*, pubblicata nel 1930. Nella *Preface* del 1965 alla versione inglese dell'opera, una sorta di autobiografia intessuta di rimandi spinoziani, Strauss ricostruisce la sua vicenda intellettuale. Seguendo il percorso che l'autore traccia nel testo è possibile stabilire l'evolversi del suo pensiero in quegli anni, alla luce di una prospettiva che assume su di sé le conquiste teoriche dei decenni successivi. Così esordisce Strauss: "This study on Spinoza's Theological-Political Treatise was written during the years 1925-28 in Germany. The author was a young Jew born and raised in Germany who found himself in the grip of the theological-political predicament" (Strauss, 1997a: 1). La centralità del problema teologico-politico è evidenziata in prima battuta. Il giovane studioso che si confronta con il problema teologico-politico, con il dilemma del rapporto tra politica e religione, lo fa a partire da un'analisi del *Trattato teologico-politico* di Spinoza, poiché è questa l'opera con la quale si confrontano le diverse soluzioni che della questione ebraica si sono tentate tra Ottocento e Novecento. Spinoza rappresenta, in questo senso, il punto d'incrocio tra ebraismo e modernità, tra liberalismo e ortodossia, tra antisemitismo e assimilazionismo, poiché prospettive divergenti hanno trovato in Spinoza e nella sua critica alla religione il referente con il quale confrontarsi (cfr. Altini, 1993: 112). La prima via che Strauss ha sotto gli occhi è quella rappresentata dalla corrente illuministica e liberale inaugurata da Mendelssohn. Questa ritiene di risolvere il problema ebraico all'interno dei meccanismi dello Stato moderno, facendo rifluire la dimensione religiosa nel privato ed equiparando, nell'ambito pubblico, tutti gli

³¹ Si veda: Momigliano (1969: 125). Il lavoro di Strauss di quegli anni confluisce nei saggi: *Die Religionskritik Spinozas* (1930), *Philosophie und Gesetz* (1935) e nell'edizione critica delle opere complete di Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe* (1929).

uomini in quanto cittadini. In questo caso, si recupera Spinoza come ebreo e liberal-democratico, come simbolo della libertà di culto e di pensiero. Questa prospettiva esibisce per Strauss i suoi limiti nel permanere della discriminazione nell'ambito privato e sociale, protetta sotto la coltre dell'uguaglianza politica e formale. Inoltre, questa visione implica la rinuncia all'identità ebraica, basata su precisi presupposti teologici, in nome della separazione tra pubblico e privato che fa da cardine dello Stato moderno e liberale. Questa prospettiva assimilazionista veniva rifiutata, all'epoca, tanto dall'ortodossia quanto dalle nuove forme di "ritorno all'ebraismo" e, naturalmente, dal sionismo. Anche quest'ultima posizione che, pure, per un breve periodo attira le simpatie politiche del giovane Strauss, gli appare presto insoddisfacente. Il sionismo condivide infatti con l'assimilazionismo, cui si oppone, l'idea di una risposta meramente umana e politica alla dimensione essenzialmente teologica dell'ebraismo, negando dunque la sua natura trascendente e non mediabile. Anche su questo versante si tenta un forzato recupero di Spinoza che Strauss ha gioco facile a confutare.³² Egli respinge, dunque, fermamente entrambe le posizioni — tanto l'assimilazionista, quanto la sionista — convinto che anche quest'ultima, nel momento in cui si configura come soluzione politica al problema del popolo ebraico, rappresenti un movimento tipicamente moderno; così facendo, Strauss respinge ogni possibilità di soluzione del problema dentro l'orizzonte liberale:

To realize that the Jewish problem is insoluble means never to forget the truth proclaimed by Zionism regarding the limitations of liberalism. Liberalism stands and falls by the distinction between state and society or by the recognition of a private sphere, protected by the law but impervious to the law, with the understanding that, above all, religion as particular religion belongs to the private sphere. As certainly as the liberal state will not "discriminate"

³² Sull'interpretazione straussiana di Spinoza, si veda: Caporali (2003) e (2004).

against its Jewish citizen, as certainly is it constitutionally unable and even unwilling to prevent "discrimination" against Jews on the part of individuals or groups. To recognize a private sphere in the sense indicated means to permit private "discrimination", to protect it, and thus in fact to foster it. The liberal state cannot provide a solution to the Jewish problem, for such a solution would require the legal prohibition against every kind of "discrimination", that is, the abolition of the private sphere, the denial of the difference between state and society, the destruction of the liberal state (Strauss, 1997a: 6).

L'originalità di Strauss risiede nell'intuizione che il problema ebraico non va affrontato all'interno di una prospettiva comunitaria, né confessionale; piuttosto, le sue contraddizioni vanno comprese come varianti di un problema più generale, quello, del "tramonto dell'Occidente", del "disagio di civiltà", della "crisi dei valori", ovvero, della modernità intesa come problema politico.³³ In tal modo, Strauss pronuncia una sentenza definitivamente negativa nei confronti del modello politico moderno e liberale, riconducendo il dibattito tra assimilazionismo e sionismo alla più generale crisi dell'Illuminismo. Il filosofo giunge per questa via alla conclusione che la questione ebraica, in quanto problema sociale e politico, è irrisolvibile. L'emancipazione giuridica, propugnata dalla prospettiva assimilazionista, e l'emancipazione social-nazionale, proposta dal sionismo, rappresentano entrambe soluzioni puramente secolari, interne alle categorie politiche moderne, incapaci di comprendere il problema nella sua complessità, ovvero, nel suo versante teologico e trascendente. La questione ebraica diventa allora un banco di prova per il modello moderno di civiltà proprio perché, nel suo essere irrisolvibile in quanto questione sociale e politica, diventa il simbolo della questione umana nel suo complesso, lo specchio che rimanda il riflesso della città giusta come problema:

³³ Sulla modernità come problema, si veda: Strauss (1959: 172). Per l'analisi di questa dimensione del pensiero straussiano, si vedano: Altini (2000: 28) e Altini (1993: 110).

Finite, relative problems can be solved; infinite, absolute problems cannot be solved. In other words, human beings will never create a society which is free from contradictions. From every point of view it looks as if the Jewish people were the chosen people, at least in the sense that the Jewish problem is the most manifest symbol of the human problem insofar as it is a social or political problem (Strauss, 1997a: 6).

Strauss giunge, a questo punto, a una fase cruciale della sua riflessione politica, a una conclusione che trascende la problematica interna all'ebraismo e si presenta come un giudizio, la cui eco risuona, come si vedrà, nella lettura dei dialoghi platonici: se la questione ebraica rappresenta il simbolo del problema umano, inteso nel suo versante politico e sociale, e se questo non ha soluzione, vuol dire che ogni comunità deve essere pensata, sempre, come imperfetta, intessuta di contraddizioni non risolvibili.³⁴ Il problema teologico-politico è, per Strauss, non solo messa in discussione della direzione complessiva della modernità politica, e quindi del liberalismo come senso di questa, ma anche apertura alla questione della società giusta come trascendente della politica, apertura ontologica appunto, non sanabile e non risolvibile dentro l'orizzonte secolarizzato moderno. Nella declinazione ebraica di Strauss del problema teologico-politico non si tratta, infatti, di accettare lo scioglimento dell'identità di fede nell'orizzonte uniformante dello Stato moderno, né di pensare che attorno a essa possa organizzarsi un orizzonte politico, ma, piuttosto, di dar vita a una disamina critica radicale dell'esperienza politica moderna: di mettere in discussione il carattere necessario di un'epoca che ha costruito se stessa a partire dall'esclusione della Rivelazione, basandosi sulla deviazione scienziata del positivismo e dell'illuminismo (cfr. Piccinini, 1988: 213-230). La conclusione cui arriva Strauss, quella dell'insolubilità del problema ebraico sul piano politico e sociale —che corrisponde alla sua interpretazione tragica della

³⁴ Per un'analisi del passaggio citato a partire dal tema dell'elezione del popolo ebraico, si veda: Karsenti (2014).

storia— non è che il punto d'avvio della parte propriamente originale della sua riflessione. L'impossibilità di trovare una soluzione al problema ebraico sul piano politico segnala, al contempo, la possibilità, per il singolo ebreo, nel mondo moderno, di un ritorno alla comunità ebraica della fede. Un ritorno che non si dà nei termini audaci dell'ortodossia, ma che va ripensato filosoficamente e politicamente alla luce delle vicende del moderno. La critica alla religione di Spinoza, il più radicale, forse, attacco inferto alle pretese della teologia, non riesce infatti per Strauss a confutare la religione, attraverso l'uso della ragione, mantenendo viva, in tal modo, la tensione tra le due.³⁵ Così si rende necessaria, per il filosofo, la ricerca di un'alternativa alla razionalità strumentale moderna, il ritorno a una forma di razionalismo capace di contemplare nell'ordine del discorso anche una dimensione che lo trascende.

Nella seconda fase del suo pensiero, Strauss si avvicina perciò al pensiero medievale ebraico e islamico e per questa via risale, nella sua ultima stagione, fino a Platone: il problema che guida le sue ricerche è quello del rapporto tra politica e Rivelazione, tra politica e Legge.³⁶ Un tema interno all'ebraismo che ne definisce l'essenza stessa e che, non di meno, Strauss trasporta fuori dal suo orizzonte confessionale, per far dialogare le fonti del pensiero occidentale e rendere il proprio discorso all'altezza del tempo presente e di un problema politico inteso come problema eterno e immutabile.

La riflessione intorno alla questione ebraica finisce per abbracciare un orizzonte di pensiero più ampio, al cui centro si colloca il problema teologico-politico come impalcatura concettuale su cui si posizionano una serie di

³⁵ Il riferimento è ovviamente allo Spinoza del *Trattato teologico-politico*, si veda: Spinoza (2001).

³⁶ Un primo passo in tal senso è rappresentato dall'opera struassiana, *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer* del 1935; anche se poco considerata dalla critica, quest'opera presenta, in realtà, per la prima volta, un'approfondita trattazione dei principali temi straussiani: la critica del mondo moderno, la dicotomia tra Gerusalemme e Atene, l'esoterismo, la questione ebraica, il problema teologico-politico. A riconoscerne l'importanza è, tra gli altri, Esposito (1998: XI-XV).

rapporti che costituiscono il campo della filosofia politica. La riproposizione della religione come elemento ineliminabile, anche se dicibile solo come assenza — come presenza non refutabile —, ha la funzione di determinare i termini della riflessione e i limiti della politica. La trascendenza nella sua assenza rivela la parzialità, l'inadeguatezza e la non necessità dell'epoca moderna, ne frantuma l'illusione dell'autosufficienza, mentre porta di nuovo al centro dell'attenzione il problema del suo rapporto con la politica, problema sul cui scioglimento la modernità aveva eretto il proprio fondamento.³⁷ Il recupero di una dimensione originaria della politica passa allora, per Strauss, attraverso l'esercizio di una filosofia critica che, lungi dall'essere apologia dell'esistente, si configura come strumento conoscitivo cui è precluso il raggiungimento del suo oggetto:

Philosophy is essentially not possession of the truth, but quest for the truth. The distinctive trait of the philosopher is that "he knows that he knows nothing", and that his insight into ignorance concerning the most important things induces him to strive with all his power to knowledge. He would cease to be a philosopher by evading the questions concerning these things or by disregarding them because they cannot be answered. It may be that as regards the possible answers to these questions, the pros and cons will always be in a more or less even balance, and therefore that philosophy will never go beyond the stage of discussion or disputation and will never reach the stage of decision. This would not make philosophy futile. For the clear grasp of a fundamental question requires understanding of the nature of the subject matter with which the question is concerned. Genuine knowledge of a fundamental question, thorough understanding of it, is better to blindness to it, or indifference to it, be that indifference or blindness accompanied by knowledge of the answers to a vast number of peripheral or ephemeral question or not (Strauss, 1959:1).

³⁷ Come osserva Galli (2008: 114), Strauss arriva a formulare, tra ragione e Rivelazione "un rapporto negativo, fatto non di indifferenza né di semplice rovesciamento, ma di silenzio, come se la Legge fosse l'Ombra della ragione, il suo limite sfuggente, il segno di una trascendenza assente, la cui potenza sta tutta nell'impedire e nel decostruire, col suo solo sussistere, il dominio pur sempre teologico-politico della ragione moderna".

La posizione del problema teologico-politico al centro della discussione porta con sé l'apertura di una fenditura attraverso la quale precipitano le contraddizioni inerenti il progetto moderno. Esso ha il compito di rendere impossibile la congiunzione tra verità e storia. Se la filosofia non può mai raggiungere la verità, infatti, essa non può nemmeno declinarla nella storia. L'impossibilità della società giusta, l'insolvibilità del problema umano in quanto problema politico e sociale incontra nei testi platonici una formulazione che echeggia questa tensione fondamentale che "agita" il mondo degli affari umani.³⁸ Il problema teologico-politico rimane al centro degli studi Straussiani, così come il problema ebraico;³⁹ la Rivelazione, pensata nei termini dell'assenza, fornisce la chiave di lettura anche dei dialoghi platonici, poiché è appunto quest'assenza a delimitare, da una parte, l'ambito della filosofia, dall'altra, quello della politica. L'ebraismo di Strauss è ciò che configura la religione rivelata come alterità inassimilabile nella filosofia. La critica alla teologia politica è, allora, lo sfondo metafisico della prestazione scientifica di Strauss. In quest'ottica si deve cogliere lo sforzo di aprire una breccia che interrompa la coappartenenza di ragione e rivelazione, intelletto e fede, filosofia greca e monoteismo ebraico.⁴⁰ Il pensiero di Strauss appare, infatti, come tentativo di rompere l'unità fra Atene e Gerusalemme costitutiva della stessa tradizione cristiana dell'Occidente e della sua autocoscienza; un'unità messa in atto dalla patristica, attualizzata dalla scolastica e, infine, rovesciata e distrutta, ma non

³⁸ Per un'analisi della città umana come città "in movimento", si veda: Farnesi (2013).

³⁹ In una conferenza del 1962, intitolata: "Pourquoi nous restons juifs", Strauss afferma: "Je crois pouvoir dire sans aucune exagération que depuis très longtemps le thème principal de mes réflexions a été ce que l'on appelle «le problème juif»" (Strauss, 2001a:15). L'affermazione non contraddice quella sulla preminenza del problema teologico-politico; si tratta di comprendere come per l'autore le due prospettive si compenetrino: il problema teologico-politico, nella sua declinazione ebraica, si configura per Strauss come una riflessione filosofica sulla Legge. A tal proposito, si veda: Karsenti (2014: 564-571).

⁴⁰ L'irriducibilità tra ragione e rivelazione, la tensione tra Gerusalemme e Atene, è oggetto della conferenza: *Jerusalem and Athens. Some Preliminary Reflections*; si veda: Strauss (1983a).

superata, dalla secolarizzazione razionalistica moderna. Questa unità che, nella tradizione, vuole la ragione fondata sulla religione, ma anche, nella secolarizzazione moderna, marginalizza e privatizza la religione rispetto all'universalità mondana della ragione, ha come proprio corollario la pretesa politica della teologia prima e poi della filosofia; ovvero, avanza la pretesa che la vita associata possa essere informata dalla verità: che la *polis* possa essere il luogo in cui esercitare primariamente l'intelletto speculativo. Obiettivo di Strauss è far saltare l'unità fra religione, filosofia e politica: criticare la teologia politica e la filosofia che si fa politica e così negare valore a ogni pretesa di realizzare la verità. Il punto di vista da lui assunto a questo scopo è quello ebraico, unito a quello islamico: un punto di vista che sottrae la fede e la verità alla ragione e le affida a una rivelazione che non è *logos* e che non è quindi interiorizzabile né secolarizzabile, ma Legge. Una Legge superiore alla filosofia, che governa la città senza essere teologia politica nell'accezione occidentale del termine, in modo tale che, libera dal peso di dover costituire il fondamento della politica, la filosofia risulta, paradossalmente, libera di esercitare il proprio spirito critico, la propria ricerca di una verità non rivelata ma di ragione (cfr. Galli, 1998: 42). Si potrebbe dire che è proprio su questo punto che si riscontra il "paradosso di Strauss" (cfr. Giorgini, 1984: 416). Comprendere l'esito del suo percorso intellettuale vuol dire non perdere di vista il fatto che, nonostante le forme attraverso cui il suo pensiero si adatta a un mutato contesto storico e culturale, il problema ebraico non viene mai meno: è la crisi del proprio tempo che lo porta a formulare la questione della società giusta, nella quale si sublima la questione ebraica; essa rappresenta il motivo che, nel corso degli anni, continua ad animare il dispositivo critico della riflessione straussiana.

4. LA DOMANDA SULLA GIUSTIZIA

Il cosiddetto ritorno alla filosofia politica classica, ovvero l'importanza crescente attribuita all'interpretazione dei testi antichi, è parte di un percorso filosofico nel quale si fondono istanze diverse. La decostruzione della razionalità politica moderna è condotta da Strauss sulla base della particolare declinazione ebraica del suo pensiero: questa la componente che spinge a pensare filosofia, politica e religione in termini di assoluta alterità. L'irriducibilità della Legge alla politica e della politica alla filosofia è al cuore del problema teologico-politico, così come è formulato da Strauss. Nella sua impostazione è possibile riconoscere, da una parte, una concezione della filosofia come metodo di ricerca della verità concernente l'ordine delle cose umane; dall'altra, una delimitazione del campo d'indagine della filosofia a partire da un'istanza, rappresentata in primo luogo dalla Rivelazione, che la trascende. A partire da ciò, la politica è pensata come un'attività autonoma sia rispetto alla filosofia sia rispetto alla Rivelazione, ma che risulta condizionata da questi due ambiti perché ne è delimitata in maniera duplice. A tenere insieme questa serie di questioni è la domanda fondamentale cui Strauss cerca di dare risposta: quella sulla vita giusta. Lo spostamento su questa questione, centrale per comprendere il modo in cui Strauss concepisce il rapporto tra filosofia e politica, avviene nel periodo successivo la pubblicazione, nel 1928, della monografia su Spinoza. Come Strauss stesso segnala nella prefazione dell'opera, le conclusioni a cui era giunto grazie allo studio della spinoziana critica della religione avevano avuto per lui il significato di una più generica resa dei conti rispetto alle opzioni filosofiche e politiche dell'ebraismo dell'epoca (cfr. Strauss, 1997a: 1-6). Dal punto di vista politico, né l'assimilazionismo né il sionismo sembravano soluzioni percorribili, proprio in

virtù della capacità dell'analisi filosofica di portare allo scoperto l'inconsistenza del loro fondamento teorico. Ciò che ritrova Strauss, infatti, al fondo della sua analisi è la capacità della questione ebraica, formulata nei termini del problema teologico-politico, di funzionare come strumento di critica radicale alla concettualità politica liberale. Del progetto politico e culturale promosso dal liberalismo Strauss scopre così l'infondatezza: esso poggia su una fallacia, su un'illusione prospettica. La possibilità di disinnescare, attraverso la separazione tra sfera pubblica e sfera privata, il portato conflittuale della religione —il progetto che è al cuore della neutralizzazione liberale moderna—, sotto la lente della questione ebraica, rivela non solo il suo carattere illusorio, la sua debolezza, ma dichiara a chiare lettere il suo fallimento. Fallimento inevitabile, d'altronde, iscritto, per Strauss, nella natura stessa della razionalità moderna (cfr. Strauss, 1997a: 31). La chiarezza con cui Strauss formula l'impossibilità logica di trovare, all'interno di un piano strettamente politico, una soluzione per la questione ebraica spinge il giovane filosofo ad abbandonare, in primo luogo, la militanza sionista che l'aveva accompagnato fin dagli anni della sua formazione e che aveva condizionato le sue scelte intellettuali e la sua produzione.⁴¹ La disaffezione nei confronti del movimento sionista può essere intesa come il risultato di un percorso di ricerca autonomo, connotato dalla radicalità dell'interrogazione cui è sottoposta la prassi politica. A colpire è proprio il connubio strettissimo, nei primi scritti, tra filosofia e politica; un aspetto che riflette, in parte, l'alto livello di sofisticazione del dibattito all'interno delle formazioni della gioventù sionista dell'epoca (cfr. Zank, 2002: 8-9), ma che va certamente rilevato come dato interessante se riferito a un filosofo che, forse più di ogni altro, ha portato avanti la rinascita della filosofia politica nel Novecento (cfr. Meier, 2014: 13).

⁴¹ Si vedano i primi scritti legati al sionismo in Strauss (2002: 63-130).

Nonostante la presenza di numerosi temi 'ebraici' nei saggi straussiani degli anni venti, ciò non significa che l'orizzonte straussiano sia meramente confessionale o comunitario. A colpire è, infatti, la forma squisitamente filosofica attraverso cui Strauss si confronta con i problemi teorici e pratici sollevati dal ritorno all'ebraismo e all'ortodossia, dal sionismo e dall'assimilazione. Gli studi di Strauss si connotano per la presenza di un'analisi approfondita delle questioni filosofiche e politiche sollevate dai maggiori filosofi moderni e contemporanei. D'altronde, anche il testo su Spinoza è un libro che testimonia del profondo radicamento nel clima culturale della Germania di Weimar e di una personale rielaborazione del tema della crisi dei valori. Risulta, dunque, plausibile ammettere che il clima culturale interno all'ambiente politico in cui Strauss muove i suoi primi passi abbia influenzato anche l'andamento del suo pensiero. Verosimilmente, deve essere apparso evidente al giovane studioso che, se sottoposta alle pretese della filosofia, la politica non può che rivelare la propria inadeguatezza.⁴² Questa constatazione, che si trova al centro dell'intera elaborazione straussiana, ne denota anche il successivo orientamento: Strauss sceglie di schierarsi dal lato della filosofia, intesa come attività critica in grado di trascendere posizioni anche opposte tra loro, perché capace di procedere nell'analisi fino a toccarne il fondo irrazionale.⁴³ Questa la vera opzione politica del filosofo, che poggia sull'assunzione dell'impossibilità di dare risposte pratiche a problemi teorici

⁴² La posizione di Strauss all'interno dei movimenti della gioventù sionista tedesca si caratterizza, fin dall'inizio, per il grande rigore intellettuale e per la presa di distanza critica rispetto alle varie tendenze esistenti all'epoca. La vera e propria carriera filosofica di Strauss, inizia, d'altronde, come fa notare Zank (2002: 11), dopo la fine della sua esperienza politica e coincide con un ritorno, certamente non casuale, alla sua prima passione filosofica, il pensiero platonico: "Strauss's own reminiscences suggest that his career as a political scientist began about at the time when the Political Zionist fell silent — at a time, that is, when Strauss returned, by way of Maimonides, to the love of his high school years, Plato".

⁴³ Questo modo di procedere, caratteristico dello stile filosofico straussiano, è presente fin dalla sua tesi di laurea; si veda: Strauss (2002: 53-63).

(cfr. Strauss, 1997a: 6). La distanza non sanabile che Strauss individua tra teoria e prassi, e il conseguente stabilimento della superiorità della prima a sfavore della seconda, rappresenta inoltre l'elemento anti-utopico del suo pensiero. Una visione che si incardina sul rifiuto dell'idealismo politico, così come sul sospetto nei confronti di ogni progetto progressista o riformista che metta in pericolo il mantenimento dell'ordine inteso come concetto politico basilare.⁴⁴ Da questo punto di vista, è possibile ricondurre il pensiero straussiano alla più ampia corrente anti-utopica che attraversa gli anni '50 del Novecento e che lo vincola ad altri pensatori, suoi contemporanei —Karl Popper, ma anche Hannah Arendt— che similmente hanno scelto, come modalità filosofica fondamentale, quella del dialogo con il pensiero platonico. Va dunque ricercata nell'anti-utopismo, o meglio, nel rapporto tra platonismo e utopia, una delle chiavi per accedere al senso della rinascita degli studi platonici dell'epoca (cfr. Lane, 1999: 120-122).

Se dunque è lecito pensare che potesse essere percepita già negli anni trenta, da Strauss, l'incompatibilità della radicalità filosofica rispetto alle possibilità dell'azione politica, è forse lecito pensare anche che, già a quest'altezza, si prefigurasse quella sconnessione tra attività filosofica e attività politica che occuperà, qualche anno dopo, un ruolo centrale nel suo pensiero. Comprendere l'inflessione che si produce alla fine degli anni venti permette di avvicinarsi alla svolta intellettuale che Strauss compie nel decennio successivo, fino all'immigrazione negli Stati Uniti, avvenuta nel 1938. Anni in cui avviene il

⁴⁴ La nozione di ordine è centrale nella riflessione straussiana. La stessa valorizzazione della filosofia politica contro la scienza politica moderna o il pensiero politico in generale è comandata dall'esigenza di recuperare la possibilità di stabilire razionalmente quale sia l'ordine politico buono o giusto. Si veda, a tal proposito: Strauss (1959: 12). È interessante notare come, nel caso del pensiero di Arendt che, pure, segue la parabola straussiana dalla critica della modernità a una riflessione sul pensiero politico classico, l'assunzione della libertà al posto dell'ordine come concetto politico fondamentale conduca a una differente valutazione della filosofia politica e del platonismo come matrice di essa. A tal proposito, si veda: Arendt (1961: 146).

confronto con il pensiero di Carl Schmitt, nel 1932, e in cui vede la luce il primo volume su Maimonide, nel 1935.⁴⁵ Infatti, nonostante i testi esplicitamente dedicati a Platone risalgano alla fine degli anni '40, la presenza del filosofo greco rappresenta una costante della produzione di Strauss; tanto da poter affermare che la sua intera indagine sia condotta sotto il segno di Platone, sia rispetto all'attraversamento critico della scienza moderna, sia rispetto al ritorno alla struttura speculativa e al quadro epistemico della filosofia politica (cfr. Farnesi, 2007: 176). Il nucleo del platonismo straussiano —il riconoscimento della problematica tensione esistente tra filosofia e politica— per essere compreso va pertanto spiegato alla luce degli elementi implicati nella sua genesi (cfr. Duso, 1999: 438). La peculiare lettura che Strauss offre dei dialoghi platonici rappresenta l'esito di un percorso teorico le cui radici affondano negli anni tedeschi: non tenere conto di questo dato —dello sfondo dal quale emerge l'esigenza di un ritorno alla struttura interrogativa platonico-socratica— implica mancare la portata filosofica del gesto straussiano. Se è vero, infatti, che l'interesse di Strauss si concentra sui classici greci solo in terra americana, in riferimento alle derive storicistiche e positivistiche in atto nelle scienze politiche e sociali, è non di meno vero che le tesi straussiane sul pensiero antico possono essere comprese solo se si tiene in conto l'orizzonte problematico offerto dalla filosofia tedesca di inizio Novecento, attenta soprattutto al controverso rapporto tra filosofia, scienza e politica nel mondo moderno (cfr. Altini, 2010: 11). Per ammissione dello stesso Strauss è a partire dal suo testo del 1932: *Notes on Schmitt's "Concept of the Political"*, che si compie definitivamente quel passaggio dalla domanda circa la questione ebraica alla domanda sulla vita

⁴⁵ Al passaggio cruciale degli anni '30 sono dedicati i saggi raccolti in un recente volume, del 2014, a cura di Yaffe e Martin: *Reorientation: Leo Strauss in the 1930's*, New York, Palgrave MacMillan. L'intento dell'opera è quello di presentare, in particolare al pubblico anglofono, l'importanza, per la formazione del pensiero maturo di Strauss, degli anni precedenti l'esilio americano, rintracciando già a quell'altezza i passaggi chiave e gli snodi portanti del suo pensiero.

giusta in quanto tale. Alla fine della *Preface* del 1962 all'edizione inglese del volume su Spinoza, Strauss afferma:

Other observations and experiences confirmed the suspicion that it would be unwise to say farewell to reason. I began therefore to wonder whether the self-destruction of reason was not the inevitable outcome of modern rationalism as distinguished from pre-modern rationalism, especially Jewish-medieval rationalism and its classical (Aristotelian and Platonic) foundation. The present study was based on the premise, sanctioned by powerful prejudice, that a return to pre-modern philosophy is impossible. The change of orientation which found its first expression, not entirely by accident, in the article published at the end of this volume, compelled me to engage in a number of studies in the course of which I became ever more attentive to the manner in which heterodox thinkers of earlier ages wrote their books. As a consequence of this, I now read the *Theologico-political Treatise* differently than I read it when I was young. I understood Spinoza too literally because I did not read him literally enough (Strauss, 1997a: 31).

Strauss parla di un cambiamento di prospettiva, che avviene tra gli anni venti e trenta, legato a una distinta valutazione rispetto alla possibilità di contrastare l'autodistruzione della ragione moderna, attraverso un ritorno al razionalismo del pensiero premoderno. A quest'altezza, Strauss non riconosce il nichilismo come l'esito necessario delle vicende della razionalità occidentale, ma ritiene che esso possa essere refutato sulla base di un'attualizzazione del pensiero ebraico e islamico medievale e, in particolare, dei suoi fondamenti aristotelici e platonici. La filosofia politica classica fornisce, così, le categorie per fuoriuscire dall'*impasse* novecentesca della ragione. Alla base di questo cambiamento di prospettiva vi è la messa in discussione del pregiudizio per cui tale ritorno fosse impossibile. Strauss indica le sue riflessioni sul concetto di politico di Carl Schmitt⁴⁶ come fondamentali per accedere alla fase successiva del suo pensiero, nella quale il ritorno al pensiero politico classico si lega allo

⁴⁶ Si veda il saggio: *Il concetto del 'politico'*, del 1932, in Schmitt (1998).

sviluppo di un metodo esegetico ed ermeneutico di lettura dei testi antichi che struttura la parte probabilmente più originale, così come la più controversa, del suo pensiero.⁴⁷

La critica Straussiana a Schmitt può essere riassunta nei seguenti termini: il problema di Schmitt sarebbe quello di rimanere ancorato a una posizione che è ancora interna al liberalismo e alla tradizione moderna. Criticando la modernità politica, Schmitt non sarebbe realmente capace di superare la struttura categoriale del liberalismo: la sua concezione del politico come rapporto tra amico e nemico —dunque la riduzione del politico a un livello prestatuale, alla sua essenza polemica— rimarrebbe, secondo Strauss, tutta interna al liberalismo moderno, perché dal liberalismo deriverebbe la struttura relativistica.⁴⁸ Schmitt, dunque, non sarebbe realmente in grado di emanciparsi dalle categorie che intende superare (cfr. Strauss, 1995d: 93-94). Dal punto di vista Straussiano, la critica al liberalismo avviata da Schmitt può arrivare a compimento solo se sarà capace di procurarsi un orizzonte categoriale che lo oltrepassi. Secondo Strauss, una critica radicale al liberalismo è possibile solo sulla base di una corretta comprensione del pensiero di Thomas Hobbes,⁴⁹

⁴⁷ Sul cambiamento di direzione degli studi Straussiani, tra gli anni venti e trenta, si veda: Meier (2014: 13-32). Meier concentra l'attenzione sul cambio inteso come ritorno consapevole alla filosofia politica, da comprendere come disamina dettagliata delle opinioni politiche e delle convinzioni religiose che precedono la filosofia e che la mettono radicalmente in questione. Si tratta di vincolare dunque la rivitalizzazione della pratica della filosofia politica al contesto problematico stabilito dal problema teologico-politico e di far dipendere la successiva elaborazione di un metodo ermeneutico basato sull'assunzione di un esoterismo di fondo presente negli scritti dei filosofi del passato da quello stesso rapporto di tensione tra religione, filosofia e politica.

⁴⁸ Per un'analisi approfondita del rapporto tra Strauss e Schmitt, si veda: Meier (1995).

⁴⁹ Con quest'affermazione Strauss (1995d: 100-102) si colloca tra quegli interpreti che stabiliscono una marcata continuità tra Hobbes e il liberalismo, dove le differenze specifiche deriverebbero solamente dal notevole radicalismo hobbesiano. Questa posizione accomuna Strauss ad altri interpreti, quali Arendt e Voegelin, a loro volta fortemente critici del liberalismo dal punto di vista filosofico; a tal proposito, si veda: Galli (1988: 26). All'interno della critica hobbesiana si tratta certamente di una tesi non nuova, sostenuta, seppure con differenze sostanziali tra le varie posizioni, tra gli altri, da Schmitt (1986), Tönnies (1925) e Macpherson (1962).

mentre, a sua volta, come indicherà in un testo dell'anno successivo: *Quelques remarques sur la science politique de Hobbes*, una corretta comprensione della dottrina hobbesiana è possibile solo se la si confronta con la politica di Platone (cfr. Strauss, 1933: 622). Strauss, in questo modo, punta l'attenzione sulla rottura epocale che il liberalismo comporta e concretamente sul mutamento del paradigma antropologico: l'assunzione della naturale malvagità dell'uomo e dunque il sovvertimento del presupposto morale della filosofia antica (cfr. Strauss, 1995d: 109-111). L'affermazione della radice polemica del politico è così in Schmitt riaffermazione del senso morale della politica, ma senza che si compia il superamento della concezione hobbesiana della cattiveria naturale e quindi innocente. Schmitt nasconde, secondo Strauss, il proprio giudizio morale perché ragiona ancora dentro un assetto dei valori, sulla base della distinzione tra oggettivo e soggettivo. Strauss, al contrario, colloca la questione dell'irrinunciabilità del giusto oltre l'orizzonte dei valori. Il fugace riferimento a Platone presente nel testo serve a dire che la questione del giusto non rimanda a valori, ma a idealità, la sua trascendenza corrisponde a un'apertura ontologica che mette in scacco la possibilità stessa della neutralizzazione moderna:

In principle, however, it is always possible to reach agreement regarding the means to an end that is already fixed, whereas there is always quarreling over the ends themselves: we are always quarreling each other and with ourselves only over the just and the good (Plato, *Euthyphro* 7B-D and *Phaedrus* 263A) (Strauss, 1995d: 114).

Il riferimento a Platone indica, allora, la necessità di interrogarsi sullo scopo e pone la questione del giusto come ciò che, pur non fondando il politico, ne coglie l'aprirsi a una dimensione che lo trascende e dalla quale emerge l'elemento filosofico. Questo emergere della domanda sulla giustizia nel testo schmittiano è da mettere senz'altro in riferimento ad altri testi dello stesso

periodo, in cui Strauss abbandona la prospettiva interna al sionismo per porre la questione politica sul piano di una radicalità che implica la fuoriuscita dall'orizzonte comunitario, mentre invoca appunto un'idealità che, per essere restaurata, richiede un superamento critico della modernità in direzione di un recupero del pensiero premoderno.⁵⁰

Nel testo su Schmitt si trova, dunque, una prima formulazione del problema attorno a cui si condensa tutta la riflessione Straussiana successiva. Il religioso e il politico sono irriducibili alla cultura, poiché sono, rispetto alla cultura ciò che della natura resiste. Il religioso apre sulla Legge, su un Dio nascosto che la ragione non può pretendere di afferrare. Il politico apre sull'irrinunciabilità della questione del giusto. La neutralizzazione moderna è così esibita nella sua struttura aporetica, mentre l'elemento filosofico riconfigura i rapporti tra le tre componenti. Si tratta dunque di un momento di svolta da una prima definizione negativa di teologico-politico, presente nei testi su Hobbes e Spinoza, a una seconda definizione positiva "dove la polarizzazione senza composizione di religioso e politico trova una decisiva complicazione nell'emergere del filosofico nel senso di un pensiero dell'Essere come misura della critica della modernità" (Piccinini, 1988: 232). L'orizzonte che Strauss arriva a segnalare, a partire da Schmitt, permette di comprendere meglio e di contestualizzare adeguatamente le ragioni del suo ritorno alla filosofia politica classica. La situazione di crisi in cui si trova il mondo moderno è senza via di uscita, infatti, solo finché si resta fedeli ai presupposti.⁵¹

⁵⁰ Si vedano, in particolare: Strauss (2014: 217-224; 225-235; 237-253).

⁵¹ Per un'analisi dettagliata del testo su Schmitt come preludio di un ritorno al pensiero politico premoderno, si veda: Behngar (2014: 115-130).

5. LA FILOSOFIA POLITICA CLASSICA

Negli anni venti e trenta, attraverso gli studi su Hobbes, Spinoza e Maimonide, Strauss sviluppa il nucleo concettuale del suo pensiero; a partire da una declinazione del rapporto tra ebraismo e modernità incentrata sull'impossibilità di ridurre la sfera religiosa all'orizzonte secolare e da una lettura tragica del moderno, definito in termini di eccezionalità, il filosofo inizia a circoscrivere gli aspetti di quel problema teologico-politico che, anni più tardi, riconoscerà come l'oggetto privilegiato delle sue ricerche. Al problema teologico-politico è, infatti, possibile ricondurre molte delle elaborazioni che caratterizzano il pensiero straussiano, quasi che esse rappresentino infinite variazioni su uno stesso tema: la formula "Gerusalemme e Atene" che Strauss impiega ricorrentemente a partire dalla metà degli anni quaranta, il conflitto tra filosofia e rivelazione, la tensione tra comunità politica e filosofia, la *querelle des anciens et modernes*, cui tanto spazio dedica l'autore, sembrano trovare il proprio punto di raccordo —alla luce del quale si chiarisce il loro senso— nella questione fondamentale che tutte le sottende. L'itinerario straussiano è stato efficacemente descritto come "un viaggio da Gerusalemme ad Atene" (cfr. Brague, 1989: 315): le prime pubblicazioni di Strauss sono, infatti, dedicate ad autori d'origine ebraica come Spinoza, Maimonide, Mendelssohn e Cohen, mentre gli ultimi scritti sono, per la maggior parte, commenti a opere di scrittori e filosofi greci, quali Platone, Aristotele, Senofonte, Tucidide, Aristofane. L'interesse relativamente tardivo per il pensiero antico —il primo testo pubblicato su un autore greco è il saggio del '39 su Senofonte, mentre il primo scritto su Platone è del '46—⁵² suggerisce l'ipotesi che i classici del pensiero greco sia stati letti, da Strauss, in primo luogo come fonti del pensiero ebraico e

⁵² Si vedano, rispettivamente: Strauss (1939) e (1946).

del pensiero moderno. In tal senso va intesa l'indicazione sulla lettura platonica della filosofia di Maimonide e al-Farabi, così come il ritrovamento di Aristotele e Tucidide alle origini del pensiero di Hobbes.⁵³ Nel problema teologico-politico si concentrano una serie d'istanze diverse, ma tra loro correlate: in primo luogo, vi è il riconoscimento della difficoltà di confutare la possibilità della Rivelazione; in secondo luogo, vi è la necessità di difendere la filosofia dalla Rivelazione e dalla sua priorità *pratica*, ovvero, dal suo potersi fare autorità, ordine e legge; infine, vi è un'indicazione intorno al cammino che la filosofia deve intraprendere per giustificare e legittimare se stessa *razionalmente* (cfr. Meier, 2006: 3-9). Ciò che tiene insieme queste diverse linee di ricerca è la critica che Strauss intraprende nei confronti della modernità la quale, ruotando intorno all'asse concettuale della crisi, la definisce in quanto epoca incapace di porre in maniera corretta il rapporto tra verità e politica. In tal modo, il problema teologico-politico, si configura come l'incrinatura sulla superficie uniforme del "progetto moderno", il punto debole che consente di denunciarne l'infondatezza —il suo essere costruzione astratta e non deducibile: mera immagine di se stessa—⁵⁴ e, così facendo, permette di ridare intellegibilità alle condizioni di possibilità della filosofia politica (cfr. Farnesi, 2007: 16).

La critica della modernità, infatti, ha come suo obiettivo principale quello di preparare il terreno per la fuoriuscita rispetto a un paradigma teorico e politico che, nella sua totalità, ovvero, nella sua epocalità, Strauss giudica

⁵³ Sulla lettura platonica di Maimonide e al-Farabi, si veda: Strauss (1995b). Sulle fonti hobbesiane, si veda Strauss (1952a), in particolare il capitolo terzo.

⁵⁴ Sul tema dell'immagine e della rappresentazione politica in epoca moderna, si veda: Galli (1987). L'analisi della modernità sottesa all'intera produzione straussiana, vale la pena di ricordare, è debitrice della sua lettura della filosofia politica hobbesiana. Strauss riconosce nel dispositivo politico di Hobbes —nella sua costruzione di un ordine unitario artificiale— la fine della teleologia razionale e, dunque, lo stabilirsi di una necessità politica non fondata razionalmente. Si veda a tal proposito, Strauss (1959: 170-196).

negativamente.⁵⁵ Il percorso intrapreso dalla modernità è letto come devianza, come errore e, pertanto, compreso nella sua storicità e nella sua contingenza. Alla devianza storica, al cammino sbagliato e, proprio in virtù di ciò, reversibile, è invece possibile opporre il giusto cammino tracciato fin dall'origine che, in quanto vero, rimane sempre uguale a se stesso. La strada sbagliata della modernità può dunque essere abbandonata —e qui sarebbe la *pars construens* del pensiero Straussiano— per proporre, o riproporre, il campo della politica nella sua verità. A costituire un punto di non ritorno dal punto di vista teorico e politico, è l'avvento del nazismo, considerato dal punto di vista della filosofia politica moderna. Questa si sarebbe resa colpevole, nella sua pretesa di farsi scienza, nel suo scollamento rispetto alla vita politica nella sua concretezza, di essere rimasta cieca e indifesa, senz'armi per intervenire e per comprendere, rispetto alla drammatica e rovinosa perversione degli accadimenti politici:

when we were brought face to face with tyranny—with a kind of tyranny that surpassed the boldest imagination of the most powerful thinkers of the past—our political science failed to recognize it. It is not surprising then that many of our contemporaries, disappointed or repelled by present-day analysis of present-day tyranny, were relieved when they discovered the pages in which Plato and other classical thinkers seems to have interpreted for us the horrors of the twentieth century (Strauss, 2013: 23).

La responsabilità della scienza politica contemporanea nei confronti della vita politica coincide con il suo ridursi alla mera descrizione di comportamenti oggettivati: al suo precludersi l'accesso all'orizzonte dei fini. In questa sua variante la scienza politica farebbe coincidere l'ambito della politica con quello del potere e della lotta per il potere, limitandosi, però, alla descrizione delle

⁵⁵ Si veda, a tal proposito: Rosen (2009), il quale dà particolare rilievo alle affinità tra Heidegger e Strauss sulla critica al moderno.

istituzioni, dei partiti e degli ingranaggi del suo funzionamento: la scienza o la conoscenza della politica si ridurrebbero in tal modo alla capacità e all'ampiezza conoscitiva nei confronti del campo della statualità, senza possibilità di esprimersi nell'ordine dei giudizi di valore, degli scopi e delle preferenze. Al contrario, ogni azione umana, all'interno della comunità politica, implica per sua natura, secondo Strauss, l'esigenza di essere valutata secondo il bene e il male, il giusto o l'ingiusto e di essere collocata all'interno di un campo di valori che non può essere evaso, pena la perdita di orientamento e il rischio di ricaduta nella tirannia:

A social science that cannot speak of tyranny with the same confidence with which medicine speaks, for example, of cancer cannot understand social phenomena as what they are. It is therefore not scientific. Present day social science finds itself in this condition. If it is true that present day social science is the inevitable results of modern social science and of modern philosophy, one is forced to think of the restoration of classical social science (Strauss, 1959: 95).

L'opera di decostruzione nei confronti della modernità è accompagnata, dunque, da un intento di ricostituzione di una disciplina di cui l'epoca contemporanea, che alla filosofia politica ha sostituito l'immanenza relativistica e avalutativa della scienza sociale, non conserva che la memoria, mentre ne reclama la necessità (cfr. Strauss, 1959: 78-94). Strauss sottolinea, dunque, lo scarto tra filosofia politica classica e la teoria politica così come si è costituita a partire dalla modernità consistente sostanzialmente nella perdita del contatto diretto con la vita politica, a favore di un sistema elaborato a partire da presupposti auto-fondantesi. La perdita di questo rapporto costitutivo con la vita politica determina, a sua volta, l'incapacità della scienza moderna di porre la domanda sostanziale, vero fine della filosofia politica, sul miglior regime. Nel passaggio tra filosofia e scienza politica, Strauss riconosce dunque l'esito di una

rivoluzione, quella scientifica, che ha stabilito la razionalità strumentale come unica razionalità possibile, con esiti catastrofici, prima di tutto, sul piano politico. È necessario, quindi, ripristinare la filosofia politica come ambito di contatto con quello livello di razionalità dimenticato dal procedere immanentistico del moderno:

The meaning of political philosophy and its meaningful character is as evident today as it always have been since the time when political philosophy came to light in Athens. All political action aims at either preservation or change. When desiring to preserve, we wish to prevent a change to the worse; when desiring to change, we wish to bring about something better. All political action is then guided by some thought of better and worse. But thought of better or worse implies thought of the good. The awareness of the good which guides all our actions has the character of the opinion: it is no longer questioned but, on reflection, it prove to be questionable. The very fact that we can question it directs us towards such a thought of the good as is no longer questionable — towards a thought which is no longer opinion but knowledge. All political action has then in itself a directedness towards knowledge of the good: of the good life, or of the good society. For the good society is the complete political good (Strauss, 1959:10).

La volontà di rifondare la filosofia politica come indagine conoscitiva sostanziale risponde al desiderio di recuperare, seppure negativamente, quel rapporto con la verità sulla cui assenza la modernità ha costruito il proprio ordinamento. Si tratta, per Strauss, d'invalidare il dispositivo liberale moderno —il processo di costruzione del potere a partire dal progressivo occultamento della contraddizione fondativa tra diritto e politica—, svelando, grazie allo sguardo critico propiziato dalla crisi, il nichilismo iscritto nella sua origine.⁵⁶ Strauss si rivolge pertanto alla filosofia premoderna per rintracciare il sentiero interrotto dell'origine. La filosofia politica classica rappresenterebbe, in quanto interrogazione radicale sui principi del vivere insieme, un antidoto alla

⁵⁶ Sul rapporto tra diritto e politica, si veda: Galli (1987:20).

razionalità strumentale: un orizzonte di pensiero capace di trascendere la circolarità del finito per abbracciare il campo, propriamente umano, dei problemi “infiniti”. La filosofia politica classica offrirebbe, dunque, il modello a partire dal quale ripensare il ruolo e il senso della filosofia politica nel mondo contemporaneo. Si tratta, per Strauss, di una sfida teorica che sia all'altezza delle contraddizioni che permeano la vita politica, di una pratica del pensiero capace di opporre alla comprensione meramente teorica e presumibilmente neutrale della scienza sociale una saggezza autentica e una conoscenza universale. La filosofia politica classica può essere recuperata da Strauss come paradigma da seguire per la rifondazione della filosofia politica perché in essa l'autore trova una serie di caratteristiche funzionali all'elaborazione della propria riflessione. Tornando alle origini del pensiero politico, Strauss segnala l'importanza di un rapporto vitale, seppure tormentato e conflittuale: quello tra filosofia e politica. Il rapporto diretto che la filosofia intrattiene con la vita politica, che Strauss a più riprese sottolinea, ha il senso di una riaffermazione del ruolo sociale e politico della filosofia. La filosofia, infatti, incarnata nella figura del filosofo, dell'uomo virtuoso, è quella disciplina che, legata non solamente a un dominio teorico, ma a uno stile di vita concreto, permette a colui che la esercita di porre correttamente una serie di questioni d'importanza vitale per la sopravvivenza della comunità. La filosofia politica classica è capace, infatti, di formulare la domanda fondamentale, quella sul migliore regime, e dunque di elaborare una risposta rispetto al dilemma che è al cuore di una politica intesa come lotta per il potere: la domanda sul chi debba governare. La filosofia politica implica così anche l'esistenza di uomini capaci di elevarsi al di sopra del frastuono delle opinioni e dei conflitti della città, per esercitare rispetto a essa una funzione di direzione e di guida:

Political life is characterized by conflicts between men asserting opposed claims. Those who raise a claim usually believe that what they claim is good for them. In many cases they believe, and in most cases they say, that what they claim is good for the community at large. In practically all cases claims are raised, sometimes sincerely and sometimes insincerely, in the name of justice. The opposed claims are based, then, on opinions of what is good or just. To justify their claims, the opposed parties advance arguments. The conflict calls for arbitration, for an intelligent decision that which give each party what it truly deserves. Some of the material required to make such a decision is offered by the opposed parties themselves, and the very insufficiency of this partial material –an insufficiency obviously due to its partisan origin— points the way by its completion by the umpire. The umpire par excellence is the political philosopher. He tries to settle those political controversies that are both of paramount and permanent importance (Strauss, 1959: 81).

Il compito che Strauss assegna alla filosofia politica —e al filosofo politico— è dunque un compito pratico oltre che speculativo.⁵⁷ La polemica nei confronti della scienza politica moderna ha, in questo senso, lo scopo di reclamare per la conoscenza filosofica, contro la pretesa neutralità della teoria, un ben preciso ruolo politico. La filosofia politica, collocandosi al di sopra del potere politico, deve svolgere, rispetto a esso, una funzione pedagogica e performativa.⁵⁸ La ricostruzione della filosofia politica classica da parte di Strauss è infatti deputata a indicare ciò che la filosofia politica (attuale) dovrebbe essere ed è a questo fine organizzata, dal punto di vista descrittivo, attorno a una polarità oppositiva: da una parte, la scienza politica moderna, intesa come disciplina che, basandosi sui presupposti del relativismo e dello storicismo, concepisce se stessa come neutrale e avalutativa, incapace di pronunciare giudizi di valore e dunque manchevole nella sua dimensione

⁵⁷ Sul ruolo del filosofo come arbitro delle dispute della città, Strauss si rifà, in particolare, a Platone, *Lettera ottava*, 354a I-5.

⁵⁸ Il ruolo dell'educazione connesso alla filosofia politica emergerà con maggiore chiarezza nel capitolo successivo, nel quale si analizzerà il problema dell'ermeneutica straussiana. Si veda: Strauss (1988a: 22-37).

progettuale, normativa e orientativa; dall'altra, la filosofia politica classica, il modello da seguire in quanto detentore del senso autentico dell'incedere filosofico, del corretto rapporto da stabilire tra teoria e prassi politica. La caratteristica della filosofia politica classica è, per Strauss, quella di costituirsi non a partire da un metodo e da una tradizione, ma a partire dal rapporto diretto con la vita politica e in ciò risiede la sua superiorità: essa riflette sui problemi politici al fine di offrire una prospettiva che è quella giusta perché frutto di una dialettica che li trascende. In tal modo, le contraddizioni che innervano la vita politica non trovano una loro sintesi (impossibile), ma sono valutate a partire dal terzo polo di una triade che, transcendendole, le comprende in quanto necessarie. Strauss pretende così di superare il limite autoimposti da una disciplina che si identifica con il proprio metodo per poter produrre un pensiero capace (come il pensiero antico, in realtà, non lo è mai stato) di dirigere politicamente e moralmente la vita pubblica:

Because of its direct relation to political life classical political philosophy was essentially "practical"; on the other hand, it is no accident that modern political philosophy frequently call itself political "theory". The primary concern of the former was not the description, or understanding, of political life, but its right guidance. Hegel's demand that political philosophy refrain from constructing a state as it ought to be, or to teaching the state how it should be, and that it try to understand the present and actual state as something essentially rational, amounts to a rejection of the *raison d'être* of classical political philosophy. In contrast to present day political science, classical political philosophy pursued practical aims and was guided by, and culminated in, "value judgements" (Strauss, 1959: 89).

La filosofia politica classica è il modello della filosofia politica perché si basa proprio su quei giudizi di valore che, dalle moderne scienze sociali, sono stati espunti in quanto non scientifici; eppure, essi sono la risposta naturale alle problematiche che costituiscono l'essenza stessa delle comunità politiche: non

possono pertanto essere tralasciati, a meno di non volersi ritrovare nuovamente indifesi di fronte al rischio, sempre presente, di degenerazione della vita politica. Tuttavia, vale la pena sottolineare che la critica straussiana non è volta al recupero della dimensione valutativa della scienza politica: piuttosto essa si profila, come si è cercato di mettere in luce, come tentativo di un recupero delle capacità conoscitive della filosofia e, in tal modo, avanza la pretesa di fuoriuscire sostanzialmente dalla razionalità strumentale e procedurale della prima.

Le formulazioni intorno alla filosofia politica classica risalgono alla seconda metà degli anni quaranta, periodo in cui Strauss ha già enunciato in maniera stabile gran parte degli elementi del suo pensiero. La stagione dei commenti platonici rappresenta la stagione intellettuale immediatamente successiva, quella che corrisponde all'ultimo periodo della produzione straussiana, pertanto al periodo della maturità, nel quale Strauss si dedica all'analisi delle opere del pensiero greco, riservando particolare attenzione alla figura di Socrate.⁵⁹ Le riflessioni qui riportate devono perciò essere tenute in conto come sfondo concettuale a partire dal quale comprendere le categorie e le esigenze teoriche attraverso le quali viene letto il pensiero platonico. A partire dal suo rapporto diretto con la politica e dalla sua funzione pratica —educativa e direttiva— Strauss configura in maniera unitaria il campo della filosofia politica classica, producendo un canone di autori stabilito sulla base di una serie di caratteristiche di fondo che determinano un unanime atteggiamento nei confronti della politica; atteggiamento epocale, si potrebbe dire, che, mettendo in causa l'idea stessa di progresso, storicizza il moderno e si propone come sua alternativa. In effetti, la filosofia politica classica ha inizio, per Strauss, con Socrate nel momento in cui questi decide, in un atto di pietà nei confronti degli

⁵⁹ Si veda, a tal proposito: Sedeyn (1992: 6).

uomini, di distogliere lo sguardo dalle “cose divine” per dedicarsi alle “cose umane”.⁶⁰ All’origine della filosofia politica vi è dunque il suo rapporto con la filosofia e questo rapporto è ciò che ne determina l’attitudine nei confronti della politica. Considerando Socrate il fondatore della filosofia politica, Strauss ne stabilisce il canone in Platone, Aristotele e Senofonte, nonché suggerisce l’opportunità di leggere insieme, completando l’uno con l’altro, il pensiero di Platone e di Tucidide.⁶¹ Strauss mira a trovare nei suoi autori una serie di caratteristiche di cui ha bisogno per costruire il proprio pensiero —il contatto diretto con la vita politica, la priorità della filosofia sulla politica, la supremazia degli uomini virtuosi, la centralità della questione del miglior governo e della vita giusta come direttive ordinatrici dell’intero discorso politico— e, a tal fine, mette a punto un metodo ermeneutico che gli consente di unificare pensatori tra lo eterogenei e di stabilire, così, una tradizione (cfr. Vegetti, 2009: 30-31). La costruzione di una tradizione di pensatori “eterodossi” —tradizione che va oltre l’orizzonte antico e si configura come classico-ebraica—⁶² denota tre aspetti della filosofia straussiana: l’individuazione di un comune conservatorismo dei “classici”, il ruolo del filosofo come educatore e, infine, la segnalazione della perdita della sapienza antica da parte degli autori moderni.⁶³ In questo transito dall’antico al moderno, Strauss sembra accreditare, apparentemente in maniera contraddittoria rispetto ai presupposti antistoricistici del suo discorso, un modello lineare di sviluppo storico che prevede l’esistenza di due blocchi

⁶⁰ Sulla fondazione della filosofia politica classica da parte di Socrate, si veda: Strauss (1959: 92). È stato fatto notare come ricalcando espressioni greche: “cose umane”, “cose divine”, “cose politiche”, “cose giuste”, etc. Strauss cerchi, anche attraverso il linguaggio, di prendere distanza rispetto al gergo e dunque alla concettualità della moderna scienza politica. Si veda, a tal proposito: Burneyeat (2012: 295).

⁶¹ Sul canone stabilito da Strauss, si vedano: Strauss (1959: 27-28) e Strauss (1978). Per un’analisi del rapporto tra Platone e Tucidide, si veda: Farnesi (2013).

⁶² Le ragioni di questa operazione, associata alla teoria straussiana dell’esoterismo, emergono in: Strauss (1988a: 17-18).

⁶³ Questi tre aspetti sono segnalati, seppur in maniera polemica, da Burneyeat (2012: 300).

contrapposti, cui corrispondono altrettante modalità di concepire il rapporto tra politica e trascendenza. Da una parte, vi sarebbe appunto la tradizione classico-ebraica, secondo un tracciato che, dagli autori greci, arriva fino ai filosofi medievali, stabilendo tra le due epoche una sutura di continuità; dall'altra, si troverebbe l'epoca moderna, la cui omogeneità ne garantisce l'eccezionalità e l'autosufficienza. Tra le due stagioni storiche e filosofiche non vi sarebbe alcuna deviazione, alcuna difformità: in tal modo, Strauss non solo trascurerebbe gran parte del portato concettuale presente nell'idea di teologia politica, intesa, seguendo Schmitt, come terreno d'incrocio categoriale e lessicale tra l'ambito moderno e quello premoderno, ma rinunciarebbe anche a tematizzare la costitutiva differenza tra la cultura greca, da una parte, e quella medievale, dall'altra.⁶⁴ La ragione di questa scelta, che sembra corrispondere a un'eccessiva semplificazione dei processi storici —seppur complicata dalla chiara definizione Straussiana di ciò che, all'interno della stessa modernità, non è da intendere come moderno e dall'individuazione di una tradizione eterodossa— è pure da ricercare nell'intento di fissare, sul piano della teoria, due modi distinti di declinare il rapporto tra trascendenza e politica: da una parte, quello platonico/tradizionale, dall'altro quello moderno/liberale. Dei due paradigmi solamente il primo, che stabilisce la trascendenza del modello formale cui la teoria deve attingere per dirigere la pratica, può ritenersi valido agli occhi di Strauss. In questo modo, si giustifica il ritorno al pensiero greco e premoderno: nell'esattezza della scienza platonica, basata sull'inalterabilità delle idee e sullo sforzo della filosofia politica di applicarle al fine di realizzare una libertà che sia riconoscimento del giusto ordine naturale e delle sue leggi, l'autore trova, a sua

⁶⁴ Questa la critica di Esposito (1985:101-102), il quale sottolinea inoltre come la cronologia Straussiana finisca per confermare, ribaltandolo, quel modello lineare di sviluppo temporale dalla cui contestazione prende le mosse.

volta, il proprio modello da seguire.⁶⁵ Questo ritorno agli antichi, dapprima come ricerca delle fonti degli autori moderni e medievali, determina la successiva lettura, dal punto di vista medievale, dei classici: la domanda che Strauss pone agli antichi è infatti ancora quella, medievale, del rapporto tra verità e legge, intesa come regime d'esistenza delle società umane.⁶⁶ In tal modo, entrano nel controverso modello ermeneutico straussiano la lente monoteista della rivelazione, così come l'ardito tema della reticenza.⁶⁷ È un percorso a ritroso, allora, attraverso la filosofia medievale ebraica e islamica, quello che porta Strauss fino al pensiero politico classico, a Socrate e a Platone. Un'ulteriore citazione autobiografica risulta in questo senso illuminante. Parlando del suo primo contatto con il pensiero di Maimonide, Strauss sostiene:

Maimonides was, to begin with, wholly unintelligible to me. I got the first glimmer of light when I concentrated on his prophetology and therefore, the prophetology of the Islamic philosopher who preceded him. One day when reading in a Latin translation Avicenna's treatise, *On the Division of the Sciences*, I came across the sentence (I quote from memory): the standard work on prophecy and revelation is Plato's *Laws*. Then I began to begin to understand Maimonides's prophetology and eventually, as I believe, the whole *Guide of the Perplexed* (Strauss, 1970a: 3).

⁶⁵ La centralità del nesso rappresentanza/trascendenza, così come l'individuazione dei due paradigmi proposti da Strauss è l'ipotesi interpretativa che guida l'approccio di Galli (1988:32-33). Contro questa interpretazione, Zuckert (2009: 116) sostiene che, in realtà, per Strauss, il filosofo è potenzialmente il governante perfetto non perché esso, avendo accesso alla conoscenza vera, sia in grado di imprimerla nelle anime dei cittadini, ma perché per il fine del filosofo è la ricerca della verità ed egli non è pertanto mosso da nessun motivo egoistico, primo tra tutti il conseguimento del potere. Strauss seguirebbe in tal modo la *Repubblica* platonica dichiarando che, per essere giusto un governo, dovrebbe governare chi non ha nessun interesse nel farlo. Ma, per Strauss, la *Repubblica* è un libro ironico: esso mostra una città giusta che non potrà mai esistere. Va tenuto presente quindi che è un altro il ruolo che Strauss pensa per il filosofo. Come si chiarirà più avanti, per Strauss, la città è condizione della filosofia, la cui esistenza è in tensione, da una parte, con il potere politico, dall'altra, con la ricerca della verità.

⁶⁶ Che questo rapporto sia al centro della riflessione straussiana e che la sua elaborazione derivi dalla matrice ebraica del suo pensiero, è l'intuizione a partire dalla quale si svolge l'analisi di Karsenti (2014: 567).

⁶⁷ Questa l'ipotesi sostenuta da Brague (1989), il quale pone l'accento sull'interpretazione "islamica" dei classici da parte di Strauss.

Il Platone di Strauss è dunque un Platone che va letto *attraverso* Maimonide, ovvero, attraverso il suo ritrovamento in ambito medievale. Ciò vuol dire, inoltre, che la questione della Legge rivelata viene intesa da questi pensatori sotto l'aspetto della filosofia platonica della legge. L'affermazione secondo la quale le *Leggi* sarebbero l'opera più importante sulla profezia e sulla Rivelazione non offre solamente una nuova chiave d'accesso ai filosofi medievali — oltre a Maimonide, Avicenna e Averroè—ma anche allo stesso Platone, confermando la declinazione teologico-politica degli studi filosofici straussiani (cfr. Meier, 2006: 12). In Maimonide, Strauss ritrova il problema del rapporto tra filosofia e Rivelazione, intesa come Legge, dunque come produttrice di ordine politico. La soluzione del conflitto risiede nel lato interno della Legge, nel suo versante intimo e non pubblico, che ingiunge all'uomo il raggiungimento della perfezione, ovvero, la conoscenza di Dio. In tal senso, l'attività filosofica trova la propria giustificazione. Il possibile conflitto è, però, risolto dalla figura del profeta legislatore: fondatore dello Stato perfetto che incarna, come il filosofo re, la coincidenza tra filosofia e potere politico.⁶⁸ La lettura di Platone è perciò influenzata dal presupposto non platonico della Legge rivelata e condotta alla luce di un'interrogazione radicale sul politico che intende risalire attraverso le sue contraddizioni per coglierne l'origine inesplorata (cfr. Altini, 2000: 65). Un'origine duplice che non contempla la sintesi e che Strauss vuole riattivare sottolineando il massimo grado di tensione tra i suoi poli: ragione e Rivelazione, Gerusalemme e Atene. D'altronde, è proprio questo il punto di massima originalità dell'elaborazione straussiana: la sua capacità di scardinare l'auto-narrazione totalizzante della modernità politica attraverso la complicazione dei suoi presupposti. Ed è anche ciò che rende la sua lettura di Platone il luogo, non solo di un'originale

⁶⁸ Sull'interpretazione politica di Maimonide, si vedano: Strauss (1995b) e Strauss (1953). L'opera di riferimento è la *Guida dei perplessi*, si veda: Maimonide (2003).

reinterpretazione della tradizione, ma anche di una riflessione sul potere mediata dal rapporto tra politica e filosofia. La citazione sopra riferita di Avicenna, secondo la quale le *Leggi* sarebbero l'opera più importante sulla profezia e sulla Rivelazione, spiegherebbe, allora, anche due dei tratti caratteristici dell'interpretazione della dottrina politica platonica: in primo luogo, la supremazia delle *Leggi* rispetto alla *Repubblica*; in secondo luogo, la tesi secondo la quale ai dialoghi platonici, intesi come scritti sulla profezia, possono essere applicate le stesse regole ermeneutiche elaborate a partire dai testi rivelati.⁶⁹ Vi è inoltre una centralità di al-Farabi nel modo in cui Strauss guarda ai testi di Platone, tanto che si è arrivato ad affermare che l'interpretazione straussiana corrisponda essenzialmente a quella offerta dal filosofo arabo.⁷⁰

L'intreccio tra filosofia antica e medievale nel pensiero di Strauss deve essere segnalato per almeno due ordini di ragioni. In primo luogo, va ricordato che, come si è visto, la lettura degli autori antichi avviene, in un primo momento, come lettura delle fonti degli autori medievali e moderni; solo in un secondo momento Strauss si dedica al commento e all'analisi dei testi dei filosofi classici, per cui, quando si volge a essi, l'autore ha già maturato sia un proprio metodo di lettura, uno stile ermeneutico ben definito, sia le principali posizioni del proprio pensiero. La lettura straussiana del pensiero di Platone è pertanto condizionata dai suoi presupposti. Se vi è, da una parte, la volontà di attingere a un'interrogazione originaria sulla politica e, contemporaneamente, di portare avanti una sollecitazione critica rispetto alle categorie moderne del potere, vi è, dall'altra, anche il desiderio di veicolare, attraverso la voce dei classici, un insegnamento politico: di stilare una serie di indicazioni su quello

⁶⁹ Si veda, a tal proposito: Brague (1989:317). Sulla superiorità delle *Leggi* rispetto alla *Repubblica*, definita l'opera politica di Platone per eccellenza, si veda: Strauss (1959: 19) e Strauss (1939: 530).

⁷⁰ Questa l'ipotesi presente in Brague (1989), Bernadete (1978) e Berrichon-Sedeyn (1987). Per l'interpretazione straussiana del Platone di al-Farabi, si veda: Strauss (1959: 134-154).

che dovrebbe essere il ruolo della filosofia politica nelle società contemporanee, attraverso il recupero di istanze premoderne.⁷¹

Sul versante filosofico, il punto di sutura tra mondo classico e mondo medievale è ricollegabile alla centralità attribuita da Strauss, fin dagli studi su Hobbes e Spinoza, al problema teologico-politico. In un saggio del 1952, *Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization*, Strauss, criticando la nozione moderna di progresso, suggerisce, proprio come rimedio alla crisi di civiltà attraversata dal mondo occidentale, un ritorno a forme di pensiero premoderno. Il ritorno auspicato da Strauss è il ritorno indicato dalla parola ebraica *teshuvah*: termine polisemico che indica il ritorno come pentimento. Il pentimento è ritorno perché si riferisce a una deviazione dallo stato di perfezione originaria, cui segue il declino, il peccato, la degenerazione; il pentimento, come ritorno, implica l'abbandono della cattiva strada e il ritorno verso la buona, ma, così facendo, implica anche la superiorità del tempo passato sul tempo futuro:

The great time—the classic time— is in the past: first the period of the desert; later the period of the temple. The life of the Jew is the life of recollection. It is at the same time a life of anticipation, of hope, but the hope for redemption is restoration: *restituto in integro* (Strauss, 1998a: 228).

Affermare che il passato è superiore al futuro, vuol dire affermare che quanto c'è di autentico, perfetto, desiderabile, può avverarsi nel futuro solo come ritorno al passato: la perfezione dell'origine è la perfezione della fine, perché la redenzione è intesa come restaurazione. Mosé, dunque, è superiore al

⁷¹ Riguardo al primo approccio, per così dire, più schiettamente teorico, si veda: Duso (1999: 436); per quanto riguarda l'intenzionalità politica del pensiero straussiano, si veda l'analisi fortemente polemica presente in Burnyeat (2012) e le indicazioni, più equilibrate nel giudizio, di Meier (2006) intorno alla scelta politica, compiuta da Strauss, di formare una "scuola". Le risposte a Burnyeat, da parte dei discepoli di Strauss, sono consultabili on-line: <http://www.nybooks.com/articles/archives/1985/oct/10/the-studies-of-leo-strauss-an-exchange/>.

Messia: la legge è superiore alla redenzione, poiché essa consiste nel ripristino di una pratica integrale della Torah. L'elezione del popolo ebraico è vincolata alla legge, pertanto, alla memoria. Una memoria che deve farsi carico del tempo trascorso e della distanza percorsa. Strauss sta sviluppando, in questa sede, le riflessioni sulla questione ebraica iniziate anni prima: sta cercando di diramare la rete delle contraddizioni insolubili che ne fanno il simbolo della questione umana e sta, allo stesso tempo, segnalando l'evolversi del proprio pensiero.⁷² Il ritorno al pensiero premoderno va letto, infatti, in questa luce: attingere alla fonte della civiltà occidentale, ai suoi principi originari, è la modalità filosofica della salvezza, è il ritorno sul buon cammino che l'Occidente ha smarrito. Questo ritorno all'origine è pensato da Strauss in maniera tradizionale, ovvero accettando la linearità del succedersi storico, e conservatrice: il ritorno al passato non ha l'effetto di produrre una nuova concezione della politica, ma di porre la questione, attraverso il ripristino dell'autorità della filosofia politica, della sua gestione, ovvero, della gestione del potere. Strauss, come i suoi antichi, dichiara sempre il problema politico fondamentale quello del chi debba governare. Ed è tenendo a mente questo presupposto che si può leggere il suo discorso. Tornare alle radici dell'Occidente, vuol dire incontrare la sua origine duplice, ovvero, accettare la compresenza nell'origine di due principi in contraddizione tra di loro: Atene e Gerusalemme, la Bibbia e la filosofia greca. La storia dell'Occidente è la storia del tentativo di armonizzare due principi che si contraddicono e tra i quali, pertanto, solo può mantenersi aperta una tensione. La filosofia ha come suo oggetto essenziale la comprensione autonoma, la Bibbia, l'amore obbediente, la contraddizione che si apre tra le due è quella del conflitto tra fede e ragione. I due principi della fede e della

⁷² Sul tema del ritorno e della questione ebraica, si veda: Karsenti (2014: 561-563). L'autore segnala inoltre un punto importante: il rapporto tra ebraismo e rifondazione della filosofia politica è il rapporto che sta al centro del "segreto" di Strauss.

ragione sono inconciliabili tra loro, tra di esse vi è sempre una sfasatura di principio che non permette di riassorbire l'uno nell'altro. Strauss si sofferma nella dimostrazione dell'impossibilità della confutazione della Rivelazione da parte della filosofia e viceversa; ma proprio quest'impossibilità rappresenta il punto d'incontro tra le due, il terreno comune che le rende contigue. Se filosofia e Rivelazione sono radicalmente opposte quando si arriva al loro ultimo fondamento, non di meno esse condividono dei passaggi comuni. Il problema della legge divina è ciò che la Rivelazione e la filosofia greca condividono, ma il loro opporsi deriva appunto dalla soluzione offerta a questo problema. La legge divina rappresenta un problema, perché si tratta in effetti di leggi divine: la loro pluralità —quasi ogni popolo esibisce una sua legge— rende difficoltoso stabilirne la verità. Sorge dunque la necessità di trovare un modo di trascendere la dimensione relativa della legge divina, per incontrare un principio di verità al di là da essa. La filosofia greca trova risposta a questa domanda attraverso l'indagine sui principi primi, la ricerca dell'origine che in Grecia si configura come indagine filosofica o scientifica, per via di dimostrazione, sul cosmo. La legge divina, legata a un dio personale, viene in tal modo sostituita, in linea con l'idea greca di una necessità impersonale, dall'idea di legge naturale. Per la filosofia la legge divina rappresenta solo il punto di partenza di una ricerca che trova altrove, nell'idea di natura, estranea al testo biblico, il suo oggetto. La legge divina viene accettata, dalla filosofia greca, solamente dal punto di vista politico, come credenza da propiziare per la moltitudine, per coloro che non sono filosofi. L'essenziale, per la filosofia greca, è la ricerca, l'acquisizione di una conoscenza "umana" perché raggiunta senza un ausilio esterno alla ragione. Al contrario, la Bibbia risolve il problema del politeismo dei valori, delle leggi divine, dichiarando che solo la legge rivelata al popolo eletto è quella vera e che l'uomo non è destinato alla conoscenza. Per essere unica la legge

divina deve provenire da un dio personale e onnipotente che, in virtù di ciò, non può essere conosciuto dall'uomo. Il volto del dio ebraico è inconoscibile perché l'uomo non è votato alla conoscenza; esattamente agli antipodi del principio che muove la filosofia greca, la Rivelazione si fonda sull'interdizione della conoscenza, non nel senso di una proibizione del suo contenuto, ma nel senso di un veto espresso sull'atto stesso, umano, della ricerca. Ma la storia ebraica è la storia della caduta: tutto quanto è umano —le città e le arti— rappresentano la degenerazione e il peccato, sono frutto della ribellione verso Dio, ma possono diventare sacre, se sono votate al Suo servizio. Anche la conoscenza, l'esercizio della ragione, può assumere i tratti positivi della comprensione della rivelazione divina, ma deve rimanerle subordinata. Nella sua emancipazione, che costituisce l'atto di fondazione della filosofia e della scienza, vi è la sua perdizione. Ma questo antagonismo si può comprendere solo se per filosofia si intende una filosofia che si erge a sistema. Strauss avverte che la filosofia intesa come sistema chiuso è una forma di filosofia, ma non coincide con essa. La vera filosofia è la filosofia socratica: la filosofia intesa come saggezza propriamente umana, raggiungibile dall'uomo solo attraverso le sue facoltà e, pertanto, imperfetta, basata sulla dimostrazione e sulla prova, persino scettica, disposta a sospendere il proprio giudizio e a tacere di fronte a ciò che non può comprendere: il suo valore risiede appunto nell'atto morale della ricerca. In quanto non dimostrabile, la Rivelazione deve essere pertanto rifiutata dalla filosofia, ma questo rifiuto non implica e non ha mai implicato nella storia, per Strauss, una confutazione della Rivelazione da parte della filosofia. Piuttosto, caratterizza la filosofia come fine a se stessa: la filosofia coincide, socraticamente, con l'ignoranza, con la costante ricerca di una conoscenza che, nella sua verità e nella sua totalità, è inafferrabile da parte dell'uomo. Ma, proprio quest'ignoranza testimonia del fatto che la ricerca di ciò

che si ignora è l'attività più alta cui l'uomo possa aspirare: la filosofia non è dunque campo circoscritto del sapere, ma un modo di vita che coincide con la vita giusta:

At any rate, philosophy is meant and that is the decisive point not as a set of propositions, a teaching, or even a system, but as a way of life, a life animated by a peculiar passion, the philosophic desire or *eros*; it is not understood as an instrument or a department of human self-realization. Philosophy understood as an instrument or as a department is, of course, compatible with every thought of life, and therefore also with the biblical way of life. But this is no longer philosophy in the original sense of the term. This has been greatly obscured, I believe, by the Western development, because philosophy was certainly in the Christian Middle Ages deprived of its character as a way of life, and became just a very important compartment (Strauss, 1989a: 259-260).

Così, nella prospettiva di Strauss, filosofia e rivelazione offrono entrambe all'uomo un modo di vita che si presenta come quello giusto, ma nel corso della lunga storia della loro coesistenza, nessuna delle due ha potuto avere la meglio sull'altra, poiché nessuna delle due è in grado di smentire l'esistenza dell'altra: la loro tensione costituisce l'elemento vitale al cuore della vita dell'Occidente. Il ritorno che Strauss auspica all'inizio del suo saggio si ritrova dunque a essere il riconoscimento di questa duplice radice e il mantenimento di una contraddizione aperta: non si può essere filosofi e teologi al tempo stesso, ma si deve essere filosofi aperti alla sfida della teologia e filosofi aperti alla sfida della rivelazione. Questo sembra essere il ritorno auspicato da Strauss per l'ebreo moderno: un ebraismo che abbia attraversato la prova dell'Illuminismo ed esca trasformato da questa consapevolezza. L'unico rifugio, nell'esilio, è il luogo della contraddizione, lo spazio di una tensione: il campo dell'infinito. Ma Strauss fornisce allo stesso tempo una serie di indicazioni per comprendere la sua concezione della filosofia antica e il ruolo della filosofia che saranno

evidenti nella lettura dei testi platonici. Questa tensione aperta è la traccia che Strauss trova nei filosofi medievali: il tentativo di una conciliazione che passa per l'opera di Platone e acquisisce, in ultima istanza, un significato completamente politico. Per capire questo passaggio, è necessario rifarsi a un tema che Strauss costruisce proprio a partire dalla filosofia medievale: il tema della scrittura reticente. Nella tensione tra filosofia e teologia, avanza l'ombra della politica.

CAPITOLO II

LEGGERE PLATONE TRA LE RIGHE

1. IL RITORNO ALL'ORIGINE

Le prime opere di Strauss vengono pubblicate in Germania, negli anni venti e nella prima metà degli anni trenta. Esse si inseriscono nell'ambito di una riflessione attorno al problema teologico-politico nel quale si dibatte l'ebraismo moderno. L'ebraismo assume così nel pensiero straussiano un ruolo importante non solo perché esso è il punto sul quale si fa leva per decostruire l'auto-narrazione della razionalità liberale, ma anche perché esso contribuisce in maniera sostanziale all'elaborazione di una critica più generale della cosiddetta modernità. Tale critica si rivolge, da una parte, alla condizione dell'ebraismo all'interno della Repubblica di Weimar, dall'altra, alla crisi della ragione che è alla base della filosofia contemporanea. Si tratta per Strauss, in entrambi i casi, di mettere in luce il carattere contraddittorio della razionalità moderna e di portare avanti una ricerca attorno alle sue derivazioni storiche e filosofiche. In questo senso, il riconoscimento della duplice fonte della civiltà occidentale e, dunque, della tensione tra Rivelazione e filosofia —intese come due forme di vita incompatibili tra loro poiché basate su distinte modalità di ricerca della verità— è parte della risposta che Strauss elabora rispetto al problema teologico-politico del proprio tempo, ma non solo.⁷³ La riflessione sull'ebraismo

⁷³ Sul rapporto tra teologia e filosofia, si veda: Strauss (1979). Sul ruolo dell'ebraismo nel pensiero di Strauss, si veda: Bensussan (2001). Scrive l'autore: "Pour autant qu'on entende ce dernier [l'ebraismo] comme la transmission continue d'une pensée et d'une foi, on peut convenir qu'il détient dans la réflexion straussienne une importance axiale, bien qu'en discontinuité, comme un ligne toujours tenue, insistante et légère à la fois. Et cela à un double

è anche il punto di partenza di un'indagine attorno alla possibilità di riattivare, di fronte alla catastrofe del Novecento, una modalità di pensiero squisitamente filosofica e, dunque, essenzialmente *razionale*. Strauss arriva infatti al recupero del pensiero politico classico e platonico in particolare, come si è visto, attraverso la mediazione dello studio del razionalismo ebraico medievale. Da questo punto di vista, egli partecipa inoltre della temperie culturale del proprio tempo; infatti, come molti suoi contemporanei, decide di confrontarsi, in quanto ebreo e in quanto tedesco, con la sfida che suppone, per usare un'espressione di Maurice Blanchot, "penser le désastre" (Blanchot, 1980: 7). Tale formula serve a indicare la decisione di farsi carico *filosoficamente* dell'avvento del nazismo, il quale sconvolge, attraverso l'esibizione di una violenza inaudita, l'equilibrio di un'Europa costituitasi attorno all'idea di progresso. Allora, pensare il disastro vorrebbe dire:

d'une part comprendre philosophiquement et savoir *pourquoi* il s'est produit dans cette Europe civilisée, cultivée et née dans l'idéal de la raison humaine, mûrie dans les valeurs du progrès et des Lumières; de l'autre, c'est penser à l'éventualité d'un avenir pour la pensée philosophique. En effet, dans la désolation de l'«après-désastre», est-il encore possible de philosopher? Peut-on encore trouver un sens? Si oui, *comment* faire? *Comment* penser? (Ombrosi, 2007: 15).

titre, ou selon un double transversalité. D'un côté le judaïsme, le judaïsme classique, empressons-nous de le préciser, fait, pour sa part propre, le contenu de la tradition dans son opposition polaire à la modernité, et, d'autre côté, il inscrit dans la tradition elle-même une opposition interne, et multiséculaire, à la philosophie" (Bensussan, 2001: 59). Bensussan sottolinea inoltre come Strauss si iscriva all'interno del dibattito proprio della modernità ebraica, in ambito tedesco, dialogando con pensatori quali Cohen e Rosenzweig. La polarità interna all'ebraismo tra illuminismo e tradizione influenza e complica la disputa riaperta da Strauss tra antichi e moderni, condizionando il senso del suo ritorno al pensiero classico. Essa diventa perciò costitutiva del contesto problematico all'interno del quale Strauss iscrive la sua interpretazione della filosofia platonica.

Sebbene più discretamente rispetto ad altri intellettuali —si pensi al lavoro della scuola di Francoforte o al pensiero di Lévinas— anche Strauss sembra assumere su di sé il compito di pensare a partire dalla catastrofe del proprio tempo. Nell'opera straussiana, sporadici ma significativi sono i riferimenti al nazismo, mentre non è possibile trovare una tematizzazione esplicita dell'Olocausto.⁷⁴ Tuttavia, quest'assenza non deve impedire di osservare come nella sua riflessione si esprima l'esigenza di fare i conti con il rovesciamento dei valori illuministi nell'epoca del crepuscolo della ragione.⁷⁵

⁷⁴ Il nazismo, per esempio, è esplicitamente indicato da Strauss come problema in uno dei testi in cui si confronta con il pensiero di Heidegger, si veda Strauss (1971: 2-5), così come la critica delle scienze sociali che accompagna il ritorno al pensiero classico indica come proprio movente l'esperienza delle forme *novecentesche* della tirannia; si veda: Strauss (1959: 95). Tuttavia, nonostante i drammatici eventi della prima metà del secolo rappresentino il contesto non eludibile della biografia e della riflessione di Strauss, questi non sono direttamente riconosciuti dall'autore come oggetto d'indagine; piuttosto, la loro presenza emerge da indizi, come quelli citati, disseminati nella sua opera e, più in generale, dall'andamento complessivo del suo pensiero. Nella riabilitazione della filosofia politica, nel recupero del pensiero politico platonico, così come nel tema della persecuzione e della reticenza e nelle riflessioni sull'ebraismo non è possibile non riconoscere il tentativo di fare i conti con la drammatica degenerazione della vita politica avvenuta nella Germania nazista. Il pensiero di Strauss può dunque essere letto come una risposta a quegli eventi; una risposta che non rinuncia né alla filosofia né alla politica, rispettivamente come strumento e campo d'indagine, ma che cerca nella loro tensione gli estremi di un fragile equilibrio. La filosofia politica di Strauss è, infatti, guidata dalla necessità di mantenere in ordine la vita pubblica e scongiurare, attraverso un uso accorto della filosofia e della persuasione, il precipitare della violenza e del disordine. Tra gli altri, hanno rilevato l'importanza determinante che ricoprono nel pensiero straussiano i catastrofici e drammatici eventi del Novecento, Giorgini (1984) e Galli (1988). Così Karsenti (2014: 554): "En Allemagne, et en Europe depuis l'Allemagne, l'antisémitisme a culminé en une destruction qui ne distinguait pas entre les assimilés, les libéraux, les religieux, les émancipés, les juifs des communautés, les juifs selon la *Halakha* et les descendants de juifs selon la *Halakha*. Strauss ne cesse évidemment d'y penser, quand bien même il n'en parle pas. Le fait est qu'il en parle très peu, que la Shoah est notablement absent de ses textes, les rares allusions la présentant comme l'aboutissement d'un processus enclenché très en amont. On ne doute pas que son ciel en est à jamais obscurci. Dans son cas, comme dans le cas de beaucoup de juifs, cette ombre définitive commande de façon tout aussi évidente son appréciation positive du sionisme".

⁷⁵ L'espressione "le crépuscule de la raison" è ripresa da Ombrosi (2007). L'autrice l'utilizza per definire l'orizzonte teorico all'interno del quale si muovono pensatori anche diversi tra loro, come Adorno, Horkheimer, Benjamin e Lévinas. Ciò che lega le rispettive riflessioni è la necessità di confrontarsi appunto con il declino novecentesco della ragione, a partire dal nazismo e dall'Olocausto intesi come eventi chiave che, producendo uno strappo, una frattura all'interno della civiltà occidentale, costringono a ripensarne le fondamenta filosofiche, antropologiche, storiche, politiche ed epistemologiche. Sull'Olocausto come

Da una parte, si tratta allora anche per Strauss di rintracciare le derive e le aporie della ragione moderna, dall'altra di trovare un modo per continuare a pensare filosoficamente. Sotto questa luce, si può meglio comprendere la sua implicazione con il proprio tempo, la quale dona senso e coerenza a un percorso intellettuale dalle molteplici sfaccettature. La critica al positivismo e allo storicismo, così come la critica delle scienze sociali e della scienza politica, manifestano la necessità da parte del filosofo di confrontarsi con i limiti della ragione moderna; mentre il ritorno ai Lumi ebraici medievali e la riabilitazione della filosofia politica, a partire dalla sua formulazione classica, corrispondono al tentativo di superare il cortocircuito in cui essa cade se ridotta a mera strumentalità. La retorica della crisi del proprio tempo va allora letta come pensiero che si costruisce attorno all'impensato e all'impensabile del nazismo alle spalle e della guerra fredda a venire; in entrambi i casi, a occupare il centro della riflessione è una violenza tale da deturpare la vita politica e da far saltare le premesse moderne del razionalismo e dell'ideologia del progresso. Misurandosi con la catastrofe del proprio tempo, Strauss ne tiene insieme la portata particolare, nella veste della questione ebraica, e universale, facendo di essa il punto a partire dal quale ritrovare l'elemento polemico connesso con il politico.⁷⁶

"Zivilisationsbruch", frattura di civiltà, si veda anche: Diner (2005). Secondo Diner, l'Olocausto (dove questo termine sarebbe l'espressione di un'avvenuta riflessione attorno all'evento storico) rappresenta il capovolgimento radicale dei valori della cultura occidentale razionalistica e illuminata. Sull'Olocausto come evento chiave del Novecento e sul modo in cui esso trasforma il pensiero, costringendolo a pensare l'impensabile, si veda anche: Mate (2003).

⁷⁶ In questo modo si chiarisce ulteriormente il carattere decisivo del confronto con Schmitt. In quella sede Strauss ritrova, attraverso il riferimento a Platone, il nucleo irriducibilmente polemico del politico, mentre, proprio sulla base di questo, mantiene l'idea che sia sempre necessario il riferimento a una dimensione trascendente. In questo senso, il testo su Schmitt è l'inizio di un percorso che, ripercorrendo i sentieri della razionalità politica moderna, giunge a formulare la filosofia politica come filosofia politica platonica. Su questi aspetti della critica straussiana a Schmitt, si vedano: Chen (2010) e Behnegar (2014). La dialettica tra universale e particolare trova il suo punto di appoggio nel motivo, cui abbiamo già avuto modo di

Se scrutato sotto questa lente, quello di Strauss appare allora come un pensiero volto alla ricerca delle nuove possibili condizioni dell'ordine, nonostante l'assenza di un suo fondamento; un pensiero, dunque, nel quale la verità — che pure non è mai possibile possedere e che, dunque, non può mai incarnarsi politicamente in maniera immediata— continua non di meno a funzionare come limite della filosofia e della politica, manifestando la sua presenza come precario ma necessario equilibrio tra i due poli che separa, unendoli. Se, infatti, l'elemento ebraico rivitalizza il pensiero straussiano sotto molteplici punti di vista, non ultimo quello del rapporto tra filosofia, politica e teologia è alla relazione tra le prime due che è necessario prestare attenzione per cogliere il senso del suo platonismo. Non solo perché, nell'alternativa tra teologia e filosofia, Strauss sceglie chiaramente la seconda (cfr. Strauss, 1983: 150), ma perché è sulla base del rapporto che intercorre tra quest'ultima e la politica che egli costruisce la propria alternativa teorica al regno della teologia. Se, infatti, l'autodistruzione della ragione è riconosciuta come il problema teorico alla base del problema politico che attraversa il mondo contemporaneo, la soluzione è cercata sul versante di una riabilitazione della pratica filosofica in quanto filosofia politica (cfr. Strauss, 1959: 10). Si tratta per Strauss di ripristinare, in tal modo, la possibilità di pensare *razionalmente* e, così facendo, di superare le tendenze dominanti del pensiero contemporaneo. Storicismo radicale e positivismo, infatti, come si è visto, affermando la storicità di tutti i principi o invocando come unica razionalità possibile quella strumentale della scienza, negano la possibilità stessa della filosofia politica e la votano alla sua scomparsa (cfr. Strauss, 1971: 1-2); ma è necessario e possibile per Strauss invertire questa tendenza grazie alla riattivazione del pensiero premoderno nella forma del razionalismo ebraico medievale e delle sue fonti classiche, in

accennare, della questione ebraica come simbolo del problema umano e viene qui suggerita come sua ulteriore possibile chiave di lettura; si veda: Strauss (1997a).

particolare platoniche e aristoteliche (cfr. Strauss, 1997a: 31). Strauss intraprende per questa via un ritorno alla filosofia politica antica nella quale, a suo parere, si esprime la possibilità di recuperare la modalità originaria della filosofia, la quale coincide, come si vedrà, con la sua essenza platonica e socratica (cfr. Strauss, 1959: 29-36).

L'elaborazione straussiana non è dunque separabile dal suo essere pensiero che si costruisce attorno al tempo della crisi. Una crisi che si configura come interruzione, come frattura che sospende la linearità dello svolgimento storico. A questa rottura il compito di invertire la direzione dello sguardo, della teoria che, decostruita la logica orientata al futuro del progresso, si volge al passato, non con l'ingenua speranza di trovare in esso una cura o un rimedio ai mali del presente, ma con la fiducia di poter riattivare le potenzialità inattuate nascoste nelle sue pieghe:

We cannot reasonably expect that a fresh understanding of classical political philosophy will supply us with recipes for today's use. The relative success of modern political philosophy has brought into being a kind of society wholly unknown to the classics, a kind of society in which the classical principles as stated and elaborated by the classics are not immediately applicable. Only we living today can possibly find a solution to the problems of today. An adequate understanding of the principles, as elaborated by the classic, may be the indispensable starting point for an adequate analysis, to be achieved by us, of present-day society in its peculiar character, and for the wise application, to be achieved by us, of these principles to our tasks (Strauss, 1964a: 54).

Volgersi al passato vuol dire allora ravvivare quanto in esso contenuto, salvando dall'oblio ciò che è stato tagliato fuori dalla linea progressiva della storia. Come un Giano bifronte, il pensiero di Strauss tiene lo sguardo fisso sul presente, sulla fine, e ripercorre a ritroso la storia culturale dell'Occidente, fino alla sua (duplice) origine. Gesto teorico e ermeneutico insieme le cui radici

affondano nella possibilità e nella volontà di dar vita a una nuova, non tradizionale comprensione della tradizione (cfr. Strauss: 1977a: 9). Questa posizione, nel suo tentativo di spezzare la continuità catastrofica del processo in corso, indica senz'altro nel pensiero di Strauss un elemento di continuità con la temperie culturale dell'epoca. Il desiderio di elaborare un pensiero che sappia farsi carico della frattura di civiltà e della fine di una tradizione; l'idea di un'interruzione della linearità del tempo storico, la critica del progresso, il tentativo di ripristinare una tradizione alternativa, di ricostruire un passato perduto, la volontà di elaborare una riflessione che si iscriva dentro e fuori la storia, l'esperienza dell'esilio, così come l'intonazione fortemente critica della sua filosofia sono tutti elementi che permettono d'iscrivere Strauss in una generazione intellettuale, quella cresciuta all'ombra della Repubblica di Weimar, che accomuna pensatori orientati politicamente in maniera anche molto diversa tra loro, come Benjamin, Adorno, Bloch, Scholem o Arendt, solo per citarne alcuni.⁷⁷ Questo accostamento risulta particolarmente proficuo perché restituisce la complessità del dialogo, patente o latente, che Strauss intrattiene con il proprio tempo, suggerendo accostamenti inediti e gravidi di conseguenze per l'interpretazione complessiva del suo pensiero. Se gli scritti degli anni americani, votati a ripercorrere attraverso la forma del commento, le principali opere del pensiero politico antico, hanno contribuito a creare l'immagine di un pensatore isolato e in rigida contrapposizione rispetto alla grande cultura novecentesca, l'analisi del suo pensiero alla luce della crisi, della catastrofe e del ritorno all'origine deve invece mettere in risalto la grande influenza esercitata da quella. Un'influenza che non si limita a legare Strauss a una corrente di pensiero antimodernista e conservatrice (si pensi

⁷⁷ Sulla nozione di generazione intellettuale e sulle problematiche legate alla sua definizione, si veda: Traverso (1996). Per un'analisi del pensiero di alcuni dei principali esponenti dell'intellettualità ebraica dell'epoca, a partire dal tema della redenzione, si veda: Löwy (1988).

all'accostamento ricorrente con il pensiero di Voegelin o al denso dialogo con il pensiero di Heidegger e Nietzsche), ma, al di là della divergenza politica che lo ha contrassegnato, indichi anche il rapporto decisivo con gli esponenti di spicco dell'ebraismo tedesco dell'epoca.⁷⁸ Questo tipo di approccio permette inoltre di complicare l'immagine, spesso troppo rigida, del conservatorismo Straussiano.⁷⁹ Se, ad esempio, seguendo Esposito (1988: X-XI) soffermiamo l'attenzione sul confronto tra Strauss e Benjamin — confortato dagli apprezzamenti di quest'ultimo nei confronti del primo e autorizzato dalla comune amicizia con Scholem —⁸⁰ possiamo notare come l'elemento ebraico nella forma del messianismo soggiaccia alla struttura teoretica della riflessione di entrambi.⁸¹ La differenza principale risiede nel fatto che, seguendo Scholem, si tratta di due diversi tipi di messianismo: utopico l'uno, restaurativo l'altro. Nel caso del messianismo restaurativo, che è quello di Strauss (e del suo Maimonide) gli elementi utopici non vengono neutralizzati, ma proiettati in un passato

⁷⁸ In questo senso, va anche ricordato il rapporto decisivo che l'opera di Strauss intrattiene con quella di Hermann Cohen e che è stato efficacemente dimostrato e analizzato da Adorisio (2007). Un'ulteriore prova dell'appartenenza di Strauss a un ben preciso dibattito intellettuale che trova nel pensiero di Cohen uno dei suoi antecedenti e uno dei suoi punti di riferimento.

⁷⁹ Sul conservatorismo di Strauss, si veda: Devigne (1994: 33-77).

⁸⁰ Per quanto riguarda l'apprezzamento di Benjamin nei confronti dell'opera di Strauss, si rimanda alla corrispondenza con Scholem: Benjamin (1978: 281-282). Sul rapporto tra Strauss e Scholem, si veda il carteggio tra i due in Strauss, Scholem (2008).

⁸¹ Sulla base di una serie di considerazioni sul tempo storico e il messianismo ebraico, Esposito propone, in sintonia con queste pagine, di leggere Strauss in continuità con alcuni pensatori appartenenti alla sinistra tedesca, come Bloch, Adorno e, in particolar modo, Benjamin. Secondo la lettura di Esposito, è a partire dalla considerazione della mistica ebraica che si può comprendere il trasfondo metafisico all'interno del quale si articola la posizione di Strauss; tanto da arrivare ad affermare che sia all'opera, nei suoi scritti, una sorta di teologia politica che procede alla secolarizzazione di categorie d'estrazione religiosa. Questo sarebbe il caso, per esempio, della famosa immagine delle tre "ondate" della modernità le quali ricalcherebbero l'immagine cabalistica dell'espansione "a macchia" delle forze del male; si veda: Strauss (1989: 81-98). Si oppone a questa lettura "messianica" del pensiero di Strauss: Altini (2010: 19). Altini ha ragione nel sostenere che, dal punto di vista politico, non è possibile rintracciare nessuna forma di messianismo nell'elaborazione di Strauss. Tuttavia, dal punto di vista teorico, vi è un lavoro attorno all'idea di storia che rende l'ipotesi proposta da Esposito interessante al fine di approfondire le considerazioni intorno al conservatorismo politico di Strauss e al suo dialogo con il pensiero ebraico dell'epoca. Sul messianismo si veda inoltre: Bahbout, Gentili, Tagliacozzo (2009).

originario anziché in un irraggiungibile futuro. È questa fine che coincide con l'origine a decretare inoltre, platonicamente, la superiorità della vita attiva sulla vita contemplativa, sia per Strauss sia per Maimonide (cfr. Scholem, 1997: 107-147). Che questa struttura sia valida per il pensiero di Strauss può essere dedotto dall'insistenza sulla nozione di *ritorno* che guida le sue riflessioni su Gerusalemme e Atene (cfr. Strauss, 1989b: 227-270). Il ritorno è ciò che configura la riflessione del filosofo a partire dalla fine degli anni Trenta. Un ritorno che stabilisce la sostanza e la forma della produzione straussiana. Il ritrovamento di una particolare arte ermeneutica che guida la lettura dei classici della filosofia antica e moderna d'ora in avanti segnala una svolta nel pensiero dell'autore che coincide con la volontà di recuperare, da una parte, l'originaria struttura interrogativa della filosofia, dall'altra il suo rapporto imprescindibile con la politica, sotto la forma di una nuova sociologia della conoscenza (cfr. Strauss, 1988a: 7-9).

Il ritorno straussiano si articola pertanto su molteplici livelli che possono essere trattati separatamente. Per comprendere meglio questa nozione bisogna tenere a mente che per il filosofo ritorno vuol dire innanzitutto ritorno al passato nella forma dell'origine. Se la credenza nel progresso ci ha spinti, infatti, sul bordo di un abisso —ovvero, ci ha condotti all'impossibilità di pensare filosoficamente i problemi immutabili della condizione umana— è necessario considerare un'alternativa a esso. Un'alternativa che si presenta come ritorno a un'origine perfetta:

Return is the translation for the Hebrew word *t'shuvah*. *T'shuvah* has an ordinary and an emphatic meaning. Its emphatic meaning is rendered in English by "repentance". Repentance is return, meaning the return from wrong way to the right one. This implies that we were once on the right way before we turned to the wrong way. Originally we were on the right way: deviation or sin or imperfection is not original. Man is originally at home in his Father's house.

He becomes a stranger through estrangement, through sinful estrangement. Repentance, return, is homecoming [...] Repentance is return; redemption is restoration. A perfect beginning—the faithful city— is followed by defection, decline, sin; and this is followed by a perfect end. But the perfect end is the restoration of the perfect beginning: the faithful city at the beginning and at the end (Strauss, 1989b: 227).

Il riferimento al termine ebraico consente di intravedere l'orizzonte concettuale nel quale si delinea il ritorno secondo Strauss. Esso assume infatti un preciso significato teorico e politico; lungi dall'essere inteso come un regresso o come un'aspirazione all'eternità che metterebbe infine al riparo dai tormenti temporali, la *teshuvà* “ implique une nouvelle vie, un vie libérée, une vie sous le sceau de l'alliance avec Dieu, mais une vie sur cette terre, avec autrui, au coeur d'une histoire souvent confuse et sans espoir immédiat apparent” (Chalier, 2011: 50). Il ritorno alla perfezione dell'origine è dunque ciò che consente, non solo una critica del presente o una proiezione nel passato di elementi che gli sono estranei, ma il gesto che attinge dal passato per ricreare il presente a partire da una rigenerazione che, valorizzando l'azione e il vivere insieme, si connota politicamente oltre che moralmente. La crisi della modernità analizzata finora induce dunque Strauss a ritornare ai principi della civiltà occidentale nella sua integrità premoderna (cfr. Strauss, 1998b: 245).

2. LA FINE DELLA TRADIZIONE

Il ritorno all'origine richiama la duplice radice dell'Occidente, nella forma della filosofia greca e della Rivelazione biblica, così come segnala la duplice fonte del pensiero straussiano la cui elaborazione fonde elementi dell'ebraismo con temi propri della filosofia tedesca del tempo. È possibile, infatti, percepire in esso l'influenza di un processo teorico che attraversa il

Novecento e che ha la sua genesi in ambito tedesco —da Hegel, passando per Jaeger, fino a Gadamer e Popper— il quale prevede la costruzione della Grecia come evento originario⁸². La prospettiva straussiana è in tal senso debitrice non solo di quella temperie culturale, ma soprattutto dell'atmosfera problematica creata dal pensiero di Heidegger e, in particolare, dal suo rapporto con la tradizione.⁸³ Tanto che si è arrivati ad affermare che: "One could almost say that Heidegger is the unnamed presence to whom or against whom all of Strauss's writings are in large part directed" (Smith, 1997: 346). Si tratta di un rapporto senz'altro di enorme rilevanza che può essere meglio compreso se non si

⁸² "[...] è difficile che un filosofo riesca a resistere alla tentazione di considerare l'origine della filosofia come l'origine stessa di qualche tratto decisivo del mondo moderno [...]". Con quest'affermazione, in parte polemica, Cambiano (1988: V) apre il suo libro sull'interpretazione degli antichi nel Novecento. In esso la costruzione della Grecia come origine è problematizzata nella sua genesi tedesca, a partire dall'elaborazione hegeliana. La considerazione del mondo greco come evento o miracolo originario è il risultato di un preciso processo culturale che attraversa tutto il Novecento. La stessa idea della Grecia come origine, nota Cambiano, è altamente problematica: essa comporta necessariamente una considerazione parziale, ideologica ed escludente (escludente gli elementi di disturbo che, seppure costitutivi della società greca, non sono compatibili con la sensibilità contemporanea; la schiavitù, per esempio. Ma escludente anche di quegli elementi storici che risultano avere connotazioni dal forte valore simbolico e politico, la radice orientale dell'Occidente, tanto per citare il più evidente) dei fattori storici, culturali e politici che concorrono a costituire il pensiero greco antico. Tuttavia più problematico ancora risulta essere il rapporto che, dal punto di vista del pensiero contemporaneo, si instaura con questa presunta origine. Cambiano (1988: VI) individua due modalità di questo rapporto: "Il rapporto del mondo moderno con questa origine greca può significare o che il mondo moderno già contiene entro di sé, identici o ulteriormente arricchiti e sviluppati, i tratti salienti dell'origine oppure che esso non ha esaurito il contenuto originario implicito nel pensiero greco, che in qualche modo riesce a proiettare la propria ombra anche oltre la modernità, come prefigurazione o preparazione di un mondo possibile non solo diverso, ma talvolta anche alternativo rispetto al presente". Strauss cade dentro questo stesso paradigma: è possibile è necessario riscoprire la sapienza antica, proprio in vista dei mali del presente; ma nel suo caso il possibile elemento rivoluzionario o progressista insito in un approccio del secondo tipo, viene reciso alla radice da due considerazioni opposte che si completano: la prima, quella sull'impossibilità della città perfetta, la seconda, che si avrà modo di analizzare più avanti in questo capitolo, quella del presupposto elitista di qualsiasi tipo di conoscenza derivante dal mondo antico. Bisogna anche sottolineare che Strauss, a differenza di altri autori, non commette l'errore di trascurare la mediazione medievale attraverso cui la filosofia antica è arrivata fino a noi.

⁸³ Sul rapporto tra Heidegger e Strauss, si veda l'importante studio di Velkley (2011) il quale ricostruisce l'influenza del primo sul pensiero del secondo a partire dalla critica della tradizione di Heidegger e dal tentativo straussiano di riscoprire, sulla base di quella critica, una filosofia politica dalla struttura intrinsecamente interrogativa.

perdono di vista i due versanti di esso. Heidegger è, infatti, per Strauss colui che ha propiziato la grande rivoluzione intellettuale dell'epoca, ma è anche colui che ha reso evidenti le catastrofiche implicazioni politiche di questa (cfr. Strauss, 1971: 2-5). Mettendo in risalto il legame tra lo storicismo proprio del pensiero di Heidegger e il nazismo, Strauss sostiene la necessità di suo superamento al fine di poter dare una risposta filosoficamente rilevante agli eventi del Novecento. Nello storicismo heideggeriano, Strauss vede all'opera quella stessa perdita della capacità di valutare razionalmente i modi di vita e le forme di società che ritrova anche nel nichilismo e nelle scienze sociali. Si tratta per lui di una sorta di oblio della dimensione propriamente politica dell'esistenza che deve pertanto essere riscattata e posta nuovamente al centro della riflessione filosofica.⁸⁴ Il confronto con Heidegger tuttavia è determinante per Strauss anche in un'altra direzione. Il suo ritorno ai classici è, infatti, fortemente mediato dall'heideggeriana decostruzione della tradizione. Pensare un ritorno genuino alla filosofia politica di Platone e Aristotele è possibile a partire dal modo in cui Heidegger legge questi autori e che diviene una profonda rivelazione per una generazione, come quella di Strauss, abituata al modello di Willamowitz e Jaeger.⁸⁵ Le parole di Arendt su Heidegger possono essere utili a chiarire la portata e il senso di questa rivoluzione:

It was technically decisive that, for instance, Plato was not talked *about* and his theory of Ideas expounded; rather for an entire semester a single dialogue was pursued and subjected to question step by step, until the time-honoured doctrine had disappeared to make room for a set of problems of immediate and

⁸⁴ Da questo punto di vista è possibile avvicinare il pensiero di Strauss a quello di Arendt. Entrambe i pensatori fanno infatti della politica l'oggetto privilegiato della loro riflessione. Essi condividono inoltre l'attenzione per il rapporto che intercorre tra filosofia e politica, mettendo diversamente in discussione l'opportunità di una interazione di diretta tra le due. Su questi temi, si veda: Keedus (2015: 2).

⁸⁵ Sull'influenza della lezione heideggeriana nella lettura dei classici, in particolare di Aristotele, nella formazione del pensiero di Strauss, si veda: Chacón (2010).

urgent relevance. Today this sounds quite familiar, because nowadays so many proceed in this way: but no one did so before Heidegger (Arendt, 1978: 295).

Strauss, sul modello di Heidegger, è consapevole che “there is no inquiry in the history of philosophy that is not at the same time a *philosophical inquiry*” (Strauss, 1995b: 41). Nel caso di Platone è l’attenzione al contenuto del dialogo a discapito della contestualizzazione storica e la preferenza per l’attenzione a un insegnamento concreto piuttosto che alla ricostruzione della dottrina dell’autore nel suo complesso a caratterizzare l’indagine storico-filosofica dei due pensatori che, nonostante ciò, si divide profondamente sul significato che è da attribuire a quest’ultima. Strauss è consapevole che l’attraversamento critico della tradizione offerto da Heidegger offre possibilità inedite al pensiero: “with the questioning of traditional philosophy the traditional understanding of the tradition become questionable” (Strauss: 1977a: 9). Sulla base delle potenzialità aperte dal pensiero heideggeriano diventa infatti possibile ripercorre la tradizione fuori dalla tradizione e, così, accedere a una comprensione originale e originaria degli autori classici: “it is hard to see how one can speak of the creative transformation of the original teaching if it is not possible to grasp the original teaching as such” (Strauss, 1964a: 53). Tuttavia, rimane la profonda differenza tra i due pensatori, proprio sul ruolo giocato da Platone come iniziatore della tradizione occidentale. Questa differenza risulta ancor più evidente se si guarda alla diversa analisi della crisi della modernità. Strauss segue Nietzsche e Heidegger nella loro diagnosi di una crisi del nichilismo che apre alla possibilità di un ritorno alla sua origine dimenticata. Come questi autori, inoltre, crede nella possibilità di un ritorno agli antichi che si basi su una loro comprensione libera dagli effetti delle acquisizioni moderne e dunque libera dalla loro lettura tradizionale. Tuttavia, Strauss non si rivolge ai filosofi presocratici, ma a Platone e ad Aristotele;

precisamente a quei pensatori che Nietzsche e Heidegger considerano gli artefici della metafisica occidentale, ritenendoli così implicati nella modernità e nel suo carattere nichilista⁸⁶. Questa diversa valutazione ha origine in una diversa considerazione del carattere della modernità. Per Strauss, la crisi del nostro tempo è innanzitutto una crisi morale e politica piuttosto che esistenziale; essa riguarda il Bene e non l'Essere (cfr. Robertson, 1999: 2). Per Strauss, il nichilismo non raffigura la perdita di un contatto autentico con l'Essere o con l'abisso, ma la perdita di contatto con la natura nell'ambito della vita morale e politica: con la scoperta moderna che nessun tipo di vita possiede una sua validità intrinseca che la colloca su un piano qualitativamente diverso dalle altre. Strauss si concentra dunque attorno alla perdita del politico, inteso come la capacità umana di vivere in una struttura sociale e civile che vincola i cittadini a un modello di eccellenza. Perciò si volge verso il pensiero socratico e verso il razionalismo dialettico dei dialoghi di Platone. Ma è per questa via che il suo Platone si distanzia sostanzialmente dal Platone della tradizione e affianco al recupero della filosofia politica si definisce nel pensiero di Strauss la necessità di una rilettura della filosofia politica platonica. Nell'elaborazione del filosofo si legano, infatti, due diversi progetti teorici: da una parte, la correzione della crisi contemporanea della filosofia e della scienza politica, dall'altra la proposta di una nuova interpretazione del pensiero di Platone. I due progetti, pur dovendo essere trattati separatamente, sono intrinsecamente legati l'uno all'altro: l'inedita lettura proposta dei dialoghi di Platone è, infatti, ciò che consente a Strauss di ritrovare in essi quell'idea *astorica* di natura e quella conoscenza prescientifica del mondo degli affari umani che nel suo pensiero funziona come correttivo del nichilismo moderno. E, d'altro canto, un'interpretazione originale del pensiero platonico sembra essere il necessario

⁸⁶ Per un'analisi delle interpretazioni nietzscheana ed heideggeriana del pensiero di Platone, si rimanda a: Zuckert (1996).

correlato di un'operazione di questo tipo, se si considera che il platonismo tradizionale mal si presta allo scopo che Strauss si era prefisso. La centralità attribuita tradizionalmente alla dottrina delle idee rendeva, infatti, particolarmente efficace la critica heideggeriana che denunciava Platone come all'origine della storia della metafisica occidentale (cfr. Strauss, 1965b: 30-31; Heidegger, 1987: 159-192). Strauss, al contrario, propone una lettura del pensiero di Platone molto diversa da quella tradizionale e in controcorrente persino con le interpretazioni filosofiche di quegli anni.⁸⁷ Il platonismo straussiano è, in primo luogo, essenzialmente politico; a partire dalla squalificazione della dottrina delle idee, Strauss cerca di eliminare ogni traccia del suo versante religioso e metafisico:

The doctrine of Ideas which Socrates expounds to his interlocutors is very hard to understand; to begin with is utterly incredible, not to say that it appears to be fantastic...No one has ever succeed in giving a satisfactory or clear account of this doctrine of ideas (Strauss, 1978: 119).

Il Platone di Strauss è dunque un Platone senza la dottrina delle idee e senza la teoria dell'immortalità dell'anima; un Platone, insomma, senza metafisica, al riparo pertanto dalla critica heideggeriana. Un Platone epurato da ogni traccia di cristianesimo e che, al contrario, viene letto attraverso i suoi commentatori islamici ed ebraici medievali, al-Farabi in particolare, e il cui pensiero va compreso sulla base dell'opposizione tra insegnamento esoterico ed essoterico. Tuttavia, prima di approfondire questo secondo aspetto del progetto straussiano, preme sottolineare —rimanendo sul piano della critica della modernità che fa da sfondo all'interpretazione dei dialoghi platonici— come il

⁸⁷ Si pensi ad esempio all'interpretazione di Karl Popper (2003) che segna profondamente il dibattito della seconda metà del Novecento. Sulla centralità dell'analisi popperiana e sulla posizione della lettura di Strauss in rapporto ad essa, si veda: Vegetti (2009: 109-119; 130-140).

principale problema che Strauss riconosce nella filosofia moderna sia quello dell'interiorizzazione della fonte della moralità nella soggettività umana e, come suo correlato, l'oblio della natura e la totale storicizzazione di tutti gli standard morali e politici (cfr. Strauss, 1975: 96). Lo storicismo sorge nella modernità sulla base della conquista della natura, ovvero, sulla base della convinzione che l'attività umana possa produrre una realtà superiore alla condizione naturale dell'uomo. Lo storicismo radicale e il relativismo che Strauss imputa a Nietzsche e Heidegger sarebbero, allora, nient'altro che la punta più avanzata della trasformazione moderna della filosofia politica. Per Strauss, Nietzsche è l'ultimo illuminista, colui che scuote la tradizione dalle fondamenta, mentre Heidegger è colui che spalanca per primo la possibilità di una rilettura completamente originale della tradizione.⁸⁸ Tuttavia, entrambe falliscono nell'adozione di quella che Strauss definisce una prospettiva escatologica:⁸⁹ "Both thinkers regard as decisive the nihilism which according to them began in Plato (or before)— Christianity being only Platonism for the people— and whose ultimate consequence is the present decay" (Strauss, 1971: 5). Come sottolinea Smith (1997: 357), se Heidegger inaugura la decostruzione della tradizione, Strauss mira invece, sulla base di quella, a un suo recupero. Egli torna agli antichi non per scoprire le origini del nichilismo moderno, ma per considerare alternative a esso.⁹⁰ Il pensiero platonico, nella prospettiva straussiana, non da origine alla storia della metafisica, alla dimenticanza

⁸⁸ Sui presupposti nietzscheani e heideggeriani del ritorno alla tradizione, si veda anche: Meier (2014: 17). Il pensiero di Heidegger è decisivo anche in un altro senso; come dimostra Chacón (2010) la concezione straussiana della filosofia politica si origina nel sovvertimento heideggeriano della distinzione tradizionale tra teoria e prassi politica.

⁸⁹ Sulla prospettiva escatologica, si veda: Emberly, Cooper (1993: X). Gli autori la interpretano come un rifiuto di quelle caratteristiche limitanti della politica e della filosofia che saranno invece al centro dell'attenzione straussiana.

⁹⁰ Che il confronto con il pensiero heideggeriano sia all'origine del volgersi di Strauss verso una riconsiderazione filosofica della storia della filosofia, è un'ipotesi sostenuta anche da Ward (1987).

dell'essere come destino dell'Occidente, ma permette un recupero della coscienza naturale o del senso comune, prima dell'emergere della filosofia e del metodo scientifico moderno: "Classical political philosophy is the primary form of political science because the common sense understanding of political things is primary" (Strauss, 1978:12). L'unico modo per fuoriuscire dalla modernità è, per Strauss, un ritorno a una natura altra rispetto a quella offerta dalla concettualizzazione moderna, un ritorno a una natura intesa come precedente ogni sua interpretazione. Si tratta del recupero di una dimensione prescientifica e prefilosofica che coincide con il ritorno all'origine, dunque, con un ritorno agli antichi:

The natural foundation which the Enlightenment aimed for but itself overthrew becomes accessible only if the battle of the Enlightenment against "prejudices"—which has been pursued principally by empiricism and by modern history— is accordingly brought to a conclusion: only if the Enlightenment critique of the tradition is radicalized, as it was by Nietzsche, into a critique of the principles of the tradition (both the Greek and the Biblical), so that an original understanding of these principles again become possible. To that end and only to that end is the "historicizing" of philosophy justified and necessary: only the history of philosophy makes possible the ascent from the second "unnatural" cave, into which we have fallen less because of the tradition of polemics against the tradition, into the first, "natural" cave which Plato's image depicts, to emerge from which into the light is the original meaning of philosophizing (Strauss, 1995b: 136).

Come aveva già messo in luce negli suoi primi scritti, Strauss ritiene che pensare filosoficamente e perciò pensare razionalmente il tempo presente vuol dire essere capaci di trascenderlo, ponendosi la domanda eterna, primordiale e fondamentale, quella sulla vita giusta, contro il pregiudizio moderno che la risposta a questa domanda possa essere guadagnata solo sul terreno di un confronto con il presente stesso (Strauss, 2014: 227). Superare questo

pregiudizio vuol dire superare la credenza che la verità possa trovarsi nel futuro e che il passato sia più ingenuo e meno consapevole del presente. Se la superiorità del passato sul presente si configura come l'acquisizione storicistica del fatto che non possiamo cercare *la* risposta alla domanda fondamentale, ma solo la risposta *presente*, allora la vera necessità è quella di liberarsi dall'ostacolo rappresentato dal presente, ovvero, dalla tradizione. La filosofia non può essere giustificazione razionale del reale, ma deve essere interrogazione radicale sulla verità. Ciò che va estirpata è dunque, in primo luogo, la convinzione che non esistano verità eterne. Platone usa l'allegoria della caverna per mostrare le difficoltà *naturali* del filosofare, ovvero le difficoltà originali della ricerca della verità. Per fare filosofia bisogna superare l'anarchia delle opinioni, uscire dalla caverna. Se per i filosofi antichi la difficoltà risiedeva nella necessità di trascendere la varietà delle opinioni per guadagnare la posizione della verità, per i filosofi moderni, la tradizione rappresenta un ulteriore ostacolo al filosofare, poiché per poter pensare filosoficamente è necessario estirpare in via preliminare i pregiudizi che questa ha accumulato sul pensiero.⁹¹ Il ritorno al pensiero politico antico diviene così lo strumento attraverso il quale si può riguadagnare un'intelligenza originaria e originale dei fenomeni politici:

Classical political philosophy is non-traditional because it belongs to the fertile moment when all political traditions were shaken, and there was not yet in

⁹¹ La metafora della "seconda caverna" serve a indicare il punto in cui la riflessione filosofica di Strauss si congiunge con la sua ermeneutica. In essa si condensa, infatti, fin dagli anni Trenta la critica che il filosofo porta avanti nei confronti della modernità e, per così dire, della critica moderna alla modernità. L'immagine ricorre in vari luoghi dell'opera straussiana. Sul suo significato e la sua derivazione, si veda: Brague (2001: 127-128). L'autore fa notare come essa esemplifichi la critica straussiana allo storicismo, che a sua volta si basa su un'originale rielaborazione del pensiero di Nietzsche e di Heidegger. L'idea che la filosofia debba prendere la maschera della storia è contenuta in un commento che Strauss fa a proposito di al-Farabi (cfr. Strauss, 1978: 2), mentre l'idea di una complicazione storica della situazione naturale proviene da Maimonide che, nella *Guida dei perplessi*, completa una citazione di Alessandro di Afrodisia sulle tre cause dell'ignoranza, aggiungendone una quarta che risiederebbe nell'abitudine e nell'educazione.

existence a tradition of political philosophy. In all later epochs, the philosophers' study of political things was mediated by a tradition of political philosophy which acted like a screen between the philosopher and political things, regardless of whether the individual philosopher and cherished or rejected that tradition (Strauss, 1959: 27).

A partire dall'Illuminismo, infatti, ogni generazione reagisce contro la precedente, ma nessuna si interroga più sui fondamenti (cfr. Strauss, 2014: 232-234). La modernità inventa con lo storicismo una teoria che giustifica la sua interpretazione della tradizione; in tal modo, la storia diventa razionale e ciò che accade può essere pensato come giusto e necessario. Solo ora che la crisi del presente ha definitivamente fatto cedere i pilastri sui quali si reggeva la tradizione, solo ora che siamo completamente privi di un orientamento, la questione della vita giusta può essere posta nuovamente e una lettura superficiale e storicistica delle fonti della tradizione —i dialoghi platonici, così come i testi della Rivelazione— non è più ammissibile. È necessario, per Strauss, ricominciare dall'inizio: tornare all'origine della tradizione per comprenderla liberamente (cfr. Strauss, 2014: 235). La domanda sulla vita giusta per essere posta ha bisogno del ritorno alle sue origini e a una nuova comprensione di quelli che sono stati i risultati della nostra storia. Tornare al momento anteriore la crisi vuol dire mettersi nella condizione di comprendere le dinamiche che la animano e riguadagnare rispetto a essa "un livello d'intelligenza che si è perduto" (Momigliano, 1969: 119). Platone e i classici ci mostrano, allora, la strada di ritorno verso l'orizzonte naturale della caverna con il quale la filosofia ha inizialmente a che fare. Strauss torna così a Platone non per ricostruirne la dottrina, ma per ricostruire la coscienza prescientifica che si manifesta nei suoi dialoghi. Non si tratta, dunque, come nel caso di Heidegger di decostruirne la concezione della verità, ma di preservare la conoscenza del fenomeno: "The problem inherent the surface of things, and

only in the surface of things, is the heart of things” (Strauss, 1958: 13). La superficie delle cose è il mondo in cui viviamo, diverso dal mondo della scienza. Il mondo artificiale in cui abitiamo è stato plasmato a tal punto dagli sviluppi della filosofia moderna che è diventato impossibile raggiungere e comprendere la natura dei fenomeni stessi. Quella di Strauss si configura dunque per certi versi come una filosofia politica *fenomenologica*, consapevole che solo gli studi storici possono recuperare la visione di un mondo pubblico con significati prescientifici.⁹² Non possiamo tornare ai fenomeni attraverso un esame delle opinioni e delle credenze perché quelle opinioni sono state costruite da circostanze artificiali. Il ritorno all’origine, sulla base della fine della tradizione, è allora motivato dal desiderio di arrivare ad afferrare “the natural world as a world that is radically prescientific or prephilosophic” (Strauss, 1965b: 79-80). Solo in tal modo si può discernere come la comprensione naturale del mondo sia morale e politica, prima che scientifica, e pertanto è con questa dimensione originaria che la filosofia deve primariamente fare i conti.

Non si può, dunque, commettere l’errore di intendere l’interesse straussiano nei confronti del pensiero politico classico né come il frutto di un mero interesse storiografico, né come il risultato di un’inattuale riproposizione. È, d’altronde, lo stesso Strauss a indicare l’intenzione che guida le sue ricerche:

It is not self-forgetting and pain-loving antiquarianism nor self-forgetting and intoxicating romanticism which induces us to turn with passionate interest, with unqualified willingness to learn, toward the political thought of classical

⁹² Sul tema del rapporto tra filosofia politica e fenomenologia, si veda: Strauss (1971). Nel testo, uno dei più importanti per le problematiche affrontate, il filosofo si misura con il pensiero di Heidegger e con quello di Husserl. A tal proposito, si veda: Jung (1978). Non avendo la possibilità di approfondire in questa sede questo l’aspetto che riguarda più propriamente il rapporto con Husserl, si rimanda all’introduzione della traduzione italiana del testo, in particolare, Adorisio (2008) e ad Adorisio (2007) in cui l’articolo di Strauss è preso in esame come punto di partenza del suo progetto filosofico-politico.

antiquity. We are impelled to do so by the crisis of our time, the crisis of the West (Strauss, 1978:1).

Strauss si volge alla filosofia politica del passato mosso non da curiosità erudite, bensì dalle inquietudini intellettuali suscitate dal momento storico nel quale si trova a vivere. La crisi politica e culturale del Novecento fa da sfondo a un'analisi che si svolge sul duplice versante di una critica della scienza politica moderna e contemporanea, da un lato, e di una proposta filosofico-politica volta a riattivare una forma di pensiero della quale si percepisce lo stato di decadenza, dall'altro.⁹³ La profonda crisi intellettuale dell'Occidente è, allora, come si è cercato di mettere in luce, ciò che apre alla possibilità e alla necessità del recupero dell'intelligenza dei problemi filosofici fondamentali, a partire da una preliminare messa a tema della differenza tra filosofia moderna e premoderna (cfr. Altini, 1998: 267). Essenziale diviene, in questo contesto, ciò che Strauss indica, nel passaggio citato, come una "unqualified willingness to learn", poiché quella che può apparire in un primo momento come mera affermazione retorica nasconde, in realtà, l'esito di un percorso intellettuale che prende avvio già dai primi anni Trenta. Il superamento —messo in luce nella prefazione alla traduzione inglese della *Spinoza's Critique of Religion* e compiutosi nel saggio schmittiano— del pregiudizio secondo il quale un ritorno al pensiero politico premoderno fosse impossibile, si trasforma, a partire dal

⁹³ Da questo punto di vista, Strauss può essere ricondotto all'alveo di quella generazione di intellettuali tedeschi d'origine ebraica emigrati negli Stati Uniti durante la Seconda Guerra Mondiale. Affianco alle più evidenti somiglianze con il pensiero Eric Voegelin e Hannah Arendt, pensatori entrambe occupati nell'intento di rivisitazione, in chiave schiettamente politica, della pratica e della teoria della Grecia classica, è possibile notare un'affinità tematica di fondo anche con pensatori appartenenti a un diverso orientamento intellettuale e politico. Questo è il caso, per esempio, di Adorno e Marcuse. Seppur con modalità differenti, questi pensatori condividono la riflessione pessimistica sulla crisi del proprio tempo, propria dal clima culturale della Germania degli anni Venti e Trenta, insieme all'inclinazione critica nei confronti del panorama culturale e intellettuale statunitense. Per una disamina più approfondita di questo tema, si rimanda a: King (2010).

decennio successivo, nella convinzione di poter attingere a quel repertorio concettuale e categoriale per rinnovare la prassi e la teoria della filosofia politica. L'inqualificabile desiderio di apprendere che Strauss manifesta nell'introduzione al suo volume *The City and Man*, del 1964 — significativamente una raccolta di saggi sul pensiero di Aristotele, Tucidide e Platone — non indica solamente l'intento programmatico delle sue ricerche, ma sintetizza anche la modalità secondo la quale queste vengono condotte. Alla base di quell'affermazione vi è infatti l'acquisizione, sviluppata a partire da un'attenta distinzione tra storia e storicismo, del rapporto che deve intercorrere tra la filosofia e la storia della filosofia. Il presupposto — che sarà il faro delle indagini straussiane e l'istanza determinante l'originalità delle sue conquiste teoriche — può riassumersi nel seguente precetto: il modo corretto di approcciare lo studio dei pensatori del passato è quello consapevole della possibilità di imparare da essi "something of the utmost importance [...] which we cannot learn from our contemporaries" (Strauss, 1952: 585). Si tratta della proposta di un metodo di lettura che corrisponde a un modo di intendere la storia della filosofia come inseparabile dalla stessa filosofia, ma secondo una declinazione alternativa, se non opposta, a quella della loro congiunzione moderna (dove, come si chiarirà ulteriormente più avanti, per moderno si deve intendere non tutto ciò che rientra in quella categorizzazione storica, ma tutto ciò che, nella modernità, esibisce la perdita di un orizzonte trascendente di verità). In questa proposta si consuma la resa di conti di Strauss con la tradizione di pensiero cui appartiene, mentre si determina una prospettiva complessa — perché si sviluppa su diversi livelli che sarà necessario trattare separatamente — in cui la storia della filosofia assume rilevanza filosofica nel momento in cui il loro rapporto è mediato da una peculiare pratica ermeneutica. L'ermeneutica assume, allora, in Strauss, un'importanza cruciale, seppure diversamente rispetto alle ricerche che in

quegli stessi anni stava conducendo Gadamer, il pensatore chiave dell'ermeneutica contemporanea. Per Strauss, infatti, l'ermeneutica rappresenta un metodo di ricerca flessibile, ancorato a procedure testuali e storiche concrete, che non può confondersi con una teoria ermeneutica universale.⁹⁴ La sua rilevanza filosofica risiede, piuttosto, nell'essere strumento analitico capace di dipanare la fitta trama che unisce filosofia e politica, definendo, nella loro congiuntura, il profilo di una problematica che può essere decifrata come quella del rapporto tra potere e verità.⁹⁵ L'ermeneutica di Strauss sembra essere capace, in tal modo, di chiudere un cerchio rispetto al quale si colloca al centro (e che definisce anche la struttura del presente lavoro). È, infatti, a partire dall'elaborazione del suo metodo ermeneutico che Strauss trova la maniera di tenere insieme la tensione tra filosofia e politica, mettendo in luce i presupposti del loro rapporto all'interno di una più generale sociologia della conoscenza.

⁹⁴ Si veda, a questo proposito, la corrispondenza tra Strauss e Gadamer sulla natura delle indagini ermeneutiche. In particolare, la lettera di Strauss a Gadamer del 26 febbraio del 1961, in occasione della pubblicazione di *Wahrheit und Methode*: Strauss (1978b: 5-7). Sui rapporti tra Strauss e Gadamer e, in particolare, sull'atmosfera intellettuale della Germania di Weimer dalla quale entrambi furono influenzati, si veda: Fortin (1984: 1-13). Sulla differenza tra la concezione straussiana e gadameriana dell'ermeneutica, si veda: Altini (1998: 275).

⁹⁵ Come si cercherà di mettere in luce, la tensione che Strauss stabilisce tra filosofia e politica fa emergere, attraverso la mediazione del discorso ermeneutico, la questione del potere come snodo problematico principale. Il potere, infatti, si iscrive nell'ambito di un rapporto con la filosofia che lo lega alla questione della verità. Si comprende, allora, come la riproposizione della filosofia politica platonica risulti decisiva al fine di definire l'impianto teorico della prestazione straussiana, al punto che, come si cercherà di mettere in risalto nel terzo e ultimo capitolo, gli stessi commenti ai dialoghi di Platone possono essere letti come *rappresentazioni* di diversi aspetti di quel rapporto, al cui centro, sotto le vesti antiche della questione del governo, emerge il problema ultra-moderno della relazione tra politica e verità e, dunque, tra il potere e il suo fondamento.

3. LA STORIA DELLA FILOSOFIA

Procedendo con ordine e seguendo questa linea di indagine, si può mettere a tema una prima acquisizione che rappresenta lo sfondo teorico sul quale si staglia l'elaborazione Straussiana. La critica allo storicismo assume, infatti, la forma di una metodologia storico-filosofica che soggiace al procedimento ermeneutico.⁹⁶ Si è visto come sia il grande tema della crisi del proprio tempo a propiziare il volgersi verso il passato; la necessità di superare il declino del razionalismo e di riguadagnare la possibilità di pensare filosoficamente anche e soprattutto i problemi politici spinge Strauss verso un lavoro di interpretazione e rilettura dei classici moderni e antichi — Machiavelli, Hobbes, Spinoza e poi ancora Aristotele, Platone, Senofonte, Tucidide, ma anche Maimonide — che assume una pregnanza squisitamente filosofica.⁹⁷ Da questo punto di vista, l'indagine storiografica di Strauss si configura come modalità attraverso la quale recuperare una specifica concezione della filosofia, la quale coincide con la riattivazione della sua originaria struttura interrogativa. In questo senso, la figura di Platone, sebbene non sia l'unica sulla quale si concentra l'attenzione dell'autore, domina gli studi Straussiani a partire dalla fine degli anni '40, sia per via della pregnanza della posizione filosofica lì espressa, sia per la centralità attribuita a una pratica di pensiero essenzialmente socratica. Se il ritorno alla filosofia deve, dunque, essere compreso come la risposta a un problema che nasce a partire dalla radicalizzazione della struttura aporetica della scienza politica moderna, riproporre la domanda sull'essenza della filosofia e della politica equivale a rifiutare una prospettiva riduzionista per accedere a una comprensione più ampia, filosofica appunto, della forma

⁹⁶ Segnalano il legame tra ermeneutica e storia della filosofia: Momigliano (1969), Altini (1998) e Fussi (2014).

⁹⁷ Altini parla della costituzione di un "canone" filosofico da parte di Strauss; si veda: Altini (2001).

nella quale si dà l'agire concreto dell'uomo. Si vengono così a coniugare, nel pensiero straussiano, due percorsi di indagine strettamente correlati tra loro: uno teso a ricostruire la dinamica interna della modernità, denunciandone la pretesa di autosufficienza, il suo carattere inclusivo che non lascia spazio ad alternative di pensiero se non sulla base dei suoi stessi presupposti; l'altro teso a riacquisire il pensiero antico e medievale fuori da ogni pretesa di poter comprendere un'epoca meglio di come l'hanno compresa i suoi stessi interpreti (cfr. Strauss, 1952: 559-584). Questa nuova fase del progetto straussiano si centra nella creazione di una sorta di *storiografia filosofica* che ha il proprio baricentro nella sospensione dell'ipoteca storicistica che pesa sulla comprensione della filosofia politica del passato, concentrandosi sulla possibilità di attingere, attraverso i classici a una comprensione più elevata dei problemi fondamentali della vita umana:

History, i.e., concern with the thought of the past as thought of the past, takes on philosophical significance if there are good reasons for believing that we can learn something of utmost importance from the thought of the past which we cannot learn from our contemporaries. History takes on philosophical significance for men living in an age of intellectual decline. Studying the thinkers of the past becomes essential for men living in an age of intellectual decline because it is the only practicable way in which they can recover a proper understanding of the fundamental problems (Strauss, 1952b: 585).

Questa acquisizione del pensiero straussiano è particolarmente evidente nel saggio *On Collingwood's Philosophy of History* (1952), nel quale, commentando il libro di Collingwood *The idea of History* (1946), Strauss mette a tema la propria visione degli studi storici. L'argomentazione si basa sulla previa distinzione tra storia e storicismo, ovvero, tra una forma di sapere relativo ai fatti e alle idee del passato e una particolare interpretazione della conoscenza storico-filosofica. L'obiettivo polemico di Strauss è la confusione moderna tra

storia e filosofia. La formulazione moderna del carattere *storico* della filosofia implica l'idea che tutto il pensiero sia storicamente determinato. In tal modo, il punto di vista dello storico, ma anche del filosofo e dello scienziato, è privato della sua validità oggettiva: se il pensiero filosofico è in sostanza espressione dello spirito del proprio tempo, ogni forma di conoscenza e, dunque, ogni verità può essere valida solo in un determinato periodo. Così, comprendendo il pensiero del passato alla luce del presente, Collingwood e la posizione storicistica che nel suo pensiero si esprime secondo Strauss, perderebbe la capacità di comprendere *seriamente* la filosofia del passato:

Collingwood understood then the thought of a time in the light of its time. He did not re-enact that thought. For to re-enact the thought which expresses itself in Plato's *Republic*, for example, means to understand Plato's description of the simply good social order as a description of the true model of society with reference to which all societies of all ages and countries must be judged (Strauss, 1952b: 575).

Se, infatti, ogni pensiero è espressione del suo tempo, bisogna rinunciare all'esistenza di quelle verità eterne o atemporali che rappresentano la materia d'indagine propria della filosofia. Secondo Strauss, questa visione scientifica della storia esibisce la credenza tipicamente moderna nell'idea di progresso e pretende di fare della superiorità del presente il parametro a partire dal quale valutare il pensiero antico. Al contrario, una reale comprensione dei problemi filosofici implica l'abbandono di questo presupposto, per accedere a un differente livello di comprensione, consapevole che il presente è un'epoca di crisi e declino in cui l'intelligenza della condizione umana è offuscata dal peso stesso della tradizione:

One must abandon the attempt to understand the past from the point of view of the present. One must take seriously the thought of the past, or one must be

prepared to regard it as possible that the thought of the past is superior to the thought of the present day in the decisive respect. One must regard it as possible that we live in an age which is inferior to the past in the decisive respect, or that we live in an age of decline or decay. One must be swayed by a sincere longing for the past (Strauss, 1952b: 576).

La subordinazione moderna della filosofia alla storia risulta inoltre, per Strauss, inconciliabile con la concezione classica, platonica e aristotelica, del rapporto tra filosofia e storia. I pensatori antichi non hanno mai ritenuto, infatti, che la filosofia fosse *il proprio tempo appreso con il pensiero*; al contrario, essi credevano che il valore della filosofia risiedesse appunto nella sua capacità di trascendere le limitazioni temporali. Questo disaccordo fondamentale tra la visione classica e la visione moderna inibisce la comprensione della posizione antica che viene percepita come ingenua e immatura rispetto alle acquisizioni della storiografia scientifica. Al contrario, per Strauss, è necessario prendere sul serio i pensatori del passato e collocarsi nella prospettiva di chi ritiene che essi non solo potessero aver ragione, ma che la loro capacità di comprensione dei problemi fondamentali sia addirittura superiore a quella dei contemporanei. Dal punto di vista dei classici, la storia risulta inferiore rispetto alla filosofia proprio perché essi erano consci del fatto che la superiorità della filosofia risiede nella sua conoscenza della differenza fondamentale “between the ancestral and the good” (Strauss, 1952b: 570). Nella distinzione tra storia e filosofia essi coglievano la distinzione tra ciò che è essenziale e ciò che è secondario, tra ciò che è permanente e ciò che è transitorio, allo scopo di poter determinare il punto di partenza da cui definire la natura della ricerca filosofica. La filosofia è, infatti, ascesa da ciò che è primo per noi e ciò che è primo per natura, ovvero, rappresenta il tentativo di sostituire alle opinioni la conoscenza. Perciò Platone sosteneva che i Greci, al contrario degli Egiziani, non fossero dominati dalla tradizione: “The Greeks were less dominated by

age-long traditions than were other nations because there lived in their midst men who had the habit of questioning such traditions, i.e., philosophers” (Strauss, 1952: 570). Strauss utilizza, dunque, la sua riflessione sulla storia della filosofia non solo per mettere a punto il suo peculiare punto di vista sullo studio dei classici, ma per portare alla luce, attraverso la visione platonica, la specificità della filosofia.⁹⁸ La coscienza di una distinzione tra ciò che è bene in sé e ciò che è ancestrale vuole indicare la differenza fondamentale tra la vita politica da un lato e la riflessione filosofica sui fondamenti della vita politica dall’altro (cfr. Fussi, 2014: 157-158). Il tema classico del rapporto tra filosofia e città diventa, infatti, il perno della produzione successiva all’esilio americano:

In studying certain earlier thinkers I become aware of this way of conceiving the relation between the quest for truth (philosophy or science) and society: Philosophy or science, the highest activity of man, is the attempt to replace opinion about “all things” by knowledge of “all things”; but opinion is the element of society; philosophy or science is therefore the attempt to dissolve the element in which society breathes, and thus it endangers society. Hence philosophy or science must remain the preserve of a small minority, and philosopher or scientists must respect the opinions on which society rests. To respect opinion is something entirely different from accepting the mas true. Philosophers or scientists who held this view about relation of philosophy or science and society are driven to employ a particular manner of writing which

⁹⁸ Il riferimento straussiano è a Platone, *Timeo*, 22b. Sulla questione del rapporto tra storia e filosofia nel pensiero platonico, si veda: Lisi (2000a). L’autore mette in luce come il pregiudizio storicistico moderno abbia effettivamente impedito di cogliere la portata della filosofia della storia platonica. Secondo Lisi, nel pensiero di Platone può trovarsi una “coscienza storica” non priva di legami con la sua elaborazione filosofica, sebbene essa vada compresa nella sua specificità rispetto alla visione moderna. Se si tiene conto del risultato di questa analisi, è possibile notare come, nel tentativo di interrompere ogni transito concettuale tra il pensiero moderno e quello antico, Strauss manchi la complessità del rapporto tra storia e filosofia. Seppure consapevole dell’importanza della riflessione sulla tradizione nell’opera di Platone e dell’esistenza di una coscienza storica (cfr. Strauss, 1952: 570), la volontà straussiana di rifondare la filosofia nella sua forma specifica di attività contemplativa, finisce per separarla forzatamente dall’ambito storico inteso come dominio della prassi. Sotto quest’ottica, anche il rapporto dicotomico tra filosofia e politica può essere compreso come derivante dalla scissione in funzione anti-utopica tra filosofia e storia.

would enable them to reveal what they regard as the truth to the few, without endangering the unqualified commitment of the many to opinions in which society rests. They will distinguish between the true teaching as the esoteric teaching and the socially useful teaching as the exoteric teaching; whereas the exoteric teaching is meant to be easily accessible to every reader, the esoteric teaching discloses itself only to very careful and well-trained readers after long and concentrated studies (Strauss, 1959: 222).

In questa prospettiva va inteso il ritorno alla filosofia politica classica che Strauss individua, oltre che nei momenti costitutivi platonico ed aristotelico, anche nella tradizione costruitasi in rapporto ad essi in età medievale soprattutto nel pensiero islamico ed ebraico. Questa è appunto la pratica di una filosofia che, in un rapporto ancora vitale con la concretezza della politica, riesce ad attingere dall'ambito prefilosofico gli elementi decisivi per mettere in marcia, attraverso un procedimento di rideterminazione razionale, una riflessione sulla vita giusta e sul governo migliore e la sua possibilità (cfr. Strauss, 1964b: 93). In questi termini, si definisce la questione —che diviene per Strauss centrale— del rapporto tra filosofia e politica e, dunque, tra il filosofo e la città. Il filosofo costituisce una risorsa fondamentale per la città, nonostante la filosofia trascenda la città nella sua determinatezza, poiché la filosofia è capace di porre le domande fondamentali sul vivere insieme, ma allo stesso tempo, la filosofia concepita come una pratica di critica radicale capace di andare oltre le formulazioni proprie della politica —di superare la distinzione tradizionale tra ciò che è bene e ciò che è ancestrale— rappresenta un pericolo mortale per la città (cfr. Strauss, 1988a).

Si è affermato che se la filosofia politica ha un proprio difensore nel Novecento quello è proprio Strauss, il quale cerca di costruire le condizioni di possibilità di un recupero della filosofia nel suo rapporto vitale con la politica (Meier, 2014: 13). L'intera polemica straussiana è condotta, come si è visto, in chiave antipositivistica e antistoricistica. Se è vero che vi è il riconoscimento di

un'incapacità della scienza politica a interrogarsi sui problemi di fondo dell'agire e a fornire a quest'ultimo criteri di orientamento, non si tratta per Strauss di un tentativo di rifondazione scientifica di quelli che vengono positivisticamente definiti come valori; si tratta piuttosto di mettere in discussione lo stesso linguaggio e la concettualità sul quale si regge quel quadro teorico. Si tratta di rintracciare un piano epistemico diverso da quello positivistico, di recuperare un rigore filosofico che permetta di porre il problema politico in termini di bontà e giustizia, scavalcando la loro riduzione al soggettivismo dei valori (cfr. Duso, 1999: 438). I presupposti sui quali si basa l'elaborazione straussiana sono, come si è visto, da una parte, l'idea che alla comprensione teorica spetti un ruolo prominente rispetto alla prassi politica e che questa comprensione debba essere il risultato dell'esercizio della filosofia; dall'altra, che la filosofia politica classica e la scienza politica moderna vadano lette come i due elementi del contrasto che compone l'immagine della storia del pensiero e della civiltà occidentale. Infatti, dal punto di vista categoriale, anche la filosofia medievale viene interpretata come dipendente dal pensiero classico. Maimonide, ad esempio, che pure risulta essere l'autore predominante all'interno dell'opera straussiana, è anch'esso interpretato in chiave platonica: la profetologia maimonidea si modella sulla filosofia politica platonica e il rapporto tra filosofia e comunità è condotto da Maimonide, nella lettura di Strauss, secondo una strategia platonica.⁹⁹ L'accentuazione del contrasto tra due modelli filosofici serve a mettere a fuoco quella che viene interpretata come una perdita di consapevolezza e di capacità di comprensione dei fenomeni politici da parte della modernità. Vi è dunque in Strauss un paradigma tragico del moderno, ma questo non implica che si ceda a una concezione lineare e progressiva della storia. Al contrario, proprio invocando il rimedio come

⁹⁹ Si vedano gli studi dedicati a Maimonide: Strauss (1983e); (1983f); (1983g); sul ritrovamento platonico di Maimonide, si veda inoltre: Molas (2015).

ritorno, si avalla piuttosto l'idea che il tempo storico non possa essere letto come orientato secondo una direzione sia essa progressiva o regressiva. Su questo fondamento poggia la critica allo storicismo che fa da sfondo alla lettura dei classici. Proprio per effetto del contrasto individuato da Strauss, criticare le acquisizioni della scienza politica moderna coincide anche con la volontà di rileggere i testi del passato in modo inedito, cercando in essi la sapienza che possono distillare rispetto al tempo presente. Tuttavia, in questa operazione è evidentemente presente il rischio di una proiezione indebita sul passato non solo di categorie, ma soprattutto di esigenze presenti, a causa dello stacco troppo netto individuato dalla scissione in due tempi del corso della storia. Antichità classica e medioevo possono fare tutt'uno, per Strauss, proprio per via del loro essere premoderni: è dunque la modernità che detta, seppure in controluce, le caratteristiche delle epoche precedenti. Si potrebbe affermare che in tal modo la modernità diviene normativa rispetto al passato e che esso si costruisce a partire da questa, non solo in seguito a un fenomeno di proiezione, sempre insito in qualsiasi tipo di trasmissione o recezione, ma precisamente come costruzione: come effetto di cui la modernità ha bisogno per delimitare la propria identità. Il filosofo ci dice, infatti, che la modernità è il risultato di una sottrazione: essa è definita da ciò che non è. Nella pluralità di declinazioni che animo il pensiero del sedicesimo e diciassettesimo secolo, e fino al Novecento, moderno è ciò che riconosce se stesso come apertamente in antitesi rispetto a ciò che lo precede. Moderno è il risultato di un atteggiamento di distanziamento nei confronti della tradizione della filosofia politica classica, il frutto di una volontà di rottura, di uno strappo, di un nuovo inizio. Moderna non è ogni produzione culturale della modernità, né moderno è il mondo risultante dal

processo di secolarizzazione;¹⁰⁰ moderni non sono tutti i pensatori moderni.

Moderno è, semplicemente, tutto ciò che non vuole essere premoderno:

Nothing is more characteristic of modernity than the immense variety and the frequency of radical change within it. The variety is so great that one may doubt whether one can speak of modernity as something which is one. Mere chronology does not establish meaningful unity: there may be thinkers in modern times who do not think in modern manner. How then can one escape arbitrariness or subjectivism? By modernity we understand a radical modification of premodern political philosophy—a modification which comes to sight first as a rejection of premodern political philosophy. If premodern political philosophy possesses a fundamental unity, a physiognomy of its own, modern political philosophy, its opponent, will have the same distinction at least by reflection. We are lead to see that this is in fact the case after having fixed the beginnig of modernity by means of a nonarbitrary criterion. If modernity emerged through a break with premodern thought, the great minds who achieved that break must have been aware of what they were doing (Strauss, 1975b: 83).

Nonostante il tentativo di fuoriuscire dall'autorappresentazione della modernità in termini di eccezionalità e autosufficienza, la perdita del

¹⁰⁰ È interessante notare come, nonostante la centralità del problema teologico-politico lungo tutto l'arco del suo pensiero, Strauss non dimostri particolare interesse nei confronti del fenomeno, né del portato concettuale della secolarizzazione: "According to a very common notion, modernity is secularized biblical faith; the other-wordly biblical faith has become radically this-wordly. Most simply: not to hope for life in heaven but to establish heaven on earth by purely human means. But this is exactly what Plato claims to do in his *Republic*: to bring about the cessation of all evil on earth by purely human means. And surely Plato cannot be said to have secularized biblical faith. If one wishes to speak of the secularization of biblical faith, one must then be somewhat more specific. E.g., it is asserted that the spirit of modern capitalisms of puritan origin. Or, to give another example, Hobbes conceives of man in terms of a fundamental polarity of evil pride and a salutary fear of violent death; everyone can see that this is a secularized version of the biblical polarity of sinful pride and salutary fear of the Lord. Secularization means, then, the preservation of thoughts, feelings, or habits of biblical origin after the loss or atrophy of biblical faith. But this definition does not tell us anything as to what kind of ingredients are preserved in secularizations. Above all it does not tell us what secularization is, except negatively: loss or atrophy of biblical faith. Yet modern man was originally guided by a positive project. Perhaps that positive project could not have been conceived without the help of surviving ingredients of biblical faith; but whether this is in fact the case cannot be decided before one has understood that project itself" (Strauss, 1975b: 82-83).

chiaroscuro dei processi storici e dei canali di comunicazione tra le epoche porta Strauss a definire una struttura troppo rigida, che pure gli permette di cogliere aspetti rilevanti del passato, rimasti fino ad allora in ombra (cfr. Esposito, 1985: 100). Il ritorno va allora inteso come ritorno consapevole al rapporto che la filosofia instaura con la politica ed è accompagnato da due acquisizioni fondamentali: in primo luogo, la definizione di un metodo storico che faccia saltare il pregiudizio illuminista di una continuità progressiva della storia e che consenta così il recupero del pensiero classico come fonte di un rinnovato rapporto tra filosofia e politica; dall'altra, l'elaborazione di un metodo ermeneutico basato sul rinvenimento dell'arte della scrittura esoterica, che sarà esaminato nel seguente paragrafo.

Prima di entrare nel merito di queste nuove acquisizioni è bene richiamare brevemente alla memoria quali sono i presupposti del pensiero straussiano, così come essi si sono delineati nella sua declinazione del pensiero platonico. Platone, come si è visto, acquisisce nel pensiero di Strauss un'importanza cruciale, per varie ragioni, non ultima quella di rappresentare la filosofia politica nella sua essenza, coincidente con il suo momento originario. L'esemplarità della filosofia platonica deriva dal cristallizzare nell'origine quelle che saranno le problematiche a cui la riflessione filosofica rimarrà ancorata nei secoli a venire. Non, però, nel senso che si possa leggere l'intera tradizione occidentale come un *continuum*, una nota al margine del testo platonico: questa sarà piuttosto la prospettiva di chi, come Arendt (1961), continua ad avvallare la lettura heideggeriana della tradizione, contro la quale Strauss si schiera apertamente. Per Strauss, il problema risiede, al contrario, nella perdita dell'origine: nello svilimento e nell'abbassamento della conoscenza che è l'esito della modernità dispiegata, ma anche dell'inversione che questa opera rispetto alla formulazione tradizionale del rapporto tra

politica e filosofia. Gran parte dell'originalità del pensiero di Strauss —e senz'altro uno dei punti maggiormente polemici della sua elaborazione— è determinata dalle modalità con le quali questo ritorno è compiuto. Si potrebbe dire che si tratta di una vera e propria “riscoperta” dei classici. Strauss, infatti, elabora un originale metodo di lettura dei testi degli autori antichi e medievali, basato sul presupposto ermeneutico dell'esistenza di un'arte della scrittura esoterica. In tal modo, egli prende posizione nel dibattito accademico sui dialoghi platonici apportando l'originalità di un punto di vista che può essere compreso, nelle sue implicazioni filosofiche, solo se se ne ripercorre la genesi. L'ermeneutica straussiana si basa, infatti, essenzialmente su due presupposti: da una parte, l'idea della necessità di comprendere i filosofi del passato come essi comprendevano se stessi, in aperta polemica con il metodo storicistico moderno; dall'altra, quella di dover tenere in conto le differenze che, per ragioni filosofiche e politiche, esistono tra gli scritti dei filosofi premoderni e il loro pensiero (cfr. Strauss, 1959: 221-232).

Il ritorno alla filosofia classica è così la soluzione offerta al problema di pensare *oltre* la modernità politica: il ritorno al passato, non può dunque avere un senso retroattivo o nostalgico; non si configura in Strauss se non come ritorno *attuale*, come attualizzazione di un modo di pensare la politica radicalmente diverso dalla sua elaborazione moderna. Non vi è in Strauss solo la consapevolezza di dover pensare a partire dalla fine di una tradizione, dunque dal punto di vista privilegiato di chi può guardare a essa con uno sguardo libero —consapevole del cammino intrapreso dalla ragione che la innerva; ma vi è anche il senso profondo che corrisponde alla vena ebraica del suo pensiero. La lettura del problema ebraico come simbolo del problema umano fa saltare lo schema liberale esibendone l'essenziale aporeticità. Conseguente a quest'acquisizione è l'idea che i problemi infiniti, dunque i

problemi appartenenti alla condizione umana, non abbiano soluzione: a poter essere risolti sono solamente i problemi finiti. Strauss individua dunque, a partire dalla questione ebraica, anche il nucleo centrale della sapienza antica: l'impossibilità della soluzione del problema politico e l'importanza di mantenere aperto un doppio livello di esistenza —quello politico e quello filosofico— strutturalmente diversi per natura e per fini. Aprendo un divario tra filosofia e politica, Strauss sta respingendo anche la correlazione moderna tra teoria e prassi. Per Strauss, la teoria non può informare la prassi politica a partire dalla sua contingenza, ma deve essere capace di attingere a una conoscenza superiore, la conoscenza filosofica appunto, trascendente rispetto alla prassi cui fornisce il modello. Questa maniera di concepire il rapporto tra teoria e prassi è all'origine della critica straussiana del moderno, così come motiva il suo ritorno alla filosofia politica platonica. La filosofia politica, per Strauss, non può che essere, infatti, filosofia politica platonica: ovvero, pensiero consapevole del divario esistente tra i due livelli, quello filosofico e quello politico, lungo i quali si svolge l'esistenza umana. Il modo in cui Strauss tematizza questo divario, cui corrisponde una gerarchia, oltre a essere uno degli aspetti originali del suo pensiero, è anche al centro della sua interpretazione del pensiero politico di Platone. La peculiare, conflittuale relazione che Strauss riconosce tra filosofia e politica è ciò che permette di ritrovare il filo del suo platonismo e, inoltre, di leggere il problema del potere come attraversamento di questo rapporto. Il tema del potere politico in Strauss è cruciale perché essenziale è il conflitto tra filosofia e politica da cui esso dipende. La politica, in Strauss, appartiene al regno della necessità, non a quello della possibilità. Se dunque vogliamo pensare il potere a partire da Strauss, è necessario sottolineare non solo come la sua peculiarità risieda nel fatto di volersi sganciare dall'apparato concettuale collegato alla centralità teorica dello Stato,

ma come ciò non presieda alla teorizzazione di un ampliamento della concezione della politica, quanto piuttosto a una sua limitazione.¹⁰¹ Il potere politico non è qualcosa che possa essere pensato per essere criticato, rielaborato o messo in discussione. Strauss assume sul potere la visione tradizionale moderna, ma ne pensa il limite come contrapposto al dominio della filosofia. Il potere non va dunque ripensato o messo in discussione, ma accettato nella sua dimensione verticale come appartenente all'essenza stessa della politica. Dunque, il problema politico consiste nel modo di organizzare e contenere il potere in modo che esso sia compatibile con un certo margine di libertà, per far sì che all'interno della comunità politica ci sia spazio anche per l'esercizio della filosofia, la quale a sua volta svolge una funzione critica di controllo rispetto alle sue possibili derive. Al sapere filosofico è inoltre deputato un ruolo laterale rispetto all'esercizio del potere poiché esso è implicato nel mantenimento del fondo teologico sul quale esso poggia e dal quale deriva la propria giustificazione. Il rapporto tra filosofia e politica è dunque, come si vedrà, al centro del pensiero straussiano, pensiero che si presenta esso stesso come filosofia *politica*, ovvero, come esibizione del rapporto tra politica e filosofia. La centralità attribuita a tale questione è decisiva perché è a partire da essa che si può comprendere l'ermeneutica straussiana.

4. ERMENEUTICA E RETICENZA

La polemica antistoricistica di Strauss conduce a una concezione della storia della filosofia che sappia mantenere intatta la sua portata filosofica, a

¹⁰¹ Questo intento di superare la concezione tradizionale della politica, a partire da una critica delle categorie moderne, tra cui il potere riveste un ruolo centrale, è invece caratteristica delle prestazioni filosofiche, ad esempio, di autrici come Simone Weil (2008) o Hannah Arendt (1970). C'è chi ha visto in questo ripensamento della tradizione, che si configura come mancata adesione alla sua struttura concettuale, la caratteristica principale di un pensiero squisitamente femminile. Si veda, a tal proposito: Tommasi (1997: 41-46).

partire dall'abbandono di quei pregiudizi caratteristicamente moderni che impediscono di leggere la permanenza, nel corso dei secoli, di quei problemi fondamentali che sono l'oggetto della filosofia:

History of philosophy necessarily presupposes the persistence of the same fundamental problems. This, and this alone, is the trans-temporal truth which must be admitted, if there is to be history of philosophy. On the other end, history of philosophy is endangered if the historian starts from the acceptance of any solution of the fundamental problems [...] What I said imply the rejection of positivism: positivism is blind to the fundamental problems, and therefore the positivist as positivist cannot be a historian of philosophy; a man who happens to be a positivist can become an historian of philosophy only to the extent to which he develops the capacity for questioning positivism (Strauss, 1959: 229).

La prima condizione di un'autentica storia della filosofia, dunque del recupero e della riscoperta degli autori del passato, è l'uscita dalla seconda artificiale caverna che lo sviluppo della tradizione filosofica moderna, attenta al metodo e alla teoria, ma non alla complessità del rapporto con la realtà eterogenea del tutto, ha creato attorno alle difficoltà naturali del filosofare. Bisogna ripercorrere la storia della filosofia, pertanto, forzando l'uscita dalla modernità nel suo complesso. Ciò è particolarmente vero per quanto riguarda lo studio degli autori classici. Se la modernità, come si è visto, si è costruita a partire da un esplicito rigetto della filosofia classica, ciò vuol dire che questa non può in nessun modo essere compresa a partire dai presupposti moderni:

Only if the study of classical philosophy were accompanied by constant and relentless reflection on the modern principles, and hence by liberation from the naive acceptance of those principles, could there be any prospect of an adequate understanding of classical philosophy by modern men" (Strauss, 1946: 328).

L'uscita dalla caverna rappresentata dalla tradizione, che in questo caso sembra davvero rappresentare un tradimento,¹⁰² è tanto più urgente e necessaria in quanto i principi elaborati dalla filosofia moderna sono entrati irrimediabilmente in crisi sia sul piano teorico che su quello politico. La riattivazione della *querelle des anciens et des modernes* (cfr. Strauss, 1946: 326) è, allora, condotta da Strauss interamente sotto il segno della superiorità degli antichi. La base della riflessione è una critica radicale della modernità che, pur non conformandosi con un ingenuo ritorno al passato, crede di poter ritrovare nel pensiero classico, se correttamente compreso, gli elementi per un ripristino della pratica filosofica. Ciò di cui i classici erano consapevoli, infatti, e che i moderni hanno dimenticato è che la verità non appartiene a nessuna epoca storica —sebbene ci siano, come l'antica Grecia dimostra, epoche più inclini a essa— perché eterna è la natura dei problemi filosofici in quanto connessa alla condizione umana. Senza che con ciò sia da intendere né la possibilità di cogliere la verità, né la possibilità di dare una soluzione a quei problemi; l'essenza stessa della verità, per ciò che è dato di sapere all'uomo, risiede nell'impossibilità del suo raggiungimento, il quale coincide con la necessità di mantenere intatto quel domandare che corrisponde all'attività più alta cui si possa accedere.¹⁰³ Questo il senso originario della filosofia che l'auspicato ritorno deve far comprendere:

Philosophy is the quest for knowledge regarding the whole. Because it is essentially a quest, because it is not able ever to become wisdom (as distinguished from philosophy), philosophy finds that the problems are always more evident than the solutions. All solutions are questionable [...] But the very uncertainty of all solutions, the very ignorance regarding the most important

¹⁰² Sulla doppia evoluzione del termine latino *traditio* in "tradizione" e "tradimento", si veda: Cristóbal (2005: 29).

¹⁰³ Sulla specificità della pratica filosofica così come è concepita da Strauss, si veda: Farnesi (2016).

thing, and therefore makes a life devoted to it the right way of life (Strauss, 1989b: 260).

Strauss sottolinea, dunque, la necessità di un ritorno a una pratica filosofica che, nel suo essere interrogazione incessante e mai conclusa, sia capace di lasciare aperta la domanda sul tutto; questa apertura è ciò che determina la fuoriuscita dalla razionalità strumentale moderna. Ma è anche ciò che giustifica l'attività filosofica come il giusto modo di vivere: il domandare cui è votata la filosofia la legittima rispetto a una vita orientata verso la fede, proprio perché non si dà la possibilità di una confutazione della Rivelazione da parte della filosofia e della filosofia da parte della Rivelazione. La struttura interrogativa dell'incedere filosofico —forma che corrisponde alla sua essenza— è l'acquisizione che Strauss recupera a partire dalla sua analisi dei dialoghi platonici. Ciò è possibile perché nella sua interpretazione sfuma la distinzione tra Socrate e Platone,¹⁰⁴ per lasciar spazio a un insegnamento filosofico che, nel suo essere interrogazione radicale, è essenzialmente socratico (cfr. Strauss, 1983: 168). Tuttavia, Socrate è anche, per Strauss, il fondatore della filosofia politica; ciò vuol dire che, se la filosofia è il tentativo di elevarsi dall'opinione alla scienza, essa deve essere necessariamente in rapporto con la sfera dell'opinione e, dunque, con la sfera politica, intesa come il suo essenziale punto di partenza. In tal modo, la politica diventa il centro della filosofia non appena la filosofia inizia a riflettere sulla propria attività. Per comprendere il suo scopo e la sua natura la filosofia deve innanzitutto comprendere lo scopo e la natura delle cose politiche (cfr. Strauss, 1959: 92). Il rapporto tra filosofia e politica è così al centro della stessa possibilità di recuperare la pratica filosofica come antidoto al relativismo moderno. Questa centralità si rende ancor più evidente se si guarda al modo in cui Strauss giunge alla sua interpretazione dei

¹⁰⁴ Sul Socrate straussiano, si veda: Lane (2011).

dialoghi platonici. La filosofia politica platonica coincide, infatti, con la tematizzazione della tensione tra filosofia e politica e, dunque, tra potere e verità. Una tematizzazione che è possibile rintracciare a partire dal modo in cui i dialoghi sono stati scritti.¹⁰⁵

Abbiamo visto come per Strauss sia necessario comprendere i filosofi del passato come essi comprendevano se stessi, pena la perdita della possibilità di conoscere il loro vero insegnamento. Ma comprendere i filosofi classici come essi comprendevano se stessi è un compito inedito, nella modernità, compito che pochi hanno tentato, proprio per via dei pregiudizi essenziali alla *mentalità* moderna. È necessario, dunque, per Strauss, non solo prefiggersi l'obiettivo — quello di conoscere *realmente* il contenuto dei classici — cui può accedere solo chi si avvicini a essi mosso da passione filosofica e ardente desiderio di comprendere— ma elaborare anche un metodo di lettura che consenta di conquistare quelli che erano i punti di riferimento che guidavano i filosofi antichi; punti di riferimento non immediatamente visibili, anzi sepolti sotto cumuli di polvere e macerie, che pertanto solo un'attenta arte della lettura può riportare alla luce (cfr. Strauss: 1946: 331). Strauss approfondirà sempre più, soprattutto a partire dalla fine degli anni '30, questa idea che sia necessario prestare attenzione al modo in cui i filosofi hanno scritto le loro opere, in particolare considerando la possibilità che gli autori abbiano in essi manifestato la distinzione tra un insegnamento di tipo esoterico e uno di tipo essoterico. È durante il periodo dell'*esilio* negli Stati Uniti —tormentato periodo personale, ma non di meno straordinariamente proficuo sul piano filosofico— che Strauss dà corpo a quella che è stata definita con espressione fortunata la sua “ermeneutica della reticenza” (Momigliano, 1969: 123).

¹⁰⁵ Sul rapporto tra la concezione straussiana della storia della filosofia e la sua interpretazione del pensiero platonico, si veda: Culp (2015). Sul rapporto tra ermeneutica e politica, si veda: Parada, Sazo (2008) e Hilb (2005).

Brevemente, ricordiamo alcuni dati biografici: Strauss arriva negli Stati Uniti nel 1937, come molti altri intellettuali ebrei in cerca di rifugio nel Nuovo Mondo. Nei precedenti cinque anni, aveva vissuto in Francia e Inghilterra, dove non gli era stato possibile ottenere una posizione universitaria. Si sposta perciò a New York dove trascorre prima un anno alla Columbia University e poi alla New School for Social Research, nella quale rimarrà fino al 1948. Strauss dunque inizia ad adattarsi alla sua nuova carriera di professore universitario durante un'epoca turbolenta, di guerra e di persecuzioni. La lezione che lo accompagna dall'Europa è quella della necessità di mantenere intatto il proprio cammino filosofico, nonostante le condizioni ostili prodotte dalla situazione politica e dal mondo accademico. Strauss sembra fare di necessità virtù e, in questa fase della sua produzione e della sua carriera —corrispondente all'incirca agli anni 1938-48, insomma al periodo newyorkese— è possibile riscontrare la presenza di un elemento nuovo nella sua riflessione. L'esperienza dei regimi totalitari sembra spingere Strauss a riflettere sulla necessità, da parte del filosofo, di dimostrarsi cauto rispetto al proprio pensiero. La *prudenza*, come virtù intellettuale tipica delle società illiberali o tiranniche, è stata sempre ben presente, a suo modo di vedere, agli occhi dei filosofi antichi o medievali. Ma la modernità sembra essersene dimenticata, travolta dall'Illuminismo universalistico che anima i suoi valori. Strauss vuole riattivare questa conoscenza e questa pratica, la cui radice ultima risiede nella convinzione dell'essenziale imperfezione di ogni società umana: "every political constitution, and even the best political constitution, is necessarily imperfect" (Strauss, 2014d: 276). Si può ipotizzare che questa acquisizione corrisponda all'interiorizzazione della condizione di *galut*, la condizione ebraica dell'esilio, che avverrebbe attraverso la giustapposizione tra la figura dell'ebreo perseguitato e quella del filosofo (cfr. Sheppard, 2006: 84). Si può osservare

inoltre come la teorizzazione della radicale imperfezione di ogni società umana sia l'esito di un percorso iniziato con la riflessione sulla questione ebraica all'interno della Repubblica di Weimar, quindi nel seno di una democrazia liberale. A quella dichiarazione sembra fare eco l'affermazione riguardante la superiorità dei classici: la loro maggiore avvedutezza nei confronti dei problemi politici consisterebbe nella consapevolezza del carattere essenzialmente limitato della aspettative che si possono sottoporre all'attività politica. Ad ogni modo, è innegabile che la questione della *reticenza* affondi le sue radici negli studi di Strauss sui filosofi medievali, ma che questo criterio viene presto esteso, proprio attraverso la mediazione di questi, anche alla lettura degli autori classici. Senza che ciò voglia significare che si dia un'indebita trasposizione: gli accorgimenti che Strauss usa nella sua lettura dei testi platonici conservano largamente la loro validità se pensati in rapporto al mondo antico.¹⁰⁶

Il baricentro attorno cui ruota l'ermeneutica straussiana è, come si è visto, la tematizzazione di una insanabile dicotomia tra vita politica e vita filosofica. Questa distanza è ciò che rende ipotizzabile il fatto che molti filosofi del passato, se non tutti quelli che vogliano definirsi tali, abbiano scritto le loro opere tenendo a mente che la verità può e deve essere accessibile solo a pochi. La fede moderna nel progresso e nella naturale uguaglianza di tutti gli uomini, fa perdere di vista che anticamente ci fosse coscienza del fatto che alcune verità dovessero rimanere occulte, perché potenzialmente lesive della stabilità della comunità politica e perché accessibili solo a coloro che siano dotati di un' indole filosofica.¹⁰⁷ L'illusione moderna di una possibile armonia tra filosofia e società,

¹⁰⁶ Sulla scoperta dell'esoterismo da parte di Strauss, in merito alla filosofia medievale ebraica prima e alla lettura di Platone poi, con particolare attenzione al dialogo con Jacob Klein, si veda: Lastra (2014). Le linee guida della lettura tra le righe di Strauss sono già formulate e applicate nel testo su Senofonte del 1939, si veda: Strauss (1939). Nel saggio vengono messi in luce: il concetto di ironia; il rapporto tra virtù, saggezza e moderazione; il primato della vita contemplativa e il tema dell'empietà.

¹⁰⁷ Sulla pregnanza filosofica della scrittura esoterica, si veda: Molas (2010).

occulta il fatto che il potere e la politica sono, invece, essenzialmente in contrasto con la filosofia perché questa, in quanto corrispondente a un'attività di pensiero radicalmente *critica*, risulta sovversiva rispetto alle opinioni che fondano l'ordine sociale e che sono necessarie al suo mantenimento. Perciò, secondo Strauss, per accedere ai testi del passato è necessario elaborare previamente una *sociologia della conoscenza* o della filosofia che tenga conto, a livello ermeneutico, del dissidio tra verità e potere e, dunque, della possibilità della persecuzione e della necessità della reticenza.¹⁰⁸ L'esigenza di una tale sociologia si rende maggiormente evidente se si osserva, ad esempio, la situazione della filosofia ebraica e islamica del medioevo, ma può e deve essere estesa anche allo studio di alcuni autori della modernità e della Grecia classica:

Farabi ascribed to Plato the view that in the Greek city the philosopher was in grave danger. In making this statement, he merely repeated what Plato himself had said. To a considerable extent, the danger was averted by the art of Plato, as Farabi likewise noted. But the success of Plato must not blind us to the existence of a danger which, however much its forms may vary, is coeval with philosophy. The understanding of this danger and of the various forms which it has taken, and which it may take, is the foremost task, and indeed the sole task, of the sociology of philosophy (Strauss, 1988a: 21).

Sono i filosofi ebraici e islamici a rendersi conto per primi dell'analogia della loro situazione con quella della *polis*, in cui la vicenda del processo a Socrate assume un ruolo emblematico (cfr. Strauss, 1988a: 7-20). Tuttavia, l'osservazione delle società contemporanee, nelle quali frequentemente si assiste a una restrizione della libertà di parola, deve indurre a considerare l'idea che il rischio della persecuzione sia qualcosa di coevo e coesenziale alla

¹⁰⁸ Sulla tensione tra potere politico e verità, si veda: Ferrara (1990). L'autore sottolinea la portata innovatrice degli studi straussiani nell'epoca dell'ermeneutica e della sociologia dispiegata. Berrichon-Sedeyn (1989: 29) fa notare inoltre come quando Strauss parli di sociologia della conoscenza stia facendo riferimento alla sociologia sviluppata in particolare sotto l'egida di Karl Mannheim. Sul tema si veda: Aron (1981).

filosofia (cfr. Strauss, 1988a: 22), propiziando una valutazione dei rapporti tra potere e verità che non può ridursi all'illusione di una perfetta *trasparenza*.¹⁰⁹ Al pericolo della persecuzione, o al carattere *sovversivo* della filosofia, corrisponde secondo Strauss una particolare tecnica letteraria in cui la verità sulle questioni cruciali appare esclusivamente *tra le righe*:

That literature is addressed, not to all readers, but to trustworthy and intelligent readers only. It has all the advantages of private communication without having its greatest disadvantages—that it reaches only the writer's acquaintances. It has all the advantages of public communication without having its greatest disadvantage—capital punishment for the author (Strauss, 1988a: 25).

All'arte della scrittura tra le righe corrisponde, dunque, anche un'arte della lettura. Compito dello storico della filosofia, qualora egli sia realmente *attento*, consiste nel decifrare quelle situazioni nelle quali l'applicazione di un tale metodo non rappresenti una forzatura del testo originale. Strauss fornisce delle regole da rispettare a tal fine: è legittima soltanto quella lettura interlineare che parta da una considerazione puntuale del pensiero esplicitamente manifestato dall'autore. Occorre comprendere alla perfezione, prima che un'interpretazione testuale possa dirsi opportuna, il contesto in cui il pensiero dell'autore ha preso forma, nonché il carattere letterario dell'intera opera e il suo disegno generale. Non si è autorizzati a leggere tra le righe, se prima non si è considerata ogni ragionevole possibilità di leggere il testo *letteralmente*. Tuttavia:

If a master of the art of writing commits such blunders as would shame an intelligent high school boy, it is reasonable to assume that they are intentional,

¹⁰⁹ Per una messa a tema della riflessione di Strauss sul tema dei rapporti tra potere e verità alla luce del dibattito odierno sulla democrazia, si veda: Ghibellini (2008).

especially if the author discusses, however incidentally, the possibility of intentional blunders in writing. The views of the author of a drama or dialogue must not, without previous proof, be identified with the views expressed by one or more of his characters, or with those agreed upon by all his characters or by his attractive characters. The real opinion of an author is not necessarily identical with that which he expresses in the largest number of passages. In short, exactness is not to be confused with refusal, or inability, to see the wood for the trees. The truly exact historian will reconcile himself to the fact that there is a difference between winning an argument, or proving to practically everyone that he is right, and understanding the thought of the great writers of the past (Strauss, 1988a: 30).

Nel testo dedicato a Lessing, *Exoteric Teaching* (1939), Strauss chiarisce ulteriormente il significato filosofico da attribuire alla lettura tra le righe, riferendosi esplicitamente alla questione dell'essoterismo. Seguendo Lessing, Strauss ritiene che tutti i filosofi antichi abbiano scritto le loro opere in forma essoterica, poiché ciò corrisponderebbe a un preciso atteggiamento nei confronti della vita politica e pratica. Nell'insegnamento essoterico, dettato da ragioni di prudenza, si manifesta la convinzione che alcune verità vadano tenute nascoste, poiché anche il miglior ordine politico sarà sempre un ordine imperfetto. Per via della superiorità della vita contemplativa sulla vita pratica, il filosofo agisce rivelando a pochi il proprio vero insegnamento e dando in pasto ai molti un insegnamento edificante e di ordine morale che, di solito, può facilmente trovarsi nella lettura *letterale*. L'insegnamento esoterico perciò non ha niente a che fare con una forma di misticismo, ma è una necessità che scaturisce dall'imperfezione della vita politica e risulta dettata dalla volontà del filosofo di proteggere se stesso e la comunità nella quale si trova a vivere (cfr. Strauss, 2014: 278). La denuncia di *ogni* costituzione politica e dunque la rinuncia a pensare la possibilità di un ordine politico perfetto, poggia sulla distinzione tra vita teoretica e vita pratica, e sulla gerarchia che regge il loro rapporto:

That all practical or political life is essentially inferior to contemplative life, or that all works, and therefore also all good works, are “superfluous” as far as the level of theoretical life, which is self-sufficient, is reached, and that the requirements of the lower are bound from time to time to conflict with, and to supersede in practice, the requirements of the higher (Strauss, 2014d: 277).

Una visione di questo tipo dell’attività speculativa, si colloca agli antipodi di un progetto culturale e politico come quello moderno capace di pensare, sulla base della credenza nella naturale uguaglianza degli uomini, un progresso sociale basato sulla democratizzazione della conoscenza. La possibilità di “diffondere i Lumi” è per Strauss legata a un necessario abbassamento del livello culturale e morale che è, infatti, ciò che caratterizza le società contemporanee.¹¹⁰ Nel pensare la radicale dissonanza tra potere e verità, Strauss scongiura inoltre la loro cattiva congiunzione, dai tratti propagandistici, mettendo dunque la filosofia al riparo dalla sua manipolazione a fini politici (cfr. Altini, 2000: 69). Spinozianamente, Strauss, se è incline a fare della questione teologico-politica l’oggetto delle sue ricerche —terminando, sulla scia di Platone, per ricomprendere il problema religioso all’interno del problema politico— d’altro canto, combatte accanitamente contro la congiunzione filosofico-politica che mette in pericolo lo statuto epistemico della filosofia, risultando catastrofica anche sul piano politico. L’elaborazione di Strauss si manifesta dunque come l’intento di tenere separati l’ambito della filosofia e quello della politica, a partire dal riconoscimento di una loro essenziale disarmonia dovuta al carattere imperfetto, contingente e limitato della seconda; questo è il ritrovamento che soggiace la critica della modernità e ciò che definisce l’intento di riaffermare lo statuto originario e insostituibile della

¹¹⁰ In questo senso, Strauss è spinto a ripensare il ruolo dell’educazione, dal punto di vista politico, intesa alla maniera degli antichi come formazione del carattere; si veda, a tal proposito: Ghibellini (2008: 153-155).

filosofia. Strauss, nonostante faccia proprie le limitazioni cui va incontro un discorso post-nichilista sulla verità, non rinuncia a mantenere ferma la superiorità della teoria rispetto alla prassi e della filosofia rispetto al carattere attivo e strumentale della scienza moderna.¹¹¹

5. SU UNA NUOVA INTERPRETAZIONE DI PLATONE

Sulla base della distinzione tra insegnamento esoterico ed essoterico è condotta l'indagine di Strauss nei confronti degli scritti platonici, che inizia a partire dalla metà degli anni Quaranta. La distinzione tra esoterico ed essoterico corrisponde al *contenuto* del pensiero platonico e può essere ritrovata a partire da un'analisi della *forma* che assumono i suoi scritti. I dialoghi, se analizzati seguendo le regole di un'ermeneutica consapevole del problema della reticenza, rivelano infatti il doppio livello dell'insegnamento in essi contenuto. Seguendo gli interpreti medievali, e al-Farabi in particolare,¹¹² Strauss ritiene che il pensiero platonico possa essere interpretato come una risposta filosofica alla vicenda di Socrate:

Plato found a solution to the problem posed by the fate of Socrates, in founding the virtuous city in speech: in that "other" city can man reach his perfection [...]. The Platonic way, as distinguished from the Socratic way, is a combination of the way of Socrates with the way of Thrasymachus; for the intransigent way of Socrates is appropriate only for the philosopher's dealing with the élite,

¹¹¹ Sul carattere *nietzscheano* della concezione della verità proposta da Strauss, si veda: Farnesi (2016).

¹¹² L'influenza della lettura platonica di al-Farabi sul pensiero di Strauss è enorme; non solo, infatti, come è stato messo in luce, la lettura straussiana coincide pressoché interamente con la lettura farabiana, ma è lo stesso Strauss, in una specie di procedimento mimetico, a presentare alcune delle sue tesi su Platone sotto le spoglie di un commento alle analisi di al-Farabi. Sull'influenza di al-Farabi nell'interpretazione straussiana di Platone, si veda: Brague (1989: 318-331). Per i commenti straussiani, si veda: Strauss (1959: 134-154). Il riferimento è all'opera: *La filosofia di Platone. Le sue parti, l'ordine delle sue parti, dall'inizio fino alla fine*. Si veda: al-Farabi (2006).

whereas the way of Thrasymachus, which is both more and less exacting than the former, is appropriate for his dealings with the vulgar. What Farabi suggests is that by combining the way of Socrates with the way of Thrasymachus, Plato avoided the conflict with the vulgar and thus the fate of Socrates. Accordingly, the revolutionary quest for other city ceased to be necessary: Plato substituted for it a more conservative way of action, namely, the gradual replacement of the accepted opinions by the truth or an approximation to the truth (Strauss, 1988a: 17).

Sebbene, come si vedrà, Strauss concordi solo parzialmente con la conclusione farabiana, segue la sua indicazione secondo la quale sarebbe possibile ritrovare nel pensiero di Platone tutti quegli elementi che, a partire dal processo a Socrate, rendono manifesto il conflitto tra filosofia e *polis*: la necessità di controllare il carattere sovversivo dell'attività filosofica e l'elaborazione di un pensiero compatibile con la salvaguardia del filosofo e della comunità nella quale egli si trova a vivere. Ciò spiega almeno in parte la ragione per cui, come vedremo, Strauss sceglie di non prendere sul serio il progetto della *kallipolis*, preferendo optare per un Platone decisamente meno utopico e visionario.¹¹³ Il filosofo sottolinea, inoltre, l'esistenza di due ordini del discorso, differenti per qualità e per grado. Non solo la città perfetta viene fondata esclusivamente "in speech", segnalando così la tensione verso l'alto dell'attività contemplativa, di contro all'imperfezione essenziale della città reale. Ma il testo platonico presenta anche, attraverso le voci dei vari personaggi —in questo caso, Socrate e Trasimaco— due diversi tipi di insegnamento: uno rivolto alla minoranza dei filosofi o aspiranti tali, l'altro rivolto alla moltitudine, alla città.

La questione dell'esoterismo è, dunque, centrale nell'interpretazione straussiana e, nel testo su Lessing, il filosofo prende posizione rispetto alla

¹¹³ Sulla questione della possibilità del progetto politico presente nella *Repubblica*, si veda: Lisi (2006). L'autore, al contrario di Strauss, prende sul serio la *Repubblica* come progetto filosofico-politico, sulla base di una lettura del testo che presenta meno forzature rispetto a quella straussiana.

tradizionale visione di Schleiermacher, cercando di sottolineare la propria originalità.¹¹⁴ Secondo Strauss, sebbene Schleiermacher comprendesse la necessità di tenere a mente la distinzione tra due tipi di insegnamento, uno di tipo esoterico, l'altro di tipo essoterico, e sottolineasse l'importanza di riconoscere l'utilizzo di determinati artifici letterari, tuttavia egli non era riuscito ancora a cogliere la questione cruciale (cfr. Strauss, 1939: 280). Schleiermacher asserisce, infatti, che vi è un solo insegnamento platonico, vale a dire quello presentato nei dialoghi, sebbene vi siano infiniti livelli di comprensione di tale insegnamento. Il principiante coglierà solo alcuni aspetti, mentre lo studioso allenato di Platone potrà comprenderlo adeguatamente. Al contrario, dal punto di vista straussiano, la differenza tra i due tipi di insegnamento è sostanziale, non rappresenta una differenza di grado, ma di genere, e corrisponde alla differenza tra verità e menzogna.¹¹⁵ Per il Platone di Strauss, colui che si avvicina alla filosofia subisce una vera e propria "conversione"¹¹⁶ che lo rende capace di cogliere l'insegnamento esoterico; mentre l'insegnamento essoterico veicola "nobile menzogna", insegnamenti di tipo morale diretti a tutti coloro che non sperimenteranno mai tale trasformazione e la cui indole, non potendo elevarsi alle vette della conoscenza filosofica, ha non di meno bisogno di essere nutrita ed educata. Le "nobili

¹¹⁴ Il testo di riferimento è: Schleiermacher (1994). Per un'analisi di Platone nell'ambito del Romanticismo tedesco, con particolare attenzione alle posizioni di Schleiermacher e Schlegel, si veda: Richard (2015).

¹¹⁵ Per un'accurata analisi del testo straussiano, unico testo nel quale Strauss si confronta con la questione dell'esoterismo a partire dalla tradizione tedesca e non da quella ebraica e islamica medioevale, si rimanda a: Kerber (2014). L'autore si occupa inoltre del rapporto tra l'ermeneutica straussiana e quella di Schleiermacher, discutendo le posizioni di entrambi.

¹¹⁶ Il riferimento è a *Repubblica*, 518c-e, 521e e 619c-d. È interessante notare come uno dei significati del termine ebraico *teshuvà*, sia appunto quello di conversione (cfr. Chaliel, 2011: 49). Non di meno, vi è una differenza essenziale tra conversione filosofica e conversione religiosa che sembra essere colta da Strauss nel momento in cui sostiene che il problema religioso vada ricompreso all'interno del problema politico (cfr. Strauss, 1939: 282). La fede implica una certezza di cui sarà sempre privo il filosofo condannato a ricercare senza tregua una verità che non può essere mai data una volta per tutte, ma solo presentita nella sua assenza.

menzogne” servono a istruire e disciplinare; sebbene non offrano un’educazione filosofica, esse garantiscono la stabilità dell’ordine politico poiché non ne mettono in questione i miti fondanti, siano essi le leggi o le credenze religiose (cfr. Strauss, 1939: 282-283).

Le intuizioni sull’esoterismo verranno sempre più sviluppate da Strauss negli anni successivi, soprattutto per quanto riguarda l’elaborazione di una raffinata teoria della lettura degli scritti platonici. Il filosofo presenta per la prima volta le sue tesi in un testo del 1946: *On a New Interpretation of Plato’s Political Philosophy* (cfr. Strauss, 1946). L’articolo appare come una lunga recensione al volume di John Wild, *Plato’s Theory of Man*, ma sotto le sue spoglie Strauss offre al lettore le sue principali acquisizioni ermeneutiche, un impianto che troverà piena espressione solo negli anni Sessanta del Novecento, sotto forma di commentari di alcuni dei principali testi platonici. Nell’articolo, mantenendo le acquisizioni del testo su Lessing, Strauss prende posizione a favore dell’opera di Cherniss (cfr. Cherniss, 1945) e si esprime riguardo la necessità di basarsi sui dialoghi per rinvenire l’insegnamento platonico.¹¹⁷ Concentrando la propria discussione sulla *Settima Lettera*, di cui non mette in dubbio l’autenticità, e sul *Fedro*, Strauss si dichiara a favore della possibilità di ricostruire l’insegnamento platonico a partire dal testo dei dialoghi e, dunque,

¹¹⁷ Per un esame della posizione di Strauss in rapporto all’opera di Cherniss, si veda: Petit (2001: 132-134). L’autore nota come, prendendo posizione a favore di Cherniss, Strauss stia implicitamente rifiutando la possibilità di prendere in considerazione l’ipotesi che si possa rintracciare, nel pensiero di Platone, un esoterismo di tipo “pitagorico”, ovvero settario, selettivo e basato sull’esistenza di un insegnamento esclusivamente orale. L’ipotesi di un esoterismo di questo tipo, presente nei lavori di Robin (1908) ad esempio, verrà poi ripresa e sviluppata dalla cosiddetta Scuola di Tübingen; si vedano a tal proposito i lavori di Gaiser (1994) e Kramer (1996). È pertanto necessario distinguere tra l’esoterismo ermeneutico di Strauss, del tutto immanente alla scrittura, e un esoterismo che poggia sulla possibilità di ricostruire una dottrina esterna ai dialoghi stessi e che si presenta come paradigma alternativo a quello elaborato nella modernità (cfr. Reale, 1992: 13-14). Su questa differenza *sostanziale*, aggiungiamo, sembra pesare l’ipoteca di una interpretazione straussiana condotta a partire dalle interpretazioni dei filosofi medievali cari al pensatore tedesco, su tutti, come si è già avuto modo di notare, al-Farabi.

da quanto è giunto fino a noi attraverso gli scritti platonici. Nei suoi studi successivi, Strauss amplierà sempre più la riflessione su questo punto, dando alla propria “riscoperta” di Platone il carattere di un minuzioso commentario dei testi e collocandosi, dunque, molto lontano da coloro che hanno parlato dell’importanza dalle “dottrine non scritte”.¹¹⁸ È interessante notare come Strauss faccia subito riferimento a un elemento che diverrà significativo solo successivamente, quello dell’*ironia*. Strauss afferma, in riferimento alla *Lettera settima*, che “no writing composed by a serious man can be quite serious” (Strauss, 1946: 349). Ne deriva che:

The *Seventh Letter* does not condemn the attempt to discover the serious teaching, for since the latter is intended to be the true teaching, for since the latter is intended to be the true teaching, such condemnation would be tantamount to a condemnation of philosophy; the *Seventh Letter* merely denies that the serious teaching is communicable as other teachings are. Nor does it absolutely condemn the attempt to communicate the serious teaching in writing. The author of the *Seventh Letter* goes on to say that if the serious teaching were useful for human beings, he would consider it the most noble action of his life to communicate it in writing to “the many”; but, he says, the attempt would not be salutary for human beings, “save for some few who are capable of discovering [the serious teaching] by themselves by means of slight

¹¹⁸ È importante riconoscere la distanza tra Strauss e i difensori delle “dottrine non scritte”, pena il rischio di fraintendere interamente il senso dell’esoterismo straussiano. Questo è il caso, pare, delle tesi esposte in Staehler (2013). Una risposta all’articolo di Staehler è venuta direttamente da uno dei principali esponenti della Scuola di Tübingen, si veda: Szlezák (2014). Szlezák sottolinea chiaramente la differenza tra l’esoterismo straussiano, volto, non differentemente dalla tradizione tedesca d’ispirazione schleiermacheriana, a rintracciare un significato esoterico nel testo platonico e l’innovativo procedimento ermeneutico portato avanti dagli studiosi che si riferiscono all’esistenza di dottrine non scritte. Szlezák sottolinea inoltre come la novità del focus straussiano non sia pertanto da ricercare sul piano strettamente ermeneutico, ma su quello più propriamente politico. L’approccio dei tubinghesi si concentra sia sui dialoghi platonici, sia sulla “trasmissione indiretta” della filosofia platonica, al fine di ricostruire l’esistenza di un insegnamento esoterico all’interno dell’Accademia. Su questa lettura del pensiero platonico, si veda: Szlezák (1994) e (1988). In Italia, sono soprattutto i testi di Giovanni Reale a farsi carico di questa nuova lettura del pensiero di Platone, si veda: Reale (2010). Per una visione d’insieme dei vari approcci presenti all’interno della definizione troppo riduttiva di “scuola” in riferimento a questa corrente di pensiero, si vedano: Richard (2008) e il volume collettivo a cura di Nikulin (2012).

indication". According to the Seventh Letter nothing would have prevented Plato from writing about the highest subjects in such a way as to give subtle hints to those for whom hints would suffice, and thus not to communicate anything at all about the highest subjects to the large majority of readers. There is sufficient evidence in the dialogues to show that this is precisely what Plato did, and thus that the dialogues have the function not of communicating but of intimating the most important truths to "some", while they have at the same time the much more obvious function of producing a salutary (civilizing, humanizing and cathartic) effect on all (Strauss, 1946: 350).

Nei dialoghi di Platone, Strauss ritrova quindi quella distinzione tra esoterico ed essoterico che corrisponde alla consapevolezza di un conflitto non pacificabile tra la filosofia e la *polis*. Data la naturale ineguaglianza degli uomini, sarebbe inutile e persino dannoso comunicare le più alte verità, ovvero, le verità filosofiche, alla moltitudine. Perciò, e qui l'originalità della proposta straussiana, Platone, come molti altri filosofi dopo di lui e come tutti i filosofi dell'antichità, è consapevole di dover presentare il proprio insegnamento in forma che sia accessibile solo a chi è in grado di comprenderlo. Ciò non implica l'esistenza di un insegnamento platonico affidato alla comunicazione orale, ma, ben diversamente, la necessità di leggere i dialoghi facendo ricorso a quell'*ermeneutica della reticenza* che Strauss ha scoperto lavorando sulla filosofia ebraica ed islamica medievale.¹¹⁹ Da ciò deriva un'ulteriore precisazione, da parte di Strauss, che concerne l'essenza stessa dell'insegnamento platonico. Se è vero che è possibile rinvenire l'insegnamento *serio* di Platone a partire dai

¹¹⁹ Sulla differenza tra il modo di procedere straussiano e quello dei tubingensi che, proprio sulla lettura dei dialoghi, basano l'affermazione circa la necessità di ricostruire le "dottrine non scritte", si veda, in particolare: Szlezák (2014: 162-163). Il fatto che Strauss si attenga, nella ricostruzione dell'insegnamento platonico, al contenuto dei dialoghi e, dunque, ritrovi nella forma dialogica stessa la sostanza del pensiero di Platone, è ciò che gli permette di caratterizzare la filosofia in termini socratici: come ricerca non dogmatica e mai conclusa. Ciò implica che l'ermeneutica straussiana presenti la propria originalità non tanto sul piano schiettamente filosofico-filologico, come fa notare Szlezák—che sottolinea l'appartenenza di Strauss alla lettura tradizionale moderna d'ispirazione schleiermacheriana, insegnata nelle Università tedesche della prima metà del secolo— ma su quello filosofico-politico.

dialoghi stessi, ciò non equivale ad affermare che si possa, a partire da essi, recuperare una dottrina, intesa come sistema filosofico chiuso e dogmatico. Non si può, insomma, pensare di ritrovare e poi presentare il “vero” pensiero di Platone. Chi sia capace di comprendere il contenuto dei dialoghi si guarderà bene, infatti, dall’espore ciò che ha appreso in maniera sistematica e con fini divulgativi, perché ci sarà sempre qualche punto, in quegli stessi testi, a essere in contraddizione con quanto enunciato.¹²⁰ Ciò perché Platone ha appositamente composto i propri scritti in modo da impedirne per sempre l’utilizzo come testi autorevoli. Qualsiasi utilizzo del pensiero di Platone, ai fini di un’attività diversa da quella del filosofare, è dunque un utilizzo strumentale e illegittimo:

His dialogues supply us not so much with an answer to the riddle of being as with a most articulate “imitation” of that riddle. His teaching can never become the subject of indoctrination. In the last analysis his writings cannot be used for any purpose other than for philosophizing. In particular, no social order and no party which ever existed or which ever will exist can rightfully claim Plato as its patron (Strauss, 1946: 351).

Ciò che presiede la composizione dei dialoghi platonici è dunque la concezione della filosofia che in essi è contenuta: “the starting point of Aristotle, as well as of Plato, is that the whole consists of heterogeneous beings; that there is a noetic heterogeneity of beings, this common sensible notion on which we fall back all the time, and this has in no way refuted” (Strauss, 1964b: 92).

¹²⁰ Strauss, non trattenendo la possibilità di ricostruire un insegnamento platonico esteriore allo scritto, seppure rinvenibile a partire da esso, è costretto a basare la sua lettura su una valorizzazione delle *contraddizioni* interne al testo ed è così spinto, inoltre, a squalificare la dottrina delle idee e, in generale, l’apparato metafisico del pensiero platonico, facendo della propria una lettura squisitamente politica e, per ciò stesso, fortemente parziale, se non addirittura riduttiva, dei dialoghi. Da questo punto di vista, è allora importante confrontarsi con i commenti Straussiani tenendo a mente le molteplici suggestioni filosofiche che animano le sue pagine e che guidano la sua interpretazione.

La filosofia come forma di comprensione dell'eterogeneità dell'essere è ciò che si presenta nell'esposizione dei dialoghi; essi sono *imitazione* di quell'eterogeneità, rappresentazione dell'*apertura* costitutiva che determina la condizione umana. In essi non è da ricercare la compiutezza, la sistematicità della dottrina, ma lo stimolo che è l'essenza stessa del filosofare, il suo essere pratica interrogativa e socratica. Tuttavia, ciò non vuol dire che l'interpretazione di Platone sia essenzialmente arbitraria. Significa, al contrario, che le esigenze d'esattezza che governano l'interpretazione dei suoi libri sono molto più rigorose di quelle che ne governano altri. Un esame attento di ciò che diversi passaggi dei dialoghi dicono sulle caratteristiche che un buono scritto deve possedere insegna gradualmente a impossessarsi di regole ermeneutiche ben precise.¹²¹ Il principio di queste regole è, secondo Strauss, il seguente: per presentare il suo insegnamento Platone non utilizza soltanto il "contenuto" delle sue opere, cioè i discorsi dei personaggi, ma anche la loro "forma": la forma del dialogo in generale, ma anche la forma particolare di ogni dialogo e di ogni sua parte, l'azione, i personaggi, i nomi, i luoghi, i tempi, le situazioni e altre cose simili; "an adequate understanding of the dialogues understands the «content» in the light of the «form»" (Strauss, 1946: 352). In altri termini, per comprendere i dialoghi di Platone, è necessario un esame attento del contesto più stretto e più largo di ciascun enunciato. Una comprensione adeguata permette così al lettore di scoprire i segni incontestabili dell'insegnamento *profondo* di Platone, ma non fornisce delle risposte alle sue questioni supreme. I dialoghi vanno dunque letti "with the utmost care" (Strauss, 1946: 353), tenendo in mente la relazione tra forma e contenuto, ma con la consapevolezza del loro carattere non dogmatico. Se si considera il principio secondo il quale ogni parte dello scritto è necessaria e non superflua, si può arrivare a comprendere,

¹²¹ Il riferimento è soprattutto a *Fedro*, 264 b3-e2.

inoltre, come i miti platonici vadano interpretati alla luce della filosofia platonica e non viceversa.¹²² Questo è il caso del mito della caverna, in cui il mito va oltre il non mito e la caverna deve essere letta come simbolo della città, rafforzando la centralità della visione dei rapporti tra filosofia e politica nel pensiero platonico (cfr. Strauss, 1946: 354-355).

Tenendo in conto quanto detto finora, pare allora impreciso affermare che l'interpretazione straussiana di Platone sia tanto più interessante quanto più la si consideri come un contributo al pensiero politico contemporaneo piuttosto che agli studi platonici (cfr. Robertson, 1999: 34). È importante, infatti, rilevare come Strauss sia stato capace di dialogare con un contesto accademico, quale quello degli studi platonici, altamente specializzato, apportandovi acquisizioni durature e segnalandosi come precursore di alcune tendenze che sono, alcuni decenni dopo, moneta corrente della critica. Già nel saggio del 1946, Strauss inizia a manifestare una certa attenzione nei confronti degli elementi dialogici e della componente drammatica presenti nelle opere platoniche, tratti che saranno tra i più caratteristici e controversi della sua lettura. Questa tendenza si approfondirà ulteriormente nei testi degli anni sessanta, anni in cui il baricentro degli studi dell'autore si sposta sull'analisi minuziosa dei classici greci. Non solo Platone, ma anche Aristofane, Senofonte, Aristotele e Tucidide, vengono esaminati con l'attenzione rivolta in particolare a quegli elementi testuali che, proprio nel loro essere formali, determinano la struttura del contenuto: gli artifici retorici, la trattazione dialogica, l'impianto drammatico, l'ironia socratica, la dissimulazione platonica (cfr. Altini, 2000: 73). A Strauss si deve dunque riconoscere il merito di aver proposto, in anni in cui la recente rivalutazione critica degli elementi letterari dell'opera di Platone era ancora al di là dal venire, una serie di regole ermeneutiche e di procedure

¹²² Sulla questione del mito nei dialoghi platonici, si veda: Lisi (2009).

esegetiche attente alla natura del testo in quanto tale. Le analisi straussiane partono infatti dall'intuizione fondamentale che la struttura argomentativa e la natura del testo che la ospita non siano reciprocamente indifferenti, ma altamente correlate e, nel loro intrecciarsi, altamente significative. Così Strauss presta grandissima attenzione alle strategie comunicative, ai rimandi testuali e intertestuali, ai silenzi, alle ripetizioni, alle sfumature. Il suo metodo non solo ha avuto il merito di essere pioneristico rispetto agli approcci dialogici oggi ampiamente diffusi, ma anche quello di aver propiziato la formazione di una comunità di ricerca, costituita dagli allievi di prima e seconda generazione, che, a partire proprio dai suggerimenti metodologici straussiani, è riuscita a distinguersi nel contesto di studi angloamericano largamente dominato da un'impostazione di taglio analitico (cfr. Trabattoni, 2009: 185-187). La tendenza, anche della letteratura critica degli ultimi anni, è stata appunto quella di valorizzare l'aspetto più innovativo e pioneristico della metodologia straussiana, redimendo l'immagine di un pensatore vittima dei propri pregiudizi, forse anche in mala fede e certamente poco degno d'attenzione da parte degli specialisti.¹²³ Nondimeno, nonostante le intuizioni di Strauss siano state penetranti e influenti, si è anche spesso notato come l'impostazione generale della sua interpretazione si regga solo sulla base di una tautologia: in qualche modo, la validità dei suoi argomenti sarebbe dimostrabile solo sulla base della previa assunzione di quegli stessi presupposti (cfr. Sassi, 2001: 292-293). Questa critica era già stata mossa a Strauss, a suo tempo, dall'amico Alexander Kojève. La risposta di Strauss si trova nel testo *On a Forgotten Kind of Writing* (1954):

¹²³ Per quanto riguarda il primo approccio, si può segnalare il recente volume di Landy (2014) o, in Italia, il lavoro di Fussi (2012). Il secondo tipo di approccio può essere esemplificato da Burnyeat (2012).

M. Kojève, comparing my method to that of the detective, asserted that there is this difference: that method cannot lead up to the confession of the criminal. My answer is twofold: I know of cases where the criminal confessed posthumously after having made sure the detective would not condemn it; and I would be happy if there were suspicion of the crime where up to now there has only been implicit faith in perfect innocence (Strauss, 1959: 323).

L'ingegnosa risposta straussiana non riesce ad evadere la circolarità dei propri argomenti; ma questo fatto, più che rinviare alla debolezza della sua posizione, ridimensionando il merito dell'interprete, dovrebbe indurre a scorgere, dietro l'interprete, il filosofo e a dar ragione del punto in cui filosofia e filologia si incontrano (cfr. Sassi, 2001; Cambiano, 1988). La forza, così come la debolezza, della posizione di Strauss è infatti determinata dai presupposti filosofici della sua argomentazione e la sua analisi dei dialoghi platonici non può pertanto essere separata dallo sforzo, compiuto a partire dai suoi primi scritti, di "uscire dalla caverna" per riguadagnare il terreno naturale della filosofia. Strauss ci spinge a guardare con occhi diversi —sospetti— all'immagine tradizionale e rassicurante di Platone, per metterla in dubbio e, attraverso questo dubbio, filosofico nella sua essenza, accedere a una inedita comprensione del suo pensiero.

CAPITOLO III

IL FILOSOFO E LA CITTÀ

1. FILOSOFIA E STORIA

L'analisi del pensiero politico di Platone prende sempre più spazio, nella produzione di Strauss, a partire dagli anni sessanta. In quel periodo, infatti, il baricentro degli studi straussiani si sposta decisamente sull'analisi dei classici greci, mostrando come l'attraversamento critico della modernità abbia, per filosofo, il suo esito necessario nel recupero dell'alternativa filosofico-politica che si trova alla sua origine.¹²⁴ Negli anni sessanta e settanta, i pensatori moderni sono infatti ai margini delle ricerche straussiane, quasi non avesse più senso il confronto con la deriva del diritto naturale e della democrazia liberale (cfr. Altini, 2010: 8). Tuttavia, se prestiamo fede alle parole di Bloom (1990: 239), secondo le quali un esame attento dell'opera di Strauss rivelerebbe una ricerca inesausta, coerente e sempre più approfondita attorno al significato e alla possibilità della filosofia, è un altro il senso che si deve attribuire a questo spostamento dell'asse tematico. Per comprendere l'ultima inflessione del

¹²⁴ La necessità del ritorno all'origine, intesa come strategia di contestazione della filosofia politica moderna, è evidente anche nell'affermazione straussiana secondo la quale l'inizio della modernità coincide appunto con la messa in discussione, da parte di Macchiavelli, del precetto biblico secondo cui "Progress is return, betterment is restoration" (Strauss, 1958: 165). Per un'analisi di questo aspetto della lettura di Machiavelli, si veda: Giorgini (2007: 114-115). Se da una parte si tratta, dunque, di contestare la credenza nel progresso propria della modernità, la quale si basa, come si è visto, su una rottura rispetto ai principi del pensiero classico-medievale, dall'altra, nel ritorno all'origine, è presente anche un livello più squisitamente metodologico. Come fa notare Bloom (1990: 238) seppure in merito alla critica straussiana delle scienze sociali, il ritorno alle origini permette di incontrare la prospettiva alternativa che viene superata dalla nuova prospettiva emergente; questo il senso del corpo a corpo che Strauss intraprende con i testi dei "classici" sia antichi che moderni.

percorso straussiano,¹²⁵ può essere allora utile richiamare alla mente l'immagine della caverna che il filosofo utilizza in maniera metaforica, fin dall'inizio degli anni trenta. In un testo del 1932, *The Intellectual Situation of the Present*, Strauss scrive: "The natural difficulties of philosophizing have their classical depiction in Plato's allegory of the cave. The historical difficulty may be illustrated by saying: there *now* exists another cave *beneath* the Platonic cave" (Strauss, 2014c: 248). Potremmo affermare che le prime due fasi della riflessione straussiana,

¹²⁵ È Bloom (1990: 246-250) a proporre la divisione dell'opera di Strauss in tre grandi fasi che, pure, devono essere lette come parti di un processo di continuo approfondimento delle stesse tematiche di fondo, legate essenzialmente al problema teologico-politico. La prima fase sarebbe quella rappresentata dalle monografie giovanili su Spinoza, Maimonide e Hobbes. Testi eruditi, scritti secondo canoni storiografici, in cui Strauss inizia a formulare le sue preoccupazioni politiche e teologiche. La seconda fase corrisponderebbe alla scoperta della scrittura esoterica e darebbe avvio all'interesse per l'antichità classica come possibile strada da seguire per stabilire un'alternativa filosofica reale al pensiero moderno. La terza fase sarebbe caratterizzata, dal canto suo, per un abbandono completo della forma e del contenuto dell'erudizione moderna. È la fase dei commentari alle opere antiche, degli studi su Aristotele, Tucidide, Senofonte e, soprattutto, Platone, in cui Strauss sperimenta sia dal punto di vista contenutistico che dal punto di vista formale, dando vita a un'interpretazione originale del pensiero classico, espressa in maniera tale da far sì che ogni suo testo si presenti come una specie di manuale di pratica filosofica. In questa fase, è Strauss stesso a liberarsi completamente dei cosiddetti pregiudizi della mentalità moderna e a presentare il suo pensiero sotto la forma di commenti mimetici rispetto ai testi degli autori studiati. Se gli scritti del primo periodo hanno ricevuto il plauso della comunità accademica, quelli del secondo hanno suscitato scalpore, per via del metodo di lettura da essi proposto, mentre quelli dell'ultimo periodo sono rimasti per lungo tempo ignorati, sia a causa della forma non convenzionale in cui è presentata un'interpretazione dei classici non conforme alle regole della storiografia filosofica corrente, sia probabilmente per l'estraneità del loro contenuto per quanto riguarda la tradizione esegetica degli autori in questione. A tal proposito, si potrebbe nominare la rilevanza filosofica attribuita all'opera di Senofonte oppure la lettura ironica della *Repubblica* di Platone. Che, al contrario, quest'ultima fase presenti la parte matura e compiuta della riflessione straussiana è un dato di cui la critica ha iniziato ad accorgersi negli ultimi anni. Per rimanere nell'ambito degli studi platonici, la rivalutazione dei grandi commenti permette di prendere sul serio quella concezione zetetica della filosofia che sembra essere al centro della fase finale della riflessione straussiana. A questo proposito, si vedano: Bonazzi (2015), Zuckert (1996), Fussi (2011). Un volume recente si occupa di offrire un esame dettagliato dei singoli commenti straussiani alle opere classiche: *Brill's Companion to Leo Strauss' Writings on Classical Political Thought* (2015), mentre la rivista *Ápeiron. Estudios de filosofía*, numero 4 del 2016, a cura di Antonio Lastra, è dedicata a "Leo Strauss y otros compañeros de Platón". Per quanto riguarda la divisione del pensiero di Strauss in fasi distinte, una suddivisione alternativa a quella di Bloom può essere trovata in Lastra (2000: 48). Nel presente studio abbiamo mantenuto *grosso modo* la struttura presentata da Bloom che, seguendo un criterio cronologico, permette di decifrare le grandi tematiche interne all'opera straussiana, tenendo fede all'obiettivo di dare rilievo alle opere platoniche dell'ultimo periodo.

corrispondenti all'indagine sulle radici teologico-politiche della modernità e alla riscoperta della scrittura esoterica per mezzo dello studio dei filosofi ebrei e islamici medievali, corrispondano al percorso all'interno della seconda artificiale caverna costruita al di sotto delle difficoltà naturali del filosofare. L'esito dell'indagine è il recupero della filosofia politica classica, inteso, in primo luogo, come risultato del progressivo abbattimento dei pregiudizi della mentalità moderna. Da questo punto di vista, l'immagine della caverna risulta particolarmente calzante perché richiama la caratterizzazione etico-politica, più che epistemologica e ontologica, dell'operazione Straussiana. Come segnala Vegetti a proposito dell'allegoria platonica:

L'interesse centrale di Platone consiste qui nel tracciare un possibile itinerario di 'liberazione' dell'anima dai vincoli *mondani*, che da un lato rinchiudono nell'ambito di una conoscenza solo sensoriale, e dei relativi saperi empirici, dall'altro la costringono all'accettazione passiva del sistema delle *doxai*, dei valori e modelli normativi imposti dall'ambiente sociale (Vegetti, 2006: 184).

Che anche nel lavoro di Strauss la problematica epistemologica sia subordinata a quella politica è dimostrato, per esempio, dalla declinazione in termini politici della fenomenologia husserliana, a sua volta legata alla critica etico-politica che sottende il discorso sull'avalutatività delle scienze sociali.¹²⁶ In termini più generali si può affermare che l'interesse Straussiano per i fondamenti della conoscenza mantenga sempre un versante squisitamente politico; è questo appunto il fulcro della sua concezione della filosofia come filosofia "politica". Questo aspetto della sua riflessione, già evidente nella teorizzazione della scrittura esoterica, risulta palese nell'analisi della filosofia socratica (cfr. Strauss, 1965b: 120-164). I vari vettori che compongono gli

¹²⁶ La presenza di un versante etico nella riflessione di Strauss può essere ritenuto dal suo confronto con il pensiero di Cohen. Si veda, a tal proposito: Strauss (1983).

obbiettivi polemici del pensiero di Strauss —la critica al progetto moderno, la critica delle scienze sociali, la critica al positivismo, all'esistenzialismo, allo storicismo— vengono condensati, in questa fase della sua riflessione, attorno all'efficace struttura storiografica e allegorica delle tre ondate della modernità,¹²⁷ e nei saggi che compongono l'opera *Natural Right and History* (1953), vengono ipostatizzate le due grandi alternative cui giunge il filosofo, una volta portata a termine la sua disamina: da una parte la natura, dall'altra la storia.¹²⁸

¹²⁷ Sulle tre ondate della modernità si veda: Strauss (1975b). Giorgini (2007: 110-111) suggerisce che l'immagine, alla cui presenza nella tradizione cabalistica si è già accennato, possa essere stata ispirata anche dalla *Repubblica* platonica (473c11-e5). In quel contesto, è Socrate a parlare delle tre ondate di proteste e di ridicolo che accoglieranno le sue proposte di governo dei filosofi, comunanza di famiglie e beni e di pari capacità di governo delle donne. L'immagine, forse non casualmente, precede l'affermazione socratica della necessità di una congiunzione di filosofia e potere politico con lo scopo di porre fine ai mali della città.

¹²⁸ Come suggerisce Galli (1998), è forse possibile leggere nell'opposizione tra storia e natura una critica delle logiche unitarie della ragione occidentale e, dunque, un aspetto del programma anti-teologico/politico di Strauss, il quale scongiura l'indebita congiunzione tra fede e ragione, tra Gerusalemme e Atene. Una contrapposizione che ha il senso di indicare la politica come lo spazio dell'azione virtuosa in vista del bene e il non luogo in cui si sperimenta una qualche funesta realizzazione della verità nella storia. In questa direzione è possibile interpretare anche la lettura non convenzionale offerta da Strauss della *Repubblica* di Platone. La lettura ironica, sottolineando l'impossibilità della *kallipolis*, vuole segnalare come non solo di un anacronismo si tratti, ma anche di errore teorico, l'intento di voler leggere in Platone quella coincidenza fra filosofia e politica che è il frutto del cristianesimo e della sua secolarizzazione moderna. Sul rapporto specificatamente moderno tra storia e teoria e sul tentativo straussiano di una sua confutazione, si veda: Karsenti (2011). L'autore mette in luce come, nella modernità, la teoria politica sia legata in maniera essenziale alla storia e alla necessità di giustificare filosoficamente le società esistenti. Karsenti si sofferma, inoltre, sulla critica straussiana a Rousseau, rilevando come, per Strauss, si ponga il problema della società democratica illuminata dalla filosofia, il cui esito è in realtà la produzione di una zona d'ombra che conduce all'oblio dei fondamenti di cui ha bisogno la società per funzionare. Nella sconfessione straussiana della storia, a favore di un'idea regolativa di natura, è dunque possibile leggere la critica all'utopismo e all'idealismo dei moderni, condotta sotto il segno della disgiunzione tra attività filosofica e politica. Questa disgiunzione è, inoltre, per Strauss, il luogo in cui si collocano le sue ultime riflessioni sul problema teologico-politico. Come ricorda Altini (2000: 80): "la libertà e la radicalità del pensiero filosofico rappresentano un potenziale pericolo per la stabilità della società politica, necessariamente fondata su miti e valori 'arbitrari'". Ecco, allora, che storia e natura devono rimanere separate, così come devono esserlo la filosofia e la politica, la ragione e la fede; pena la perdita della filosofia e la mancanza di orientamento della politica.

Seppure Strauss ha dovuto percorrere una strada lunga, e per certi versi tortuosa, dagli anni trenta agli anni sessanta, non di meno, l'intuizione iniziale si rivela ancora valida, tanto che l'immagine della caverna può essere utilizzata come la prima bozza di un ampio programma di ricerca. Risulta sempre più chiaro, infatti, che il problema della modernità ha a che vedere con la sostituzione dell'idea di storia all'idea di natura; con una concezione della filosofia intesa come giustificazione dell'esistente che contraddice il senso autentico—dove autentico corrisponde, per Strauss, ad antico— della filosofia intesa come ricerca di un'idealità che trascende, secondo un movimento ascensionale e dialettico, l'orizzonte del senso comune. Così nel saggio: *Political Philosophy and History* (1949), Strauss cerca di scardinare il rapporto moderno tra filosofia e storia. Secondo il filosofo, la filosofia politica non deve essere considerata una disciplina storica, ma un'indagine sulla natura delle cose politiche capace di porre la domanda sull'ordine migliore. Lo storicismo, rimuovendo la distinzione tra questioni storiche e questioni filosofiche, mette in dubbio la sua stessa possibilità.¹²⁹ Deve essere pertanto mantenuta la distinzione tra storia e natura, poiché quando la storia si vuole una guida pratica per la vita politica, la domanda sulla natura delle cose politiche, sulla giustizia, sul miglior governo, sulla natura dell'uomo, che è propria della filosofia politica, viene sostituita dalla domanda sullo Stato moderno, sul governo moderno, sulla *nostra* società, la *nostra* cultura, etc., ovvero dagli oggetti tipici delle scienze sociali, con il conseguente abbandono delle questioni

¹²⁹ Sulle difficoltà inerenti la categoria straussiana di storicismo, si veda: Cubeddu (1983: 124). L'autore registra, nell'uso fattone da Strauss, un'ulteriore ampliamento del significato già impreciso del termine che verrebbe a coincidere con quasi tutta la filosofia occidentale dagli inizi dell'Ottocento in poi. In effetti, sotto la definizione straussiana cadono autori e correnti di pensiero anche molto diverse tra loro e che solo in un'eccezione molto particolare o generale del termine possono essere definiti storicisti. In breve, si può dire, con Cubeddu, che le principali idee che ricadono sotto questo termine sono: l'idea della relatività della conoscenza, l'idea della storicità quale canone interpretativo del mondo, l'idea di progresso, l'idea che i fatti debbano essere disgiunti dai valori, la sopravvalutazione della scienza e via di seguito.

universali che informano la continuità della condizione umana.¹³⁰ Non è infatti più possibile credere nella validità di criteri e principi universali laddove esiste coscienza meramente storica. La messa in discussione dello storicismo equivale, allora, a un'analisi critica della filosofia moderna in quanto tale; al tentativo di fuoriuscire dalla seconda caverna per riconquistare le difficoltà naturali del filosofare, mentre la coscienza storica inchioda il pensiero nel campo dell'opinione, rendendo impossibile il passaggio alla luce della verità.

È in questo modo, secondo Strauss —e questo il senso di parte della sua impresa— che la storia della filosofia dimostra la necessità della filosofia o, detto altrimenti, che la storia della filosofia deve essere condotta *filosoficamente* e non in quanto mera impresa storiografica¹³¹. La considerazione storicistica implicita nella storiografia moderna non tiene infatti in considerazione un dato essenziale che può essere scoperto solamente attraverso l'indagine filosofica: ovvero, che i pensatori del passato scrivessero in maniera esoterica. Solamente lo sguardo filosofico è in grado di cogliere come gli antichi, i medievali e ancora alcuni dei moderni combinassero, nella loro prosa, l'insegnamento autentico alle opinioni comuni del loro tempo, rivelando in tal modo l'aspetto "civile" o politico di ogni impresa filosofica. La negligenza di tale questione impedirebbe di riconoscere come i maestri del passato intendessero rispondere alla domanda sull'ordine migliore una volta e per sempre; solamente nella modernità, infatti, si inizia a credere che sia impossibile dare una risposta definitiva alle domande

¹³⁰ Sotto questo aspetto è possibile rilevare come sia riduttiva la critica che Strauss rivolge alle scienze sociali. La scienza sociale può, infatti, essere compresa non tanto come la riproduzione, sul piano del sapere, della concezione moderna della società, ma come luogo di un conflitto teorico sul senso del sociale in relazione all'agire politico. In questo senso, le scienze sociali correttamente intese, e la sociologia in primo luogo, rappresentano la condizione intellettuale per concepire diversamente la politica moderna e, in fondo, per render pensabile la persistenza stessa della politica nella modernità. Per questa tesi sulla natura filosofica e politica delle scienze sociali, si veda Karsenti (2013).

¹³¹ Sulle implicazioni filosofiche e non storiche della "storiografia" straussiana, si veda: Bloom (1978).

fondamentali e, di conseguenza, all'impossibilità stessa di porre quelle domande. Al contrario, la possibilità di una conoscenza oggettiva si fonda sulla capacità della filosofia di cogliere il senso autentico di una riflessione sorta in un contesto storico diverso. Strauss afferma, in tal modo, il valore perenne della conoscenza e fa della sociologia della filosofia un altro aspetto, insieme alla critica allo storicismo, della ricerca di un'interpretazione oggettiva del pensiero (cfr. Cabeddu, 1983: 31). La superiorità del modello della filosofia politica classica deriva dalla credenza in un ordine naturale umano e in una gerarchia di valori eterni che possono essere declinati nella soluzione di problemi politici pratici in frangenti concreti:

Philosophy in the strict and classical sense is quest for the eternal order or for the eternal cause or causes of all things. It presupposes then that there is an eternal and unchangeable order within which History takes place and which is not in any way affected by History. It presupposes in order words that any "realm of freedom" is no more than a dependent province within "the realm of necessity" (Strauss, 2013: 212-213).

Al contrario, il modello moderno si basa sul tentativo di realizzare storicamente il miglior regime studiando la storia e l'uomo coi metodi della scienza naturale, dove è la storia stessa a essere produttrice di valori, e in tal modo conduce all'instaurazione della *tirannide universale*, nella quale la filosofia è strumento del potere politico, o *al nichilismo* in cui tutto è relativo e fondato sulla volontà.¹³² Così, la domanda filosofico-politica per eccellenza, quella sul miglior ordine politico, viene sostituita dalla domanda sull'ordine futuro, l'ordine che si realizzerà nella storia. I fautori del senso e della coscienza storica rifiutano, infatti, l'idea normativa di natura e la sua superiore dignità,

¹³² Sulla certezza oggettiva o intersoggettiva della conoscenza e sulla tirannide universale determinata dalla coincidenza tra storia e conoscenza, si veda la risposta di Strauss a Kojève in: Strauss (1959: 95-133).

reputando naturali l'uomo e le sue realizzazioni in quanto storicamente determinate. Essi credono perciò nel dualismo tra regno della natura e regno della libertà o della storia, ritenendo quest'ultima superiore alla prima in quanto frutto della creatività umana (cfr. Cubeddu, 1983: 64).

Per Strauss, però, non è possibile smettere di domandarsi se l'ordine che verrà sia effettivamente, buono, giusto o desiderabile. Come aveva già chiarito nella sua nota a Schmitt, prefigurando così la svolta verso la filosofia politica classica, vi è, al di là della considerazione storica, un nucleo etico-politico resistente e irriducibile che informa la continuità teoretica dell'impresa filosofica. Parafrasando l'*Eutifrone*, Strauss infatti affermava: "we are always quarreling with each other and with ourselves only over the just and the good" (Strauss, 1995d: 114). Il riferimento è al passaggio seguente, espresso per bocca di Socrate:

Ma su quali argomenti allora, trovandoci in disaccordo e non potendo giungere ad una decisione, saremmo nemici e ci adireremmo l'uno contro l'altro? Forse non hai una risposta pronta; ma guarda se non siano quelli che ti dico io: il giusto e l'ingiusto, il bello e il brutto, il buono e il cattivo. Non sono forse questi gli argomenti per i quali, quando siamo in disaccordo e non siamo in grado di giungere ad un giudizio soddisfacente, diventiamo, in quell'occasione, tra noi nemici, ed io e tu e tutti gli altri uomini? (*Eutifrone*, 7b-d).

Strauss omette, significativamente, nella sua parafrasi il riferimento al bello e al brutto; quasi a voler sottolineare il suo costante disaccordo con la filosofia heideggeriana, sottolineando come non sia possibile pensare a un'ontologia scissa dalle sue implicazione politiche. Le questioni fondamentali rimangono così di carattere etico e politico, poiché, seppure il filosofo è capace di trascendere questa dimensione, egli non può mai separarsene perché esse sono, socraticamente, il punto di partenza e l'orizzonte della sua indagine. Non è dunque possibile pensare, come ha fatto la modernità, prosegue Strauss in un

affondo contro la neutralizzazione moderna, di liberarsi dalla domanda su ciò che è giusto, dunque sul fine, per concentrarsi solamente sulla domanda sui mezzi; la riduzione della politica a tecnica del dominio e della riflessione politica a mera apologia dell'esistente manca l'obiettivo principale dell'attività filosofica e conduce, da una parte al relativismo di tutti i fini, dall'altra all'impossibilità di esprimersi razionalmente su ciò che essenziale per l'uomo in tutti i luoghi e in tutti i tempi. Se l'intento originario del progetto moderno, almeno nella sua formulazione hobbesiana, era il raggiungimento della pace a partire dalle macerie delle moderne guerre di religione, l'abbandono della domanda sulla giustizia ha fatto ripiombare la modernità dispiegata nel caos, nella violenza e nella tirannia. Quella moderna è, dunque, una strada non percorribile né dal punto di vista teorico né dal punto di vista politico. Strauss oppone dunque al modello moderno il modello antico:

The classics thought that, owing to the weakness or dependence of human nature, universal happiness is impossible, and therefore they did not dream of a fulfilment of History and hence not of a meaning of History. They saw with their mind's eye a society within which that happiness of which human nature is capable would be possible in the highest degree: that society is the best regime. But because they saw how limited man's power is, they held that the actualization of the best regime depends on chance. Modern man, dissatisfied with utopias and scorning them, has tried to find a guarantee for the actualization of the best social order. In order to succeed, or rather in order to be able to believe that he could succeed, he had to lower the goal of man. One form in which this was done was to replace happiness by the satisfaction deriving from universal recognition. The classical solution is utopian in the sense that its actualization is impossible. The classical solution supplies a stable standard by which to judge of any actual order. The modern solution eventually destroys the very idea of a standard that is independent of actual situations (Strauss, 1959: 131-132).

Gli antichi sapevano che la possibilità di realizzare il miglior regime dipendeva sostanzialmente dalla sorte e che pertanto esso non poteva

incarnarsi in un meccanismo statale e istituzionale; erano inoltre coscienti del fatto che la costitutiva debolezza umana rendeva la sua attuazione impossibile: il miglior regime era perciò un'utopia, nel senso di un ideale regolativo verso il quale l'imperfezione della materia doveva tendere e che serviva da metro di giudizio dei regimi realmente esistenti. Essi non cercavano pertanto nella storia la realizzazione dei loro fini. I moderni, al contrario, nel tentativo di realizzare il miglior regime hanno reindirizzato il fine dell'esistenza umana, dimenticando la tensione verso la virtù, la felicità e l'eccellenza, per produrre una società nella quale fosse sufficiente il riconoscimento universale, una universale mediocrità, fatta di mera esistenza. Di conseguenza, anziché aprire all'orizzonte luminoso della pace, dell'uguaglianza e della conoscenza per tutti, il progetto moderno non ha fatto altro che infittire le tenebre che avvolgono la condizione umana; tanto che Strauss arriva a chiedersi, nel saggio su Machiavelli, se l'Illuminismo non meriti piuttosto il nome di Oscuramento (cfr. Strauss, 1958: 173). Tuttavia, non si tratta di un processo irreversibile: la modernità non è intesa come un destino tragico, ma come una decadenza cui è possibile ovviare, recuperando la formulazione classica della filosofia politica, ovvero, la consapevolezza, dell'impossibilità di una congiunzione tra filosofia e politica e dell'esistenza di un dislivello fondamentale tra gli obbiettivi della prima e quelli della seconda. Ciò vuol dire non solo essere coscienti dell'impossibilità o del carattere utopico del miglior regime, ma anche della specificità dell'attività filosofica che, se abbassata al livello di mera tecnologia dell'esistente o ad ancella della politica perde se stessa: "the coming of the universal and homogeneous state will be the end of philosophy on earth" (Strauss, 1959: 133), presagisce Strauss.

Dal punto di vista teorico, il punto fondamentale rimane quello della disarticolazione del rapporto tra filosofia e storia a favore del rapporto tra filosofia e natura; dove quest'ultima è da intendersi come un ordine eterno e

immutabile dal quale è possibile derivare l'idealità che consente di giudicare la prassi politica. Addentrarsi nei termini di questo rapporto vuol dire comprendere propriamente che cos'è la filosofia e quale l'attività e il posto occupato dal filosofo tanto in rapporto alla società quanto in rapporto alla politica.

In prima battuta, come abbiamo visto, il compito del filosofo resta identico a quello che era nell'antichità: emanciparsi, socraticamente, dai pregiudizi della propria epoca.¹³³ La critica dello storicismo che informa la mentalità moderna si configura pertanto come il punto di partenza necessario della ricerca della verità nella misura in cui tale ricerca è possibile nel tempo presente (cfr. Meier, 1995: 84). L'ascesa dall'opinione alla conoscenza, la lotta per liberarsi dalla caverna dell'esistenza storica — lotta che coincide con il significato originario della filosofia — deve iniziare con la messa in dubbio delle opinioni più radicate nella società:

Political philosophy is the attempt to replace our opinions about political fundamentals by knowledge about them. Its first task consists therefore in making fully explicit our political ideas, so that they can be subjected to critical analysis (Strauss, 1959: 73).

In questo senso c'è fusione tra filosofia e storia della filosofia o storia delle idee. Gli antichi non sentivano la necessità di fare storia della filosofia poiché le loro idee erano determinate da una riflessione diretta sulla vita

¹³³ Sulla filosofia politica come invenzione e pratica socratica e sul rapporto con l'idea di natura, si veda, in particolare: Strauss (1965b: 120-164). Sul "problema di Socrate", si veda: Strauss (1989: 103-183), dove il filosofo ricostruisce l'enigma rappresentato dalla vita e dall'insegnamento di Socrate, a partire dalle testimonianze di Platone, Aristofane e Senofonte. Come fa notare Meier (1995: 86), il problema di Socrate è presente in ognuno dei quattordici libri che Strauss ha scritto dopo il 1932, ovvero, dopo l'anno che determina quel *change of orientation* che ridirige le riflessioni del filosofo verso il pensiero politico classico. La figura di Socrate è al centro di almeno tre saggi Straussiani; si vedano: Strauss (1966); (1970); (1972).

politica, mentre le nostre idee politiche, a differenza di quelle del passato, hanno bisogno di elucidazione storica. Si tratta, infatti, di idee che sorgono come modificazioni di quelle impressioni; detto altrimenti, i nostri concetti sono il risultato della rielaborazione della tradizione:

To-day, we do not have a direct access to what philosophy originally meant. Our concept of philosophy is derived from *modern* philosophy, i.e. a *derivative* form of philosophy. Modern philosophy did not start from a reactivation of the original motivation of philosophy, but it took over the idea of philosophy as *inheritance*. What is being done by a better type of historians of philosophy to-day, is nothing other than the attempt to make good for a sin of omission perpetrated by the founders of modern philosophy. This historians try to transform a mere inheritance into a living force. Hitherto, this historical work has had little effect on the general notion of philosophy that is still derived from modern philosophy. Accordingly, it is frequently assumed, e.g., that philosophy is essentially a *system*; it is forgotten that if this were so, philosophy as love of wisdom, or *quest* for wisdom, or quest for the truth, were superfluous. Philosophy was originally not systematic in *any* sense. The idea of system presupposes, as Hegel as seen, that the philosophizing individual finds "the abstract form", i.e. a context of *concepts*, "ready made". But philosophy in its original form consists in *ascending* to the abstract form, or to conceptual clarity, or in *acquiring* concepts (Strauss, 2006c: 143-144).

Ritornare alla filosofia vuol dire, per Strauss, recuperare il suo significato originario, così come esso si esprime nei dialoghi platonici e nella ricerca socratica della verità. Si tratta di un lavoro di negazione, di critica, di rettificazione dell'opinione. La forma astratta, il concetto, l'universale è il punto di arrivo e non di partenza della ricerca filosofica che si sostanzia nell'ascesa, nel trascendimento del senso comune, dunque, dell'orizzonte della città, in direzione della verità. Tuttavia, la verità cui la filosofia aspira è una verità che non può mai essere posseduta per intero e che, di conseguenza, non può essere ridotta a sistema. Una verità che, allora, questo il senso del riferimento a Hegel,

non può trovarsi né realizzarsi nella Storia.¹³⁴ I tempi moderni si caratterizzano per l'elaborazione di sistemi filosofici totalizzanti, per il tentativo di trasformare la filosofia in sapere. Speculare rispetto allo storicismo come esito del pensiero moderno è il recupero della storia della filosofia in direzione del superamento della tradizione. Fare storia della filosofia secondo presupposti non storicistici diventa così l'attività attraverso la quale si espleta il compito di ricostituire il tessuto danneggiato della filosofia; è il modo in cui Strauss indica la sua via fuori dalla seconda caverna e la possibilità di un nuovo accesso alla dimensione dell'eternità, ovvero, alla consapevolezza dell'essenza trans-storica dei problemi filosofici fondamentali.

I concetti fondamentali della tradizione filosofica non possono essere compresi pienamente, infatti, fino a quando non si sarà compresa la filosofia anteriore in reazione alla quale essi si costituirono. Questo aspetto è ciò che determina il carattere specifico della dipendenza della filosofia moderna da quella antica e la necessità di un'indagine in grado di scavare fino alle fondamenta della nostra tradizione per mettere in luce quanto sepolto dall'ideologia del progresso; è in questo senso che la ricerca filosofica coincide con la storia della filosofia, che a sua volta ingloba l'ermeneutica della reticenza. Lo storicismo crede nelle possibilità infinite del futuro, ma le possibilità del futuro non sono infinite, poiché i loro limiti sono conoscibili in quanto radicati nella natura umana: "the possibilities of the future are not unlimited as long as the differences between men and angels and between men and brutes have not been abolished, or as long as there are political things" (Strauss, 1959: 71). La natura si trova così a fronteggiare la storia e a ristabilire l'esigenza di una pratica filosofica capace di elevarsi dall'opinione alla scienza, orientandosi secondo un criterio di giustizia. Questo l'orizzonte attraverso il quale Strauss

¹³⁴ Sulla questione della direzionalità della storia e sulla controversia attorno a un possibile messianismo straussiano, si veda: Altini (2000: 82-84), il quale nega questa possibilità.

intende superare il relativismo politico e l'*impasse* teorica costituita dalla razionalità strumentale moderna.

Per accedere a questo livello di comprensione e giustificazione dell'attività filosofica, Strauss ha dovuto affrontare uno a uno quelli che ha ritenuto essere gli ostacoli principali a un ripristino della pratica filosofica antica, che si manifesta ora come pratica filosofica socratica, a partire dalla sfida posta dalla Rivelazione, per giungere fino alle derive del nichilismo novecentesco. Tuttavia, una volta compiuto questo percorso, è stato capace di accedere a una comprensione della filosofia che eccede completamente la sua concezione moderna. In questo processo, anche la scoperta della scrittura esoterica è da intendersi come una maniera di formulare in termini essenzialmente altri il rapporto tra razionalità e società, rovesciando la concezione corrente, di matrice illuministica, dei rapporti tra filosofia e politica. Risulta così possibile comprendere come l'ultima fase della riflessione straussiana, una volta percorsa la strada che conduce fuori dalla storia, possa finalmente dedicarsi all'analisi delle difficoltà naturali del filosofare e trovi nell'allegoria platonica un nuovo impulso teorico ed ermeneutico. Nei suoi ultimi scritti, Strauss si dedica, infatti, a un'interpretazione del pensiero politico classico che utilizza la griglia esegetica della scrittura esoterica, facendo del rapporto tra filosofia, teologia e politica uno degli elementi centrali del suo discorso. Già in *On Tyranny* (1948), ma soprattutto in *The City and Man* (1964), *Socrates and Aristophanes* (1966), *Xenophon's Socratic Discourse* (1970), *Xenophon's Socrates* (1972) e *The Argument and the Action of Plato's «Laws»* (1975, postumo), Strauss mette al centro dell'attenzione la relazione dialettica tra vita politica e vita filosofica, simbolicamente rappresentata dal destino di Socrate (cfr. Altini, 2009: 123). La centralità attribuita all'opera di Platone va, dunque, compresa alla luce della riscoperta della pratica filosofica socratica e interrogata tenendo a

mente ciò che Platone ci dice a proposito del rapporto tra filosofia e società. Per poter comprendere il significato che riveste l'interpretazione del pensiero di Platone, essenzialmente coincidente con la volontà di stabilire una filosofia politica platonica che sia immagine speculare rispetto al compito assegnato alla filosofia politica nelle società contemporanee,¹³⁵ è bene visualizzare sinteticamente quegli elementi che configurano l'impresa straussiana, come si diceva all'inizio, nei termini di un ritorno alla filosofia.

2. FILOSOFIA E NATURA

La riflessione finale di Strauss si condensa attorno a due assi tematici che svolgono la funzione di coordinare l'articolazione del rapporto tra filosofia, politica e teologia, ovvero di stabilire il senso del problema teologico-politico, che è bene tenere a mente nel momento in cui si procede all'analisi dei commentari platonici. Come si è visto, l'esito del percorso straussiano si formalizza in un ritorno alla filosofia che coincide con il ritorno all'origine, ovvero, con il recupero della struttura epistemica della filosofia politica classica.

¹³⁵ Va infatti sempre tenuto a mente, come fa Altini (2010: 13), che il discorso di Strauss non ha carattere antiquario, né meramente erudito: "all'interno di un percorso solo apparentemente confinato all'interno degli studi storico-filologici, si nasconde infatti la discussione di questioni centrali per l'analisi del mondo moderno. Una volta compreso che, per esempio, il sofista è l'intellettuale contemporaneo, versato nella costruzione del consenso sociale, e che la *polis* è lo Stato, diventa chiaro qual è l'interpretazione straussiana della società contemporanea, notevolmente determinata dal conformismo, dalla cultura di massa e dall'"economia dell'abbondanza": politici, scienziati, intellettuali e imprenditori —tutti *cittadini* nel senso classico del termine— hanno costituito un'alleanza organica in grado di rendere più efficienti le grandi "organizzazioni" che determinano lo *status quo* in cui prospera la società del benessere. Di fronte alla tetra prospettiva di un filisteismo universale, l'opposizione a una tale società è rappresentata solo da alcune marginali categorie, divise e opposte reciprocamente: un'opposizione politica non istituzionale (conservatori e reazionari da un lato, radicali e anarchici dall'altro) e un'opposizione "impolitica" costituita dai filosofi. I filosofi cui pensa Strauss non sono però i positivisti sociali à la Weber o gli storicisti radicali à la Heidegger, bensì i filosofi in grado di recuperare la lezione degli antichi che hanno elaborato la concezione classica del diritto naturale".

Questo ritorno ha come sua preconditione logica, da una parte la riattivazione della *querelles des anciens et de modernes*, intesa come disamina del rapporto tra filosofia antica e moderna, secondo quelle condizioni di dipendenza messe in luce nel paragrafo precedente; dall'altra, il proseguimento della linea d'indagine attorno al rapporto tra filosofia e teologia, tra ragione e Rivelazione, così come essa è definita dalla formula della tensione tra *Gerusalemme e Atene*. Queste due componenti, come si vedrà, si intersecano su più livelli, ma una loro trattazione separata consente di cogliere il senso complessivo dell'impresa straussiana, il quale si definisce nella messa in luce del rapporto di reciproca dipendenza tra filosofia, politica e teologia.

Nel considerare le relazioni che si instaurano tra gli elementi del problema teologico-politico, è bene ricordare come la filosofia occupi il vertice di un triangolo isoscele i cui lati congruenti determinano il rapporto gerarchicamente orientato da un lato con la politica, dall'altro con la teologia, mentre alla base si trova la convergenza teologico-politica evidente nell'elaborazione straussiana della filosofia politica platonica. La filosofia, dunque, si occupa della politica e della teologia proprio perché si distingue in maniera specifica da entrambe e perché si colloca al di sopra di esse.¹³⁶ D'altro canto, come si vedrà, la filosofia è sempre filosofia politica, mentre nell'elaborazione ateistica dell'ultimo Strauss, la teologia appare come una parte del problema politico. Va, quindi, tenuta a mente una triangolazione che non di meno rende impossibile la riduzione dell'una all'altra delle componenti e che definisce la maniera in cui Strauss contrasta il progetto teologico-politico della modernità e, più in generale, della storia dell'Occidente (cfr. Galli, 1998).

Il primo lavoro che Strauss dedica esplicitamente a Platone, la lunga recensione del 1946, intitolata *On a New Interpretation of Plato's Political*

¹³⁶ Così Meier (1995: 87): "Politics and religion deserve special attention of political philosophy not although but, rather, *because* politics is not everything and *because* not everything is faith".

Philosophy, apre sulla necessità di un riesame della *querelles des anciens et de modernes* (cfr. Strauss, 1946: 326). Inoltre, invita allo studio della filosofia classica a partire da un' incessante riflessione sui principi moderni, al fine di una sua adeguata comprensione: "One may seriously doubt whether there is a single study which fully meets this indispensable requirement" (Strauss, 1946: 328). L'impresa che Strauss si propone è pertanto quella di una rinnovata analisi del pensiero platonico che sappia tenere insieme la necessità di superare le categorie limitanti della storiografia e del pensiero moderno e un esame attento, ispirato a una metodologia inedita, dei testi antichi. Lo scopo è quello di far rivivere gli scritti platonici nella loro dimensione originale e, così facendo, di riscoprire le potenzialità della pratica filosofica nella sua essenza. L'intento di Strauss è infatti quello di riscoprire la concezione platonica della filosofia. Il suo è un tentativo letterale di recuperare il significato di una pratica da intendersi nel senso che ad essa attribuiva colui che l'ha concettualizzata per la prima volta, donandogli un compito, un oggetto e uno statuto epistemologico:¹³⁷ per Platone essa corrispondeva alla ricerca della verità, senza limitazioni, andando contro l'opinione comune e senza timori riverenziali per alcuna autorità (cfr. Giorgini, 2011: 130).

Come si è visto, per accedere alla comprensione del significato autentico della filosofia, attraverso i dialoghi platonici, è necessario per Strauss portare avanti preliminarmente una confutazione esaustiva dei presupposti teorici del pensiero moderno. Riaprire la *querelles* e stabilire la superiorità degli antichi sui moderni, vuol dire allora, in questo contesto, mettere in discussione la stessa autorappresentazione della modernità come necessità e come destino. Come si è cercato di mettere in luce, la critica straussiana alla modernità filosofica e ai suoi esiti contemporanei si concentra attorno ad alcuni elementi che saranno

¹³⁷ Sulla concettualizzazione platonica della filosofia, si veda: Vegetti (2003).

speculari rispetto alle caratteristiche ricercate nella filosofia politica classica. In particolare, Strauss segnala la perdita di un rapporto immediato con la vita politica, determinato dal lavoro della tradizione su se stessa,¹³⁸ e l'incapacità della razionalità strumentale o formale moderna di emettere quei giudizi di valore che si rivelano essenziali tanto all'attività filosofica quanto alla vita politica. Si tratta, dunque, in questo caso, non solo di un problema epistemologico, ma di un problema essenzialmente filosofico-politico.¹³⁹

Nel saggio pubblicato nel 1975, *The Three Waves of Modernity*, la modernità si configura, nell'analisi straussiana, come un progetto—che si sostanzia nelle opere di alcuni autori “classici”— di esplicito rifiuto del modello classico. Tale rifiuto coincide con il progressivo abbassamento degli standard dell'azione umana, conseguente alla squalificazione della virtù come fine dell'esistenza e a un uso strumentale della conoscenza al servizio del potere, nell'errata convinzione che l'uomo possa conquistare la natura e porre così rimedio ai mali inerenti la sua condizione. Le tre ondate della modernità, il cui culmine è il nichilismo novecentesco, arrivano in tal modo a sovvertire del tutto i presupposti del pensiero classico e a inibire lo stesso esercizio della filosofia che viene ridotta a propaganda o a ideologia, indicando in tal modo il suo essere al servizio del potere nel senso sia di un suo ampliamento sia di una sua giustificazione.¹⁴⁰ In questa operazione si dà un'inversione del rapporto

¹³⁸ Sulla comprensione prescientifica del mondo come punto di partenza della filosofia politica classica rispetto alla filosofia moderna, si veda: Strauss (1959: 75-76).

¹³⁹ Su questi temi, si veda, in particolare, il serrato confronto di Strauss con il pensiero di Weber: Strauss (1965b: 35-80).

¹⁴⁰ Per Strauss, la prima ondata della modernità corrisponde alle opere di Machiavelli, Hobbes, Cartesio, Spinoza, Locke e Montesquieu. Questi autori rompono con la tradizione classica perché non credono nella naturale politicità dell'uomo e rifiutano come utopica la ricerca del miglior regime fondata su un ideale dover-essere: la filosofia politica classica non è realistica ed è pertanto inutile. L'idea classica che l'instaurazione del regime migliore dipenda da circostanze fortuite, ovvero, come nella *Repubblica* platonica, dall'improbabile congiunzione di sapere e potere politico, lascia, secondi i moderni, troppo spazio al caso. Per questa ragione, Machiavelli e Hobbes riducono il problema politico a un problema tecnico, quello di individuare istituzioni

tradizionale tra teoria e prassi: il pensiero platonico muove infatti dalla superiorità della teoria rispetto alla prassi, dalla quale deriva l'ipotesi della necessità di una congiunzione tra filosofia e potere, nella figura del filosofo-re. Strauss evade questa sovrapposizione, almeno nel senso in cui essa è stabilita nella *Repubblica* e nel *Politico*, ma mantiene la struttura gerarchica implicita nella filosofia platonica.¹⁴¹ Il processo di inversione è evidente, ad esempio, nel pensiero di Machiavelli, l'iniziatore della modernità politica.¹⁴² Il rigetto machiavelliano della filosofia politica classica e il suo "assalto alla natura" è esplicito nel tentativo di "conquistare la fortuna". La decisione di iniziare la riflessione politica a partire dalle reali condizioni in cui gli uomini vivono e di abbassare, in tal modo, i fini tanto dell'attività filosofica quanto dell'attività politica, implica il rifiuto della tradizione filosofica e teologica precedente, secondo la quale:

there is a specific perfection which belongs to each specific nature; there is especially perfection of a man which is determined by the nature of man as rational and social animal. Nature supplies the standard, a standard wholly independent of man's will; this implies that nature is good. Man has a definite place within the whole, a very exalted place; one can say that man is the measure of all things or that man is the microcosm, but he occupies that place by nature; man has his place in an order which he did not originate. "Man is the measure of all things" is the very opposite of "man is the master of all

e governanti efficaci, e concepiscono la natura come un nemico, un caos che deve essere ricondotto all'ordine e quindi sopravanzato dalla civilizzazione, vista come mero artificio. La seconda ondata ha inizio con il pensiero di Rousseau e prosegue fino alla filosofia idealistica tedesca e a Hegel. Questi pensatori, rivalutando la dimensione della storia, affidano all'astuzia della ragione e non all'azione dell'uomo il compito di realizzare il miglior regime. L'ultima ondata è quella novecentesca che fa capo ai nomi di Nietzsche, Weber e Heidegger, nella quale la critica alla morale è concepita come creazione storica, dove si stabilisce la distinzione tra giudizi di fatto e di valore e dove si inverte l'accettazione supina dell'esistente. Si veda: Strauss (1975b).

¹⁴¹ Sulla congiunzione tra filosofia e potere politico, dunque sull'evoluzione della figura del principe-filosofo nel pensiero politico di Platone, si veda: Lisi (2016).

¹⁴² Per un'accurata interpretazione complessiva dell'analisi straussiana del pensiero di Machiavelli quale iniziatore della modernità politica, si veda: Giorgini (2011).

things". Man has a place within the whole: man's power is limited; man cannot overcome the limitations of his nature. Our nature is enslaved in many ways (Aristotle) or we are the playthings of the gods (Plato). This limitation shows itself in particular in the ineluctable power of chance. The good life is the life according to nature, which means to stay within certain limits; virtue is essentially moderation (Strauss 1975b: 85-86).

Il rifiuto dei limiti inerenti la condizione umana e l'abbandono di un'idea regolativa di natura è ciò che caratterizza la condizione dell'uomo moderno. Il senso del ritorno al pensiero politico classico è allora da ricercare nel ripristino di una pratica filosofica che, consapevole dell'esistenza di una natura (umana) eterna e immutabile, sappia giudicare correttamente anche i limiti e la natura delle cose politiche:

For oblivion of eternity, or, in other words estrangement from man's deepest desire and therewith from primary issues, is the price which modern man had to pay, from the very beginning, for attempting to be absolutely sovereign, to become the master and owner of nature, to conquer chance (Strauss, 1959: 55).

Appare sempre più chiaro, allora, come una volta passato in disamina il rapporto tra filosofia e storia, sia verso il rapporto tra filosofia e natura che bisogna volgersi per comprendere il senso del ritorno Straussiano all'origine.

Il problema della natura, il recupero di un'idea limitativa e regolativa delle cose umane, appare infatti essere al centro della riflessione Straussiana, specie, come si vedrà, nei commenti ai dialoghi. Da questo punto di vista, è possibile notare come sia presente un dislivello tra antichità e modernità che Strauss cerca di colmare e che permette di chiarire meglio le implicazioni della riaffermazione costante, che pervade la sua opera, del rapporto problematico tra filosofia e politica. La difficoltà dell'operazione Straussiana risiede nel suo tentativo di recuperare un ordine che non sia il risultato, come nella modernità,

ma il presupposto della teoria, come nel caso del pensiero antico. Il problema del potere sorge nel momento in cui esso stesso deve farsi produttore di ordine e legittimarsi a partire dalla sua contingenza; è dunque problema essenzialmente moderno. Al contrario, il problema platonico si configura nei termini non del potere, ma del governo: l'ordine esiste, esso è implicito nella teologia e nella cosmologia naturale, e il problema del filosofo è quello della sua conoscenza e della sua applicazione.¹⁴³ Strauss tenta di ripristinare l'idea di natura e la sua funzione regolativa, produttrice di ordine, ma è proprio il rapporto essenziale tra filosofia e natura che, determinando la radicalità dell'indagine filosofica, relega la politica a una dimensione di irriducibile alterità, implicando la natura *ironica* dell'impresa platonica, almeno così come essa si presenta nella *Repubblica*. Per comprendere meglio questo punto essenziale dell'elaborazione straussiana, che configura il rapporto tra conoscenza e potere nei termini di un problema teologico-politico, è bene volgersi verso le riflessioni attorno all'idea di natura e osservare da vicino quali sono le implicazioni della concezione straussiana della filosofia.

Nell'opera pubblicata nel 1953, *Natural Right and History*, Strauss raccoglie una serie di saggi che esemplificano, nella loro successione, il percorso teorico che si è cercato di tratteggiare finora. Strauss afferma l'esigenza di ripristinare, contro il relativismo politico moderno, la concezione classica del diritto naturale. Così facendo, indica nello storicismo il principale ostacolo a una riaffermazione della possibilità stessa della filosofia.¹⁴⁴ Come si è visto, lo

¹⁴³ Sul problema del potere e la sua differenza specifica rispetto all'arte antica del governo, si veda: Duso (2007: 83-120). Sull'arte platonica del governo come rispecchiamento dell'armonia che impera nell'ordine cosmico, si veda: Lisi (2016: 6).

¹⁴⁴ Come sottolinea Cubeddu (1983: 61): "la funzione pratica della filosofia o scienza politica classica trova il proprio fondamento nella dottrina del diritto naturale: vale a dire, nell'insieme dei principi morali che la filosofia scopriva assieme alla natura quali più alte espressioni di essa. Il diritto naturale è perciò anch'esso parte di quella sapienza dei classici che la filosofia moderna ha rifiutato. Allontanandosi dal diritto naturale, punto di unione tra la divinità e la naturalità dell'uomo che si concretizza nelle buone leggi, la filosofia politica perde progressivamente di

storicismo, insistendo sul carattere provvisorio della conoscenza umana, crea quella “cave *beneath* the cave” che mette in dubbio la possibilità stessa della scienza o filosofia. Così, dopo aver messo in luce, nei primi due capitoli, la debolezza dell’argomento storicista, procede, nel terzo, ad affermare non solo la possibilità di un simile ritorno alla scienza, ma anche la propria concezione della filosofia. Questo ritorno alla filosofia si configura come un ritorno alle origini, dal momento che Strauss, per condurre a termine la sua impresa, risale fino alle fondamenta del pensiero occidentale, mettendo a tema, tra il capitolo tre e il capitolo quattro, la differenza specifica rappresentata dalla svolta socratica rispetto a ciò che lo precede. La nascita della filosofia si articola per Strauss negli scritti dei filosofi classici i quali forniscono la guida per orientarsi in quello che egli definisce il mondo naturale prescientifico o il mondo del senso comune, precisamente quel mondo occultato dalla tradizione del pensiero moderno (cfr. Strauss, 1965: 79-80). Se la possibilità della filosofia come scienza si basa sulla possibilità di rintracciare l’esistenza di un diritto naturale, così come lo concepivano gli autori classici, è altrettanto vero per Strauss che la stessa nascita della filosofia ha a che fare con la scoperta dell’idea di natura che è sottesa alla concezione del diritto naturale: “The discovery of nature is the work of philosophy” (Strauss, 1965: 81). Nella scoperta dell’idea di natura si trova la specificità della filosofia rispetto ad altre forme di conoscenza e, in particolare, rispetto alla Rivelazione biblica:

The Old Testament, whose basic premise may be said to be the implicit rejection of philosophy, does not know “nature”: the Hebrew term for “nature” is unknown to the Hebrew Bible (Strauss, 1965: 81).

vista il suo originario carattere di saggezza pratica per inoltrarsi, secolarizzando la rivelazione nella storia, in un progetto politico il cui fine è la realizzazione mondana del miglior regime inteso come qualcosa di conoscibile e di non raggiungibile mediante lo studio delle passioni”.

Dove manca l'idea di filosofia mancano anche le nozioni di natura e di diritto naturale. Ciò vuol dire che il diritto naturale non è ordine rivelato, ma ordine naturale che l'uomo *scopre* attraverso l'indagine filosofica. La scoperta della natura coincide così con la nascita della filosofia, in quanto distinta dalla sapienza rivelata, dai miti e dalla conoscenza riguardante gli dei. La filosofia coincide con la ricerca dei primi principi di tutte le cose e si distingue dal mito proprio in quanto rinviene l'idea di natura come distinta da ciò che natura non è. La filosofia emerge nel momento in cui è capace di distinguere all'interno della totalità di tutte le cose ciò che è per natura da ciò che è per convenzione.

La distinzione tra convenzione e natura è così fondamento della filosofia stessa in quanto passaggio dal buio della caverna alla luce del sole, cioè alla verità. Ed è proprio al tentativo della filosofia di indagare sull'eterno che si oppongono coloro che non riconoscono la realtà del diritto naturale e, affermando la storicità del pensiero, restano nel campo dell'opinione: non vogliono uscire dalla caverna (cfr. Strauss, 1965: 11-12).

La nascita del diritto naturale è dunque coeva alla nascita della filosofia o scienza politica, dato che entrambe sono tentativi di porsi a un livello di conoscenza delle cose umane superiore a quello dell'opinione. La vita prefilosofica è caratterizzata, infatti, dall'identificazione tra ciò che è giusto o buono e ciò che è ancestrale: "The identification of the good with the ancestral leads to the view that the right way was established by gods or sons of gods or pupils of gods: the right way must be a divine law" (Strauss, 1965: 84) e prosegue: "Originally, the questions concerning the things and the right way are answered before they are raised: they are answered by authority" (Strauss, 1965b: 84). La nascita della filosofia è dunque legata alla carica sovversiva che risiede nella scoperta dell'idea di natura, la quale spinge a mettere in questione l'autorità stabilita e la legge (divina) propria di ogni comunità.

Nel delineare l'origine del diritto naturale sembra allora che Strauss abbia in mente Platone e il suo tentativo di sostituire una concezione divina della legge naturale con una concezione filosofica (cfr. Cubeddu, 1983: 66). Non è un caso, infatti, che per illustrare questo concetto, Strauss citi, nella sua argomentazione, i dialoghi platonici e la vicenda di Socrate. In essi si trova, infatti, esemplificata la concezione della filosofia che sta cercando di proporre e che si identifica con una la sua versione della filosofia politica di Platone:

Plato has indicated by the conversational settings of his *Republic* and his *Laws* rather than by explicit statement show indispensable doubt of authority or freedom is for the discovery of natural right. In the *Republic* the discussion of natural right starts long after the aged Cephalus, the father, the head of the house, has left to take care of the sacred offerings to the gods: the absence of Cephalus, or of what he stands for, is indispensable for the quest for natural right. Or, if you wish, men like Cephalus do not need to know of natural right. Besides, the discussion makes the participants wholly oblivious of a torch race in honour of a goddess which they were supposed to watch —the quest for natural right replaces that torch race. The discussion recorded in the *Laws* takes place while the participants, treading in the footsteps of Minos, who, being the son and pupil of Zeus, had brought the Cretans their divine laws, are walking from Cretan city to the cave of Zeus. Whereas their conversation is recorded in its entirety, nothing is said of whether they arrived at their initial goal. The end of the *Laws* is devoted to the central theme of the *Republic*: natural right, or political philosophy and the culmination of political philosophy, replace the cave of Zeus. If we take Socrates as the representative of the quest for natural right, we may illustrate the relation of that quest to authority as follows: in a community governed by divine laws, it is strictly forbidden to subject these laws to genuine discussions, i.e., to critical examination, in the presence of young men (Strauss, 1965: 84-85).

L'interpretazione dei due principali dialoghi politici platonici mette in scena per Strauss la rappresentazione dell'essenza stessa della filosofia. La filosofia consiste nella ricerca della verità che, socraticamente, viene attuata mettendo in discussione l'autorità della legge, i miti fondanti della comunità, le

opinioni, i pregiudizi correnti nei quali vivono le persone comuni. La filosofia è, in tal modo, sempre potenzialmente sovversiva perché consiste nella ricerca di una conoscenza diversa da quella su cui si fondano le transazioni degli abitanti della caverna (cfr. Giorgini, 2011: 108). Ciò vuol dire che essa si presenta come un'alternativa all'ordine e alla legge tradizionale, alla teologia politica sulla quale si basa ogni comunità (in quanto distinta dalle altre) e che il suo compito principale è quello di istillare un'istanza di razionalità, di verità, laddove regna il pensiero e la credenza. Il progetto di riforma culturale e politica proprio del pensiero di Platone, viene letto così alla luce di un'istanza che lo trascende e che abbiamo già avuto di richiamare a proposito della riflessione straussiana sulla Legge: si tratta di trovare i termini di una conciliazione tra comandamento divino e ragione o, detto altrimenti, di pensare il problema politico come problema teologico-politico¹⁴⁵.

Contro l'approccio storicistico, che vede il pensiero come rispecchiamento della mentalità di un'epoca, Strauss è persuaso che la conoscenza abbia un'essenza trans-storica e trans-morale e che il rapporto tra pensiero e società abbia un carattere problematico. I due temi del diritto e della politica sono perciò intimamente connessi: sia la filosofia politica sia il diritto naturale nascono dal rifiuto dell'autorità. Ciò vuol dire avanzare parallelamente il problema del rapporto tra filosofia e Rivelazione: "if man knows by divine revelation what the right path is, he does not have to discover that path by his unassisted effort" (Strauss, 1965: 85). La concezione autoritaria o divina della legge è dunque intesa come ciò che ostacola l'emergenza dell'idea di diritto naturale e con essa della scienza o filosofia politica. Da una parte, dunque, Strauss sottolinea la tensione inconciliabile tra filosofia e Rivelazione; dall'altra mette in luce la problematicità del rapporto tra filosofia e politica, facendo del

¹⁴⁵ Sul fondamento filosofico del *nomos* nelle *Leggi* di Platone, si veda: Lisi (2000b).

problema teologico-politico il centro della propria argomentazione. I filosofi sanno, infatti, che le verità sono pericolose e che le società tendono a soggiogare il pensiero, così come sanno che è necessario tacere davanti ai giovani, ovvero, essere cauti nell'espressione pubblica di quelle verità che potrebbero destabilizzare l'ordine politico. Il filosofo sa e agisce sulla base della sua conoscenza, mantenendo intatta l'autorità della legge di fronte a chi non è atto, come abbiamo visto nella trattazione della scrittura esoterica, a ricevere un'educazione filosofica. Tuttavia, per coloro che hanno un'indole filosofica: "the discovery of nature is identical with the actualization of a human possibility which, at least according to its own interpretation, is trans-historical, trans-social, trans-moral, and trans-religious" (Strauss, 1965: 89). Il problema è allora quello di pensare il modo attraverso il quale tale conoscenza può rimanere segreta, mentre allo stesso tempo una parte di essa può comunicarsi a coloro che sono al potere e così filtrare discretamente all'interno della società. Pensare il rapporto tra filosofia e politica, vuol dire dunque pensare il rapporto tra il filosofo e il potere. Rapporto, come vedremo, obliquo e tormentato.

Da un'ulteriore punto di vista, la scoperta della natura attua il compito di colmare quella lacuna tra antico e moderno che abbiamo provato a mettere in luce, attualizzando le possibilità conoscitive della filosofia anche in merito alla questione politica dell'ordine:

the manifest changes would be impossible if there did not exist something permanent or eternal, or the manifest contingent beings require the existence of something necessary and therefore eternal. Beings that are always are of higher dignity than beings that are not always, because only the former can be the ultimate cause of the latter, of the being of the latter, or because what is not always find its place within the order constituted by what is always. Beings that are not always, are less truly beings than beings that are always, because to be perishable means to be in between being and not-being. One may express the same fundamental premise also by saying that "omnipotence" means power

limited by knowledge of “nature”, that is to say, of unchangeable and knowable necessity; all freedom and indeterminacy presuppose a more fundamental necessity (Strauss 1965b: 89-90).

Attraverso l’attualizzazione della filosofia Strauss sta non solo stabilendo la possibilità di conoscere una natura gerarchicamente ordinata, ma anche ridimensionando le pretese del progetto (moderno) di una sua conquista indefinita e di una modificazione essenziale delle condizioni dell’esistenza umana.¹⁴⁶ Come afferma il filosofo stesso, poco più avanti, in un gesto anacronico che sembra rivolgersi ai suoi lettori contemporanei: “The emergence of philosophy radically affects man’s attitude toward political things in general and toward laws in particular, because it radically affects his understandings of these things”(Strauss, 1965: 91). Nell’idea di natura il filosofo scopre i limiti dell’azione politica, così come la superiorità della stessa filosofia e di coloro che la esercitano. La filosofia riconosce, d’altro canto, la natura come fonte ideale, ma non si sottomette alla sua autorità, pena la perdita del carattere che le è proprio e la degenerazione in ideologia, mera apologia dell’ordine esistente o teologia. Tuttavia, sulla base della scoperta filosofica della natura, diventa possibile distinguere tra il bene e il male, il giusto e l’ingiusto, identificando il bene con ciò che è in accordo con la natura umana e il male con ciò che è per essa deleterio (cfr. Strauss, 1965: 92-92)

Strauss riafferma così la disproporzione tra le pretese della filosofia e gli scopi della politica, la quale implica la considerazione della non solubilità del problema umano in quanto problema politico e sociale, già messo in luce dalle riflessioni sulla questione ebraica:

¹⁴⁶ Sul riferimento heideggeriano presente nel passaggio citato e sull’interpretazione complessiva del terzo capitolo di *Natural Right and History*, si veda: McBrayer (2015).

There is, then, a disproportion between the requirements of philosophy or the life according to nature and the requirements of society as society [...] The good life, the life according to nature, is the retired life of the philosopher who lives at the fringes of civil society (Strauss, 1965b: 112-113).

Se non è possibile colmare il divario tra politica e filosofia, la vita giusta è allora da identificare con quella del filosofo che vive ai margini della società, ai margini della vita comunitaria. Ma questa posizione di marginalità non è una posizione di separatezza, bensì di superiorità o, se si vuole, di superiore consapevolezza. La visione delle cose politiche dall'alto della contemplazione impedisce al filosofo di identificarsi con le aspettative, i miti, le credenze, la teologia nella quale vive immerso il comune cittadino. Come vedremo, egli occupa simbolicamente il ruolo dell'eterno straniero. Tuttavia, il filosofo assume come sua responsabilità quella di vivere sottoposto alle leggi della città; decide consapevolmente di rinunciare al carattere sovversivo della filosofia. Di conseguenza la sua attività non dovrà mai trasformarsi in *azione* politica volta al cambiamento rivoluzionario della società. Detto in altri termini, il filosofo, consapevole del carattere convenzionale della legge e della comunità non di meno l'accetta sulla base di quella moderazione che è caratteristica di chi ha accesso alla conoscenza. Ciò vuol dire che la filosofia è sempre filosofia politica: filosofia che assume la maschera della discrezione per relazionarsi con la politica¹⁴⁷.

Il primo filosofo politico è Socrate poiché egli per primo si orienta verso un nuovo approccio alla filosofia che tiene in conto questioni di carattere morale e politico.¹⁴⁸ Socrate inizia la propria ricerca, come i suoi predecessori,

¹⁴⁷ Sul carattere radicalmente distinto della vita filosofica e della vita politica, si veda anche Strauss (2013: 78-91), dove la figura del saggio è letta in controluce a quella del tiranno. Sulla tirannide antica, si veda: Giorgini (1993). Per una interpretazione del testo straussiano sul *Ierone* alla luce della sua interpretazione della filosofia platonica, si veda: Vegetti (2009).

¹⁴⁸ Sulla rilevanza della concezione heideggeriana dell'impresa socratica, per quelle che sono elaborazioni, come quella di Strauss, maturate in Germania a partire dagli anni trenta, si veda:

sollevando la questione sulla natura di tutte le cose e formulando la domanda su cosa ogni essere sia, ma la novità dirompente del suo pensiero risiede nel modo in cui egli articola questa domanda:

Socrates' turn to the study of human things was based, not upon disregard of the divine or natural things, but upon a new approach to the understanding of all things. That approach was indeed of such a character that it permitted, and favour, the study of human things as such, i.e., of the human things in so far as they are not reducible to the divine or natural things. Socrates deviated from his predecessors by identifying the science of the whole, or of everything that is, with the understanding of "what each of being is". For "to be" means "to be something" and hence to be different from things which are "something else"; "to be" means therefore "to be a part". Hence the whole cannot "be" in the same sense in which everything that is "something" "is"; the whole must be "beyond being". And yet the whole is the totality of the parts. To understand the whole means to understand all the parts of the whole or the articulation of the whole. If "to be" is "to be something", the being of a thing, or the nature of a thing, is primarily its What, its "shape" or "form" or "character", as distinguished in particular from that out of which it has come into being (Strauss, 1965: 122-13).

Nel sollevare la domanda su tutte le cose e nel cercare di dargli risposta, Socrate comprende la specificità delle cose umane in quanto distinte da quelle naturali e da quelle divine. Egli fonda la filosofia politica in quanto distinta tanto dallo studio della natura quanto dalla teologia, poiché concepisce il tutto come un'articolazione di enti eterogenei la cui intellegibilità viene prima della domanda sulle radici del tutto:

The whole as a natural articulation. To understand the whole, therefore, means no longer primarily to discover the roots out of which the completed whole, the articulated whole, the whole consisting of distinct groups of things, the

Chacón (2016). La lettura del testo consente di mettere in luce affinità e divergenze, mostrando l'importanza decisiva della riflessione di Heidegger per la generazione successiva di intellettuali.

intelligible whole, the *cosmos*, has grown, or to discover the cause which has transformed the *chaos* into a *cosmos*, or to perceive the unity which is hidden behind the variety of things or appearances, but to understand the unity that is revealed in the manifest articulation of the completed whole. This view supplies the basis for the distinction between the various sciences: the distinction between the various sciences corresponds to the natural articulation of the whole. This view makes possible, and it favours in particular, the study of the human things as such (Strauss, 1965: 122-13).

In questa rivalutazione dell'apparenza o del mondo fenomenico si dà la possibilità della filosofia in quanto filosofia politica. Il mondo del senso comune, ciò che è primo per noi, rispetto a ciò che è primo per natura, diviene il punto di partenza di un'indagine sui fondamenti delle cose umane condotta a partire da quella *superficie* che manifesta l'articolazione del tutto¹⁴⁹. Intesa in questo senso la filosofia si configura come un'ascesa dalle opinioni alla conoscenza o alla verità, un'ascesa "that may be said to be guided by opinions" (Strauss, 1965b: 124). A quest'ascesa corrisponde la concezione socratica della filosofia come *dialettica*. La varietà delle opinioni inoltre non contraddice la possibilità della giustizia, o del diritto naturale, ma la presuppone, in quanto la filosofia è precisamente quell'arte capace di ricavare, a partire dallo stridore delle opinioni contrastanti, ciò che esse hanno in comune, ovvero, la direzione in cui esse vanno superate; questa è l'essenza dell'insegnamento socratico e platonico (cfr. Strauss 1965: 97-98).

¹⁴⁹ La riabilitazione della filosofia politica a partire dalla rivalutazione dell'aspetto fenomenico dell'esistenza umana, dunque della sfera dell'apparenza, è un elemento in comune tra il pensiero di Strauss e quello di Arendt. La differenza sostanziale dipende, però, dalla diversa interpretazione che i due autori danno della filosofia politica platonica. Per Arendt, la rivalutazione della sfera dell'apparire, implica l'abolizione del rapporto gerarchico tra teoria e prassi che il pensiero di Platone stabilisce per primo nella storia occidentale. Su questi temi, si veda: Arendt (1998). Nel caso di Strauss è l'articolazione socratico-platonica della filosofia a permettere una diversa valutazione e una risignificazione delle "cose umane". Alla base delle elaborazioni di entrambe gli autori si troverebbe la posizione heideggeriana del problema tra teoria e prassi politica; a tal proposito, si veda: Chacón (2010).

La conoscenza del diritto naturale deve così essere conquistata, essa ha il carattere di scienza e deve pertanto avere lo stesso potere ovunque, in ogni tempo e in ogni luogo. L'idea di giustizia, seppure variabile, non è dunque incompatibile con l'idea di un bene comune che può essere stabilito attraverso l'attività conoscitiva (cfr. Strauss, 1965: 100). Niente garantisce che la ricerca possa mai avere fine, ma ciò non limita la legittimità dell'impresa filosofica. Indica piuttosto l'alterità irreconciliabile presente tra le aspettative della filosofia e quelle della politica e la diversità essenziale tra filosofia e Rivelazione. La visione ideale della giustizia, così com'è espressa nella *Repubblica*, ad esempio, e che mira alla definizione della città perfettamente giusta deve essere ritenuta difficilmente praticabile, se non addirittura impossibile; è per questo che al governo assoluto della filosofia, i classici, secondo Strauss, preferirono la *seconda navigazione*, un governo misto che non di meno tenesse conto, attraverso l'educazione dei *gentlemen*¹⁵⁰ —dei giovani uomini appartenenti alle élite politiche, sociali o intellettuali— delle condizioni di perfettibilità della società:

The best regime will then be a republic in which the landed gentry, which is at the same time the urban patriciate, well-bred and public spirited, obeying the laws and completing them, ruling and being ruled in turn, predominates and gives society its character (Strauss, 1965: 142).

Nel pensiero platonico, la radicalità della domanda sulla giustizia serve a giustificare e legittimare il governo del filosofo, dell'uomo giusto, un governo

¹⁵⁰ Molas (2001) fa notare come il riferimento straussiano ai *gentlemen* indichi essenzialmente gli strati alti della società destinati a futuri ruoli di comando, come nel caso dei suoi allievi durante gli anni trascorsi nell'Università di Chicago. All'interno, della classe dei *gentlemen* dovrebbero poi trovarsi anche coloro i quali sono dotati di una particolare predisposizione alla filosofia. Strauss in questo senso contraddice se stesso. La sua configurazione sociologica della "setta" dei filosofi non tiene in conto, infatti, della divisione in classi, ma tutto il suo discorso sembra presupporla o naturalizzarla.

che è a sua volta rispecchiamento dell'ordine cosmico (cfr. Lisi, 2016: 6-7). Strauss evade la possibilità di un esercizio diretto del potere da parte del filosofo, perché la vita filosofica manifesta, come si è visto, una divergenza sostanziale rispetto alle necessità della vita politica, ma pensa il governo ideale come quello in cui il dominio della legge incarna la pretesa razionale della filosofia e pone dei limiti, in tal modo, al potere assoluto di coloro che non sono filosofi, ma *gentlemen*, la cui natura superiore li intitola al comando, ma che rimangono nonostante ciò rimangono sottoposti alla legge (cfr. Strauss, 1965: 141-146). La soluzione classica, che deriva dalla consapevolezza del carattere utopico del miglior regime e dalla coscienza di dover coniugare sapienza e consenso (dove la prima rimane, al contrario che per i moderni, sempre superiore al secondo), conduce a immaginare un legislatore saggio che elabora un codice che i cittadini, opportunamente convinti, adotteranno liberamente¹⁵¹. Questo codice, frutto della conoscenza, deve essere amministrato dai *gentlemen* i quali, esercitando in maniera diretta il potere, veicolano in maniera indiretta l'espressione pubblica (e moderata) della filosofia.

L'impossibilità di realizzare il miglior regime conduce dunque a un governo della legge e dei gentiluomini, ovvero, al governo misto (cfr. Strauss, 1965b: 140-143). Non vi è pertanto nella dottrina platonica e nella teoria classica un esito politico conforme alle aspettative filosofiche, poiché queste sono frustrate da una visione anti-utopica della condizione umana. La soluzione classica è una soluzione di compromesso che potrebbe essere evitata, come intuisce il pensiero moderno, solo dall'uso della forza da parte della filosofia, dall'instaurazione di quello Stato universale e omogeneo che decreterebbe, nell'ottica straussiana, il fallimento della filosofia in quanto tale.¹⁵²

¹⁵¹ Sul tema della persuasione nella concezione platonica della legge, si veda: Lisi (2000b).

¹⁵² Così Strauss (2013: 212) sulle pretese "totalitarie" del pensiero moderno, nella sua replica a Kojève: "From the Universal Tyrant however there is no escape. Thanks to the conquest of

La disamina attorno alle condizioni di possibilità della filosofia (cfr. Strauffer, 2015: 128) che Strauss sviluppa in *Natural Right and History* lo porta così ad affermare non solo le pretese di scientificità della filosofia —dove la scientificità è stavolta intesa in termini di rigore ed esattezza— ma anche una peculiare concezione socratica della filosofia politica, con la quale Strauss si spinge finalmente fuori dalla caverna della modernità, mentre indica gli ostacoli autentici o naturali con cui l'attività filosofica deve confrontarsi. La conclusione cui egli giunge è quella di un ripristino della superiorità della teoria sulla prassi che a sua volta veicola la differenza radicale tra le pretese della filosofia e quelle della politica in merito, in particolare, al problema dell'esercizio del potere.

Strauss tiene da un lato le aspettative teologico-politiche, la possibilità di realizzazione della società perfetta incarnate sia dall'aspettativa platonica di un governo dei filosofi, sia dalla pretesa, in cui si manifesta il carattere di secolarizzazione della modernità, della possibilità di stabilire sulla terra il miglior regime o la città divina, la città giusta, contrastando così l'appropriazione cristiana della concezione classica del diritto naturale (cfr. Strauss, 1965b: 144-145). Tuttavia, spinge la filosofia all'interno della città in maniera obliqua. I filosofi ridiscendono nella caverna, mossi da senso di responsabilità e diluiscono le pretese della conoscenza attraverso una sottomissione alla legge che trasforma il carattere distruttivo della filosofia in un impulso benefico per la vita politica, arrivando in tal modo a prendersi cura degli affari della città "whether in a direct or more remote manner" (Strauss, 1965b: 152). Poiché la vita della città ha bisogno di un compromesso tra le aspettative della conoscenza e le istanze dell'opinione, il filosofo esercita il suo ruolo in maniera indiretta, smorzando le pretese del diritto naturale.

nature and to the completely unabashed substitution of suspicion and terror for law, the Universal and Final Tyrant has at his disposal practically unlimited means of ferreting out, and for extinguishing, the most modest efforts in the direction of thought [...] the coming of the universal and homogenous state will be the end of philosophy on earth".

L'elaborazione straussiana si presenta in tal modo non solo come una ridefinizione dei rapporti tra conoscenza e potere, ma anche come una critica delle pretese della teologia, sia essa intesa come la possibilità di una vita politica ordinata dai comandamenti, sia come teologia-politica di matrice cristiana che si riversa sul cambiamento dello statuto moderno della filosofia.¹⁵³

Strauss pone così le basi per la sua disamina dei dialoghi platonici nel corso dei quali approfondirà sempre più il tema del rapporto problematico tra sapere e potere, fin dalla trattazione della stessa forma dialogica.

3. LA FORMA DIALOGICA

Nel 1964, dopo aver messo a punto le sue riflessioni sul diritto naturale classico e su quello moderno, Strauss pubblica una delle opere più importanti della sua carriera, senz'altro decisiva per il discorso che stiamo sviluppando in questa sede, la raccolta di saggi *The city and Man* (cfr. Strauss, 1978). Il volume raccoglie i testi di tre conferenze pronunciate l'anno precedente la pubblicazione presso la *University of Virginia*. Il primo saggio è dedicato alla *Politica* di Aristotele, il secondo alla *Repubblica* di Platone, il terzo alla *Guerra del Peloponneso* di Tucidide. Si può dire che l'opera costituisca l'apice della stagione dedicata al recupero del pensiero politico classico, poiché in essa Strauss condensa ed esemplifica le intuizioni già espresse in *Natural Right and History* in merito al diritto naturale e alla filosofia politica classica, mentre sottopone il testo platonico alla fertile pressione del proprio metodo ermeneutico.¹⁵⁴

¹⁵³ Per un'analisi esaustiva del capitolo straussiano sul diritto naturale classico e in particolare sul rapporto tra filosofia e Rivelazione, si veda: Stauffer (2015).

¹⁵⁴ Per un quadro complessivo dell'opera che la collochi correttamente all'interno del pensiero straussiano, si veda: Altini (2010). La presentazione di Molas (2001), inoltre, consente non solo di inquadrare il volume all'interno dell'itinerario intellettuale di Strauss, ma anche di prestare la dovuta attenzione a quegli elementi compositivi che indicano nello studio centrale sulla *Repubblica* il cuore tematico dell'opera. Sull'opera si veda anche: Benardete (1978).

Se procediamo nell'analisi tenendo a mente la centralità del rapporto tra filosofia e politica —tra conoscenza e potere— possiamo rilevare come, fin dall'introduzione, Strauss sottolinei l'intenzione che anima le sue ricerche nei termini di un necessario ripristino della concezione classica della filosofia al fine di un uso o una gestione corretta del potere.¹⁵⁵

Su uno sfondo che tiene insieme le guerre mondiali, la Russia sovietica, la crisi dell'Occidente liberale, la deriva positivista delle scienze sociali, la Guerra fredda, il relativismo della cultura e della politica moderna, i testi del passato diventano la risorsa cui Strauss attinge per pensare il futuro, una volta portata a termine la disamina delle aporie del presente.¹⁵⁶ Secondo il progetto moderno, la filosofia e la scienza non dovevano più essere considerate contemplative ed elitarie, ma attivarsi al servizio di un miglioramento della condizione umana, ovvero, dovevano essere coltivate per accrescere il potere dell'uomo, permettendogli di diventare il signore e padrone della natura, attraverso la sua conquista (intellettuale). Questa visione della condizione umana implicava un fine universale atto a giustificare qualsiasi mezzo, ma l'esperienza del comunismo procura all'Occidente una lezione fondamentale sulla politica e i suoi principi: se la marcia dell'uomo verso la società perfetta viene presa troppo seriamente, si è destinati a esporsi a enormi pericoli, sorretti da nient'altro che da una speranza ereditata ed antiquata, e correndo il rischio di compromettere proprio quel progresso che si tenta di portare avanti (cfr. Strauss, 1978: 5-6). Strauss crede che debba essere un insegnamento di tipo morale quello derivante dalla consapevolezza che nessun cambiamento della

¹⁵⁵ Così Farnesi (2013: 252): "Ciò che Strauss chiama filosofia politica classica coincide con il discorso che la filosofia conduce sul proprio rapporto con la comunità politica. Il tema della filosofia politica praticata da Socrate, Platone e Aristotele è, secondo Strauss, il filosofo stesso in quanto membro di una comunità politica, vale a dire il problema del suo agire all'interno della città".

¹⁵⁶ Su questi temi si veda l'introduzione a *The City and Man*, Strauss (1978: 1-12). Per un'analisi del testo, si veda: Giorgini (1984).

società, sanguinoso o meno, potrà estirpare il male dell'uomo: fino a quando esisteranno essere umani esisterà malizia, invidia e odio; pertanto la necessità di un impiego di mezzi coercitivi. Così, l'Unione Sovietica, in quanto incarnazione al grado supremo degli ideali della modernità, nel suo attuarsi non poteva essere nient'altro che "the iron rule of a tyrant which is mitigated or aggravated by his fear of palace revolutions" (Strauss, 1978: 5). Strauss ne trae la seguente lezione politica:

for the foreseeable future, political society remains what is always has been: a partial or particular society whose most urgent and primary task is its self-preservation and whose highest task is its self-improvement (Strauss, 1978: 6).

A partire da questa antropologia pessimistica che poco sembra avere in comune con le visionarie sperimentazioni platoniche intorno ai margini di perfezionamento delle società umane — mentre evoca molto più distintamente un pensiero che ha incamerato l'ineluttabile e monolitica passionalità dell'uomo hobbesiano— Strauss procede a imputare alla filosofia moderna quella svalutazione della ragione complice di aver fatto crollare ogni limite o possibile vigilanza al progresso. Di conseguenza, mentre la scienza aumentava sempre di più il potere degli esseri umani, nessuno era più in grado di distinguere tra un suo uso saggio e giusto e un uso sbagliato o sconsiderato di quello stesso potere. Dal momento che la scienza, in quanto distinta dalla filosofia, non può insegnare la saggezza, essa non può nemmeno indicare all'uomo come utilizzare il suo potere sull'uomo. Tuttavia, nel momento in cui si realizza che il progresso tecnologico illimitato e ciò che lo accompagna — condizioni indispensabili allo Stato universale— distruggono l'umanità dell'uomo (cfr. Strauss, 2013: 209), senza essere capaci di offrire realmente un conseguente sviluppo economico e sociale, ci si può volgere, secondo Strauss, verso il

pensiero antico che, osservato senza lenti storicistiche, permette di comprendere gli autori classici come essi comprendevano se stessi e di tornare a cogliere così i limiti sia della natura sia della natura umana, consentendo di risvegliare la domanda, politica nella sua essenza, attorno alla giustizia.¹⁵⁷

La critica non solo filosofica, ma *politica* che Strauss rivolge allo storicismo gli permette di mettere in discussione la credenza (hegeliana) secondo cui la filosofia è il proprio tempo appreso con il pensiero, per affermare che, così come sappiamo dai classici, i problemi fondamentali della vita politica sono sempre e ovunque gli stessi e sempre e ovunque accessibili.¹⁵⁸ La tirannide è un pericolo che si affaccia perennemente ai margini della vita politica, così come la società cerca perpetuamente di tiranneggiare il pensiero (cfr. Strauss, 2013: 27). La riflessione straussiana arriva in tal modo a condensarsi attorno al rapporto problematico tra conoscenza e potere, nel momento in cui il cuore politico dell'intera questione si rivela essere quello della possibilità o meno di una società pienamente razionale (cfr. Frigo, 2010: 17-18). Per Strauss è chiaro che non esiste soluzione del conflitto tra filosofia e società nei termini di una loro conciliazione, poiché la filosofia è e resta strutturalmente diversa dalla comunità politica, e dalle finalità del potere, collocandosi nel punto più alto della scala dei fini. Nella prospettiva straussiana, è necessario per quanto

¹⁵⁷ Rosen (1997) basa la sua critica a Strauss sull'impossibilità di dimostrare l'esistenza dell'ordine eterno e immutabile ipotizzato dal filosofo. In tal modo la visione classica sarebbe da intendersi, come quella moderna, come il risultato di una scelta di carattere morale. Strauss risulterebbe così essere un moderno che utilizza la difesa dei classici per proteggere la dimensione conservatrice della modernità. Sembra, in effetti, di poter dare ragione a Rosen almeno nella misura in cui la presunta riabilitazione del pensiero classico da parte di Strauss sembra basarsi su presupposti antropologici e su inquietudini di carattere filosofico-politico in larga misura estranee ai classici; anche se in realtà la posizione di Rosen sembra non tenere in conto del fatto che, nel percorso straussiano, l'essere, dunque l'esistenza, è inferiore alla realtà del bene, categoria essenzialmente politico-morale. La sua concezione di natura non ha dunque bisogno di *esistere* in senso stretto per funzionare in maniera normativa. Pare invece che sia nel giusto Rosen nel segnalare il carattere nietzschiano della concezione straussiana della filosofia intesa come atto di volontà. Detto altrimenti, si potrebbe parlare della fondazione teologica della filosofia che si regge, in ultima istanza, in un atto di fede.

¹⁵⁸ Sul carattere apolitico dello storicismo, si veda: Zuckert (1996: 129-132).

possibile evitare il conflitto cercando di mantenere i due poli alla massima distanza possibile. Il conflitto è inevitabile nel momento in cui la filosofia non può smettere di essere ricerca della verità per costituirsi in saggezza, ovvero, la filosofia non può risolversi nella prassi, nell'azione:

Philosophy as such is nothing but genuine awareness of the problems, i.e., of the fundamental and comprehensive problems. It is impossible to think about these problems without becoming inclined towards a solution, toward one or the other of the very few typical solutions. Yet along there is no wisdom but only quest of wisdom, the evidence of all solutions is necessarily smaller than the evidence of the problems. Therefore the philosopher ceases to be a philosopher at the moment at which the "subjective certainty" of a solution becomes stronger than his awareness of the problematic character of that solution (Strauss, 2013: 197).

Vi è dunque alla base della formulazione straussiana dei rapporti tra filosofia e potere una peculiare concezione della filosofia, che abbiamo iniziato a mettere in luce già nel paragrafo precedente. Da questa concezione deriva anche il rapporto che la filosofia può effettivamente sperare di instaurare con il potere. Come si è accennato, è da questa concezione della filosofia che deriva in ultima istanza la soluzione di un'influenza indiretta o di un esercizio mediato del potere politico; mentre la soluzione del rapporto tra filosofia e società viene cercata attraverso il versante dell'esoterismo, un aspetto del quale, forse il più importante, è l'educazione (cfr. Strauss, 1989d).

La concezione della filosofia che Strauss propone è quella, a suo avviso, socratica. Filosofia nel suo significato originario non è nient'altro che conoscenza della propria ignoranza. Ma non si può sapere di non sapere senza sapere ciò che non si sa. Questa l'unica giustificazione possibile della filosofia che, allora, non può essere né dogmatica, né scettica, né tanto meno decisionista, bensì *zetetica* (cfr. Strauss, 2013: 196-197). La dimensione *zetetica*

della filosofia assume centralità nella misura in cui influenza sostanzialmente il giudizio complessivo sulla fase finale dell'opera straussiana, rendendo impossibile offrire una valutazione esclusivamente in termini politici della sua prestazione (cfr. Fussi, 2011). Il carattere zetetico della filosofia è ciò che vanifica la possibilità di rintracciare un'oggettività nella storia. Come risulta evidente dal dialogo con Kojève (cfr. Strauss, 2013: 177-214), per Strauss non si può caricare la storia di certezza oggettiva, dal momento in cui l'unico criterio possibile della conoscenza è sapere di non sapere. La filosofia non conosce l'essere ma la sua problematicità:

human wisdom is knowledge of ignorance: there is no knowledge of the whole but only knowledge of parts, hence only partial knowledge of parts, hence no unqualified transcending, even by the wisest man as such, of the sphere of opinion. This Socratic or Platonic conclusion differs radically from a typically modern conclusion according to which the unavailability of knowledge of the whole demands that the question regarding the whole be abandoned and replaced by questions of another kind, for instance by questions characteristic of modern natural and social science. The elusiveness of the whole necessarily affects the knowledge of every part. Because the elusiveness of the whole, the beginning or the questions retains a greater evidence than the end or the answers: return to the beginning remains a constant necessity (Strauss, 1978: 21).

Socrate fu, nell'interpretazione di Strauss, il fondatore della filosofia politica perché fu il primo filosofo a interessarsi non esclusivamente delle cose celesti o divine, ma anche delle cose umane: "The human things are the things good or bad for man as good or bad for man and particularly the just and noble things and their opposites" (Strauss, 1978: 13). Ciò che c'è di più elevato rispetto alle cose umane è la natura o il *kosmos*, la natura di tutte le cose. Socrate riconosce dignità alle cose umane perché riconosce, attraverso la distinzione tra le cose che sono per natura e quelle che sono per convenzione (*nomos*), la

possibilità che esistano cose giuste per natura. Socrate prende, dunque, sul serio le cose umane e fonda la filosofia politica a partire dalla domanda su “che cos’è la polis?”. La domanda “che cos’è?” rinvia in tal modo alle essenze, alle differenze essenziali e al fatto che il tutto consiste di parti eterogenee non solo dal punto di vista sensibile, ma anche dal punto di vista noetico: comprendere il tutto vuol dire, allora, comprendere sia l’essenza di ogni parte che il modo in cui le diverse parti sono legate tra di loro, dove una tale comprensione non consiste nel ridurre una classe eterogenea alle altre: “the class, or the class character, is the cause *par excellence*” (Strauss, 1978: 19).

Socrate concepisce così il passaggio alla questione “che cos’è?” come un passaggio o un ritorno al “senso comune”: “while the roots of the whole are hidden, the whole manifestly consists of heterogeneous parts” (Strauss, 1978: 19). Il che equivale ad affermare che le cose che sono prime in sé stesse sono anche prime per noi: le cose che sono prime in se stesse sono rivelate nelle opinioni degli uomini. Tali opinioni sono ordinate secondo un grado ascendente e le più elevate tra esse sono le opinioni autorevoli, ovvero, le dichiarazioni della legge. La legge rende manifeste le cose nobili e giuste e parla degli dei che dimorano in cielo; la legge è la legge della città:

the city looks up to, holds in reverence, “holds” the gods of the city. The gods do not approve of man’s trying to seek out what they did not wish to reveal, the things in heaven and beneath the earth. A pious man will therefore not investigate the divine things but only the human things, the things left to man’s investigation. It is the greatest proof of Socrates’ piety that he limited himself to the study of the human things. His wisdom is knowledge of ignorance because it is pious and it is pious because it is knowledge of ignorance (Strauss, 1978: 19-20).

Attraverso la propria interpretazione della parabola socratica, Strauss rivaluta la sfera dell’apparenza come ambito principe della filosofia e stabilisce

l'equivalenza tra l'indagine della *superficie* delle cose e quella circa la loro essenza. L'uomo pio, il filosofo, limiterà la propria indagine alle cose umane, senza spingersi fino a mettere in discussione la teologia. Rispetterà essotericamente la divinità, mentre esotericamente sarà impegnato nella ricerca della verità. Egli sa inoltre che la realtà è precisamente ciò che appare: che non vi è nessun velo da squarciare, nessun dio che arriverà a salvare gli uomini. La filosofia prima si identifica allora con la filosofia politica, poiché scopre la dimensione politica nel momento in cui inizia a riflettere su stessa, e l'attività filosofica si esaurisce così in un eterno domandare che, partendo dalla domanda sull'eterogeneità del tutto, scava la superficie per tornare costantemente a essa: la coscienza della propria ignoranza è il punto di partenza e il punto d'arrivo di ogni ricerca che viene così ad avere un andamento circolare aderente alla struttura noetica del tutto.¹⁵⁹ L'ontologia straussiana si incunea sulla definizione di una sfera della prassi irriducibile alla sfera del pensiero che la indaga, mentre la presa di distanza manifesta il vincolo radicale che le unisce sulla base della natura costitutiva dell'uomo in quanto essere politico. L'eterogeneità del tutto articola, dunque, anche la naturale gerarchia o diseguaglianza tra gli uomini e le loro prestazioni, dove all'opinione corrisponde un grado più basso rispetto alla conoscenza. Le leggi, allora, seppure autorevoli, restano opinioni e non possono pretendere di farsi conoscenza. Il loro legame con l'ancestrale, con la divinità che caratterizza l'identità di ogni comunità politica, manifesta al tempo stesso il loro limite e il limite su cui si arresta l'attività filosofica sotto l'aspetto essoterico o politico.

Strauss rende omaggio così all'elusività della divinità, sottraendola al campo d'indagine della filosofia, e afferma la pietà del filosofo che rinuncia al

¹⁵⁹ Sull'eterogeneità noetica, si veda l'interpretazione in chiave politica che ne dà Lastra (2000: 199-212), il quale ricorda come in tal modo Strauss eviti la reiterazione del carattere impolitico della filosofia come scienza rigorosa presente nel pensiero di Husserl, dal quale la fenomenologia politica straussiana prende le mosse.

carattere sovversivo della filosofia. Si prepara in tal modo il terreno per la messa in scena *drammatica* del rapporto tra filosofia e città, così come si manifesta nella struttura dialogica degli scritti di Platone e nell'uso sapiente e non meramente retorico dell'ironia socratica. Attraverso un'ontologia che fa coincidere essenza e apparenza, Strauss manifesta la coincidenza tra la sua posizione e la propria interpretazione del pensiero platonico, la quale si basa, come si vedrà, su quella forma peculiare di reticenza che è l'ironia. Determina, inoltre, il carattere zetetico della filosofia, destinata a un eterno ritorno alla superficie delle cose. Nel momento in cui la filosofia abbandona la sua posizione zetetica essa perde la propria essenza. Nel momento in cui avviene una presa di posizione, nel momento in cui all'attività teoretica si sostituisce la prassi, si smette di essere filosofi e si diventa uomini comuni o uomini politici:

it is of the essence of the philosophy to *suspend* his judgment, and *not* to assent, in all cases in which assent would be based on insufficient evidence. Whoever is incapable of suspending his judgement in such cases, of living in such suspense, whoever fails to know that *doubt* is a good pillow for a well-constructed head, cannot be a philosopher.

But *life* requires *decisions* — this is not exact: *action* does — but who said that the life of philosophy is a life of action? [...] we have to accept unevident premises — but this merely shows the inferiority of action (Strauss, 2006b: 171-172).

Strauss in tal modo rivaluta l'aspetto politico dell'esistenza umana senza cedere a quella che è stata definita la nostalgia della *vita activa* della *polis* classica.¹⁶⁰ La superiorità della filosofia implicita nell'affermazione del suo carattere zetetico chiama in causa il rapporto conflittuale tra conoscenza e potere, l'impossibilità di quell'armonia invocata dalla filosofia moderna, basata

¹⁶⁰ L'espressione si trova in Lastra (2000: 203) e il riferimento alla *vita activa* chiama in causa, evidentemente, il pensiero di Arendt, dal quale il ritorno straussiano alla filosofia classica si distingue essenzialmente per il mantenimento di una differenza qualitativa tra teoria e prassi, legato, come si è già accennato, alla differente valutazione del pensiero platonico.

sull'illuminismo universale o sulla scienza che allevia la condizione dell'uomo attraverso invenzioni o scoperte ritenute vantaggiose da tutti. Tuttavia, se si prende sul serio l'interpretazione zetetica, la superiorità del filosofo è data in negativo. Non si deduce dal possesso della verità, ma dalla consapevolezza della sua mancanza. Ed è in questa mancanza che si trovano le ragioni della cesura tra filosofia e politica, tra teoria e prassi: la teoria del filosofo non ha contenuti per l'azione politica (cfr. Bonazzi, 2015: 822).

Gli stessi dialoghi platonici sono intesi, da Strauss, come esemplificazioni di questo rapporto problematico. La filosofia di Platone si presenta necessariamente sotto forma di dialogo proprio perché la filosofia non può intendersi come una disciplina, ma solamente come ricerca: come ascesa dall'opinione alla conoscenza, dalla legge alla natura. Il Socrate platonico deve dimostrare la necessità dell'ascesa con un ragionamento lucido ed efficace che parta dal senso comune incarnato nelle opinioni condivise e le trascenda, attraverso l'uso del metodo dialettico.¹⁶¹ Ciò implica che egli continui costantemente a occuparsi delle opinioni, per quanto il suo giudizio possa essere modificato dal percorso che intraprende, e che torni costantemente a

¹⁶¹ Sul dialogo, si vedano anche le riflessioni di Hadot (2002: 26) che, nel sottolineare il carattere anti-dogmatico della filosofia platonico-socratico, intesa come stile di vita, permette di mettere meglio in luce le acquisizioni straussiane: "La frontière entre le dialogue «socratique» et le dialogue «platonicien» est impossible à délimiter. Mais le dialogue platonicien reste toujours «socratique» d'inspiration, parce qu'il est un exercice intellectuel et finalement «spirituel» [...] Les dialogues platoniciens sont des exercices modèles. Modèles, puisque ce ne sont pas des sténographies de dialogues réels, mais des compositions littéraires qui imaginent un dialogue idéal. Exercices, précisément parce que sont de dialogues: nous avons déjà entrevu, à propos de Socrate, le caractère dialogique de tout exercice spirituel. Un dialogue est un itinéraire de pensée dont le chemin est tracé par l'accord, constamment maintenu, entre un interrogateur et un répondant [...]. La dimension de l'interlocuteur est donc capitale. Elle empêche la dialogue d'être un exposé théorique et dogmatique et le contraint à être un exercice concret et pratique, parce que, précisément, il ne s'agit pas d'exposer une doctrine, mais de conduire un interlocutoire à certaine attitude mentale déterminée: c'est un combat, amical, mais réel". Sulla concezione straussiana della filosofia come modo di esistenza e dunque come stile di vita e attività pratica, si veda inoltre: Horn (2004) il quale sottolinea i numerosi punti di contatto e di rottura tra l'etica antica e quella moderna.

porre la domanda su ciò che è giusto o nobile o sulla giustizia e sulla nobiltà. Per questo Platone presenta sempre il suo filosofo politico mentre guida, in una conversazione, uno o due uomini che ricercano il miglior ordine politico o che sono sul punto di legiferare (cfr. Strauss, 1978: 20-21).

La natura come tutto ordinato è composta da esseri di diverso rango, così come l'anima governa il corpo e l'intelletto è la parte che governa l'anima. La diseguaglianza politica deriva, in ultima istanza, dalla diseguaglianza naturale tra gli uomini: è sulla base di tale assunzione che gli uomini razionali sono considerati i governanti naturali degli uomini irrazionali. La naturale diseguaglianza tra gli uomini è dunque alla base della filosofia politica classica ed essa si rispecchia nel rapporto che la filosofia instaura con la città:

the political life is subordinated to the philosophical life: political life is life in the cave which is partly closed off by a wall from life in the light of the sun; the city is the only whole within the whole or the only part of the whole whose essence can be wholly known (Strauss, 1978: 29).

Strauss identifica la propria concezione della filosofia con quella platonica offrendone un'interpretazione zetetica che si riversa sul metodo di lettura e di interpretazione degli scritti del filosofo greco. L'attenzione è proiettata sui dialoghi in quanto tali poiché attraverso di essi, partendo dal postulato dell'identità di forma e contenuto, si manifesta il carattere antidogmatico del pensiero platonico che va, dunque, interpretato come un'infinita ricerca attorno all'unica parte conoscibile del tutto¹⁶².

¹⁶² Sul carattere antisistemico e antidogmatico della filosofia platonica, si veda: Vegetti (2003: 4-5). L'autore riconosce il legame sussistente tra il rifiuto platonico di ridurre la filosofia a dottrina e la scrittura dei dialoghi: "Platone stesso aveva deciso di rappresentare la ricerca filosofica (prima ancora che la *sua* filosofia) "mettendola in scena" in dialoghi: si tratta pur sempre di testi scritti, che tuttavia, a differenza dei trattati e dei manuali, possono simulare il lavoro vivo e comune della riflessione filosofica di fronte ai problemi posti dalla vita e dal pensiero. I dialoghi esprimono perciò posizioni che di volta in volta dipendono sia dagli

L'ontologia con cui Strauss apre la sua lettura di Platone e la sua riabilitazione del pensiero classico ha lo scopo di legittimare filosoficamente la scienza politica: di ridonarle lo statuto epistemologico che aveva prima che la modernità operasse la sua riduzione formalistica e di stabilirne la priorità rispetto agli altri "ambiti" della filosofia stessa, in un'epoca di crisi della disciplina.¹⁶³ Il punto di partenza della lettura straussiana di Platone coincide così con il ritorno alle difficoltà naturali del filosofare: il ritorno alla caverna originaria. La riabilitazione della filosofia politica converge con la riabilitazione della filosofia in generale, la quale passa attraverso la domanda sulla natura del tutto e sulla natura del bene. Il senso del ritorno a Platone è da intendere allora come una restaurazione della filosofia che, secondo Strauss, aveva smesso, a partire dalla modernità, di essere filosofica e consiste nel rendere nuovamente manifesta la reciproca interferenza tra l'essere e il bene (cfr. Bernadete, 2016: 239). L'articolazione reciproca tra l'essere e il bene, la quale legittima la domanda sulla giustizia come una di quelle questioni fondamentali ed eterne a cui la filosofia deve cercare di dare risposta, è l'oggetto dei dialoghi platonici, secondo Strauss. Oggetto che si manifesta nella loro forma in quanto coincidente con il loro contenuto. Il carattere zetetico della filosofia platonica è

argomenti in discussione sia dai personaggi che vi prendono parte, e che rappresentano modi di vivere e di pensare diversi e spesso in conflitto tra loro, come accade nelle situazioni concrete in cui l'indagine filosofica si impegna nella sua ricerca. I dialoghi conducono perciò a esiti molto differenziati, a volte persino contraddittori, comunque per principio non riducibili all'unità del trattato e del "sistema".

¹⁶³ Come fa notare Bernadete (2016: 239): "El subtítulo del curso de Strauss sobre la filosofía política de Platón era « Sus fundamentos metafísicos». En su tiempo, la filosofía política había decaído tan por completo como para dejar de ser una parte de la filosofía. Había decaído tan por completo porque la filosofía en sí misma había decaído por completo. La relación entre la filosofía política y la ontología no es obvia, y la razón de ello es la desaparición de los fenómenos primordiales de la Caverna y su sustitución por lo que Strauss llamó «la Caverna debajo de la Caverna». Strauss tuvo que recuperar la Caverna con todas sus sombras antes de que pudiera mostrar el camino para salir de la Caverna. Eso implicaba el establecimiento del carácter fundamental de lo político en su doble aspecto: la naturaleza de las cosas políticas y la mejor forma de ciudad. Puede decirse que ese doble aspecto muestra el empirismo y el idealismo simultáneos de Platón".

ciò che fa sì che essa si dia sotto forma di dialogo e non di trattato: questa scelta corrisponde all'impossibilità della filosofia di convertirsi in disciplina, sistema o dogma (cfr. Strauss, 1978: 20).

Per comprendere il senso del dialogo platonico è necessario, secondo Strauss, rifarsi a Senofonte. In tal modo è possibile rilevare come il dialogo sia la forma più perfetta della retorica socratica. Sebbene la questione della forma dei dialoghi sia stata spesso studiata, per Strauss il problema non è ancora stato risolto. Viziato dal pregiudizio estetico degli interpreti, le analisi moderne mancano infatti il loro obiettivo. Un'analisi del dialogo di Senofonte permetterebbe invece di comprendere quali sono i requisiti minimi che devono essere soddisfatti nell'interpretazione di ogni dialogo platonico e che, aggiunge Strauss, al giorno d'oggi sono tanto poco soddisfatti da essere a malapena conosciuti. Il riferimento a Senofonte è importante perché egli usa meno artifici di quanti non ne usi Platone persino nelle sue opere più semplici (cfr. Strauss, 2013: 26). Il dialogo degno di questo nome comunica il pensiero dell'autore in maniera indiretta o obliqua. Il problema di un'interpretazione arbitraria deve pertanto essere scongiurato prestando attenzione a ogni dettaglio, secondo il modo di procedere tipico dell'ermeneutica straussiana, specialmente ai dettagli accessori e in maniera tale da non perdere mai di vista la funzione della retorica socratica. La retorica socratica vuole essere, infatti, uno strumento necessario e indispensabile della filosofia:

Its purpose is to lead potential philosophers to philosophy both by training them and by liberating them from the charms which obstruct the philosophic effort, as well as to prevent the access to philosophy of those who are not fit for it. Socratic rhetoric is emphatically just. It is animated by the spirit of social responsibility. It is based on the premise that there is a disproportion between the intransigent quest for truth and the requirements of society, or that not all truths are always harmless. Society will always try to tyrannize thought. Socratic rhetoric is the classic means for ever again frustrating these attempts.

This highest kind of rhetoric did not die with the immediate pupils of Socrates. Many monographs bear witness to the fact that great thinkers of later times have used a kind of caution or thrift in communicating their thought to posterity which is no longer appreciated: it ceased to be appreciated at about the same time at which historicism emerged, at about the end of the eighteenth century (Strauss, 2013: 27).

Al centro dell'interpretazione straussiana dei dialoghi vi è dunque lo stesso presupposto che anima la sua ermeneutica: il rapporto tra filosofia e politica.¹⁶⁴ Attraverso il metodo di scrittura reticente, la filosofia protegge se stessa dai pericoli insiti nel suo esercizio pubblico, mentre svolge in maniera laterale la propria funzione in rapporto al potere educando un'aristocrazia naturale che si identifica con le future classi dirigenti e, entro la quale, possono trovarsi anche i futuri filosofi. La filosofia perpetua così se stessa e coltiva il proprio rapporto *esoterico* con il potere. Un potere politico in tal modo influenzato dalla filosofia sarà capace di preservare intatte le condizioni di ordine e stabilità necessarie al mantenimento della società e tali da scongiurare il caos o la guerra civile, mentre tenderà verso il suo perfezionamento attraverso il filtraggio diluito di istanze filosofiche. Se ogni città si basa su una fondamentale falsità, non di meno, questa falsità può essere orientata, attraverso le leggi, verso la verità, grazie all'azione indiretta che su di esse esercita il filosofo. Allo stesso tempo, la retorica socratica è volta a proteggere il pensiero dall'azione livellante e uniformante della società; dalla sua eterna

¹⁶⁴ È interessante notare, a proposito di questo argomento, come Strauss colga effettivamente un aspetto importante della questione riguardante la scrittura della filosofia. Egli si colloca in una posizione alternativa sia rispetto alla corrente che sottolinea il primato delle dottrine non scritte, portando in primo piano la dimensione metafisica dell'impresa platonica (posizione con la quale evidentemente la lettura anti-metafisica di Strauss non può concordare); sia con la corrente alternativa secondo la quale la critica platonica dei limiti del testo scritto significa la consapevolezza dell'impossibilità di sistematizzare il sapere filosofico. Strauss batte piuttosto sulla *responsabilità pubblica* che motiva la scrittura della filosofia, giustificata, dunque, dalla sua destinazione etico-politica. Sul problema della scrittura della filosofia in Platone, si veda: Vegetti (2003: 53-56). Sulla forma dialogica, si vedano i saggi raccolti in: Casertano (2000) e Cossutta, Narcy (2000).

censura che mette perennemente in pericolo colui che enuncia a voce alta la verità.

Comprendere cosa sia il dialogo platonico vuol dire, allora, in primo luogo comprendere il doppio livello sul quale esso si articola. In concreto, questa doppiezza è attuata attraverso l'identità di forma e sostanza e la reciprocità tra parole e azione, ovvero, attraverso l'attenzione che deve essere riservata alla costruzione drammatica del dialogo. Il dialogo mette letteralmente in scena la comunicazione tra gli uomini e, a sua volta, la comunicazione tra gli uomini presuppone l'articolazione di quelle parti che compongono il tutto e che si esprimono attraverso le opinioni (cfr. Bernadete, 2016: 238). Comprendere la forma dialogica è così il primo passo per comprendere l'insegnamento di Platone. Secondo Strauss, non è possibile separare la comprensione dell'insegnamento dalla comprensione della forma in cui esso è presentato, secondo il principio per il quale il significato della sostanza dipende dalla forma. Alla forma è allora necessario prestare la massima attenzione in maniera preliminare, mantenendo in sospeso l'interesse per le questioni filosofiche: lo studio del pensiero platonico coincide con lo studio della questione letteraria. Vi è, infatti, per Strauss, un vincolo molto stretto tra la questione letteraria e la questione filosofica:

The literary question, the question of presentation, is concerned with a kind of communication. Communication may be a means for living together; in its highest form, communication is living together. The study of the literary question is therefore an important part of the study of society. Furthermore, the quest for truth is necessarily, if not in every respect, a common quest, a quest taking place through communication. The study of the literary question properly understood is the question of the relation between society and philosophy (Strauss, 1978: 52).

Il rapporto tra filosofia e società viene così a trovarsi al centro dell'intera prestazione filosofica di Strauss e del suo Platone. La scrittura reticente che Strauss ritrova nella filosofia politica di Platone indica la relazione problematica tra il mondo della filosofia e quello della politica. Questo è evidente nel modo in cui Strauss interpreta la discussione della questione letteraria in Platone facendo riferimento al famoso e controverso passaggio del *Fedro* in cui Socrate critica la scrittura:

Perché, Fedro, questo ha di terribile la scrittura, simile, per la verità, alla pittura: infatti, le creature della pittura ti stanno di fronte come se fossero vive, ma se domandi loro qualcosa, se ne restano zitte, chiuse in un solenne silenzio; e così fanno anche i discorsi. Tu crederesti che parlino pensando essi stessi qualcosa, ma se, volendo capire bene, domandi loro qualcosa di quello che hanno detto, continuano a ripetere una sola e medesima cosa. E una volta che un discorso sia scritto, rotola da per tutto, nelle mani di coloro che se ne intendono così pure nelle mani di coloro ai quali non importa nulla, e non sa a chi deve parlare a chi no. E se gli recano offesa e a torto lo oltraggiano, ha sempre bisogno dell'aiuto del padre, perché non è capace di difendersi e di aiutarsi da solo (*Fedro* 275d4-275e5).

Strauss assume che da esso non si debba ricavare la superiorità dell'oralità rispetto alla scrittura e, dunque, l'impossibilità di affidare al testo scritto le verità filosofiche più importanti,¹⁶⁵ ma che il passaggio indichi, sulla base del fatto che Platone ha *effettivamente* scritto dei dialoghi, che il dialogo platonico sia un tipo di scrittura priva del difetto principale della scrittura:

¹⁶⁵ Un'interpretazione opposta rispetto a quella di Strauss è quella che legge il passaggio in maniera tale da supporre l'esistenza di dottrine non scritte cui sarebbero affidati gli insegnamenti più importanti di Platone. Così Reale (2009: 22): "È, questa, un'autotestimonianza di Platone di straordinaria portata ermeneutica, perché dice con tutta chiarezza che le opere scritte di Platone stesso *non sono autarchiche e presuppongono come fondamento ultimativo appunto quelle cose che egli non ha affidato ai suoi scritti ma alla sola oralità dialettica, ossia ai suoi discepoli nelle sue lezioni nell'Accademia*".

Writings are essentially defective because they are equally accessible to all who can read or because they do not know to whom to talk and to whom to be silent or because they say the same things to everyone. We may conclude that the Platonic dialogue says different things to different people —not accidentally, as every writing does, but that it is so contrived as to say different things to different people, or that it is radically ironical. The Platonic dialogue, if properly read, reveals itself to possess the flexibility or adaptability of oral communication. What it means to read a good writing properly is intimated by Socrates in the *Phaedrus* when he describes the character of a good writing. A writing is good if it complies with “logographic necessity” with the necessity which ought to govern the writing of speeches: every part of the written speech must be necessary for the whole; the place where each part occurs is the place where it is necessary that it should occur; in a word, the good writing must resemble the healthy animal which can do its proper work well. The proper work of a writing is to talk to some readers and be silent to others (Strauss, 1978: 53).

Strauss si riferisce alla critica socratica del discorso (scritto) di Lisia per dedurne quelle che sono le caratteristiche che un buono scritto dovrebbe avere.¹⁶⁶ La necessità logografica implica che niente sia lasciato al caso nella composizione: “The platonic dialogue is based on a fundamental falsehood, a beautiful or beautifying falsehood, viz. on the denial of chance” (Strauss, 1978: 60). Ciò vuol dire che i dialoghi vanno letti tenendo in mente che niente è accidentale e tutto è necessario nel luogo in cui ricorre e quest’esattezza è funzionale al mantenimento di un doppio livello nell’esposizione. Il testo parla ad alcuni e tace ad altri, si adatta e riflette la naturale gerarchia che vige all’interno della città. Socrate, infatti, non si rivolgeva a tutti nello stesso modo, ma affrontava coloro che avevano una buona natura e dai quali era naturalmente attratto diversamente da coloro che non la possedevano. Egli tentava di condurre alla verità coloro che erano capaci di pensare e tentava invece di condurre tutti gli altri a un accordo su opinioni salutarì. La verità può

¹⁶⁶ Il riferimento è a *Fedro* 264c2-5.

essere infatti pronunciata con sicurezza solo al cospetto di uomini intelligenti. La funzione del testo consiste così nel parlare in modo veritiero solo ad alcuni, mentre conduce gli altri verso sane opinioni. Questo effetto è riconoscibile se si presta attenzione a ogni parte dello scritto, a ogni dettaglio, per quanto piccolo o apparentemente insignificante (cfr. Strauss, 1978: 54).

Prestare attenzione ad ogni parte dello scritto vuol dire inoltre prestare attenzione al fatto che i dialoghi sono drammi, seppure drammi in prosa, e come tali andranno letti.¹⁶⁷ Per cui, leggere Platone attraverso la superficie della sua opera, vuol dire anche prestare attenzione al rapporto che intercorre tra i discorsi e l'azione. Socrate non vuole insegnare una dottrina, ma educare esseri umani. Essi devono affrancarsi dall'incanto che li rende ottusi: questa liberazione non avviene tanto attraverso i discorsi quanto piuttosto con il silenzio e con l'azione: con l'azione silente di Socrate in quanto diversa dal suo discorso. In tal modo Platone cela nel testo un ulteriore significato che deve risvegliare il suo lettore e far penetrare verso un livello più profondo di comprensione. I discorsi trattano un argomento generale o universale, ma hanno luogo in uno scenario particolare o individuale: alcuni esseri umani conversano in un dato luogo e in un dato tempo su un soggetto universale:

to understand the speeches in the light of the deeds means to see how the philosophic treatment of the philosophic theme is modified by the particular or individual or transformed into a rhetorical or poetic treatment or to recover the implicit philosophic treatment from the explicit rhetorical or poetic treatment. Differently stated, by understanding the speeches in the light of the deeds, one

¹⁶⁷ Sulla teatralizzazione dialogica della filosofia e sulla sua funzione pedagogica, si vedano anche le riflessioni presenti in: Vegetti (2003: 61-64). Su questo punto è interessante notare come la lettura straussiana dei dialoghi, tutta interna al testo platonico, rimandi a una civiltà che ruota attorno al libro sacro e alla scrittura (non a caso l'interpretazione di Strauss e la sua ermeneutica sono mutate dall'ebraismo medievale) che sembra avere poco a che fare con quell'epoca di transizione dall'oralità alla scrittura cui appartiene, invece, Platone. Sulla funzione del testo scritto nell'Atene del V sec. a.C., si veda: Turner (1995).

transforms the two-dimensional into something three dimensional or rather one restores the original three-dimensionality (Strauss, 1978: 60).

Strauss non è stato il primo a concentrare l'attenzione sul carattere drammatico del dialogo, né a suggerire che la rappresentazione drammatica altera il significato apparente del argomento, ma la peculiarità del suo metodo di lettura risiede nell'ipotesi secondo la quale una volta che il discorso e l'azione del dialogo siano propriamente riuniti, letti l'uno alla luce dell'altra, ciò che emerge è un discorso completamente nuovo che non poteva dedursi dalla mera considerazione della trattazione espressa (cfr. Bernadete, 2016: 238).

Grazie a quest'analisi possiamo avvertire come l'intera filosofia straussiana sia elaborata alla luce di Platone nel momento in cui gli stessi dialoghi vengono interpretati come una messa in scena del rapporto tra filosofia e politica. Conoscenza e potere sono costretti a camminare fianco a fianco senza sovrapporsi, pena la riduzione della filosofia a ideologia. La filosofia nella sua essenza è indagine radicale, attività sovversiva che non di meno, a causa della diversità dei fini —dell'eterogeneità noetica del tutto— non può proporsi come potere alternativo. La politica non è il regno nel quale realizzare la verità della filosofia, poiché la vita politica è la vita nella caverna (cfr. Altini, 2010: 19). Allo stesso tempo il filosofo si prende cura della città, riversa la sua azione nella società, prende il potere nel momento in cui agisce sui cittadini e sussurra le sue verità a coloro i quali hanno orecchie per intendere. Egli mantiene la falsità della comunità e, così facendo, conserva il proprio potere e preserva l'ordine. Per comprendere appieno questo rapporto è necessario volgersi ora verso il significato dell'ironia socratica, ovvero, di quel particolare tipo di retorica che veicola il senso profondo dell'attività filosofica.

4. L'IRONIA SOCRATICA

Il ruolo centrale che l'interpretazione dei dialoghi platonici riveste nell'ultima fase della produzione straussiana è legato al tentativo di proporre, a partire dal recupero della struttura epistemica del pensiero politico classico, una concezione della filosofia alternativa alla sua configurazione politica moderna. Ciò vuol dire che, se la modernità si configura come un progetto che determina la progressiva squalificazione o "abbassamento" dell'attività filosofica, la concezione classica o platonica sarà volta a dare il massimo rilievo alla sua funzione più alta, quella di coltivare uno stile di vita rivolto verso la virtù¹⁶⁸ e di contribuire all'eccellenza dei cittadini della *polis*.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Se di ritorno si può parlare a proposito dell'esito della riflessione straussiana è utile segnalare come si tratti, in primo luogo e in maniera essenziale, di un *ritorno alla filosofia* che matura in seno alle opzioni teorico-politiche dell'ebraismo tedesco della prima metà del Novecento, diviso tra assimilazionismo, sionismo, ritorno al pensiero religioso e ritorno alla filosofia; a tal proposito, si veda: Karsenti (2012) il quale sottolinea, inoltre, l'importanza che riveste il rapporto tra ebraismo e modernità nella definizione straussiana del problema umano come problema sociale e politico, problema determinato dall'eccedenza del sociale rispetto all'ambito politico, così come esso si configura nel seno delle società liberali moderne. Tale terreno di elezione del pensiero straussiano determina, inoltre, la centralità del problema teologico-politico, il quale pone la questione della correlazione tra Rivelazione e filosofia a partire dal carattere problematico della modernità per giungere, infine, a una concezione della natura umana in cui il problema teologico-politico è inteso come trascendente e, dunque, insolubile. Sul problema teologico-politico e la sua genesi, si vedano: Smith (2009) e Batnitzky (2009). Il ritorno alla filosofia segnala, dunque, in Strauss la necessità, come si è visto, di ripristinare lo statuto della filosofia in quanto ambito separato dalla teologia e della politica. È in questo contesto che la figura di Socrate assume valore in quanto espressione della volontà di riflettere sul "problema umano" a partire da un punto di vista squisitamente filosofico. Si pone per Strauss, in altri termini, il problema fondamentale della vita umana, come vivere giustamente, al livello di una vita non ordinata dai comandamenti. Quando Strauss stabilisce il carattere di alterità irconciliabile tra filosofia e Rivelazione, tra Gerusalemme e Atene, sta infatti segnalando, non solo l'opposizione tra fede e ragione, ma tra due diversi modi di vivere: quello filosofico, che corrisponde alla ricerca socratica della verità, e quello dell'obbedienza alla legge, quale principio necessario per la convivenza. Più in generale, quindi, Strauss si confronta con un problema di antropologia filosofica che deflagra tra le due guerre e che coinvolge in particolare gli intellettuali ebrei-tedeschi. Sull'argomento, si veda: Kajon (2006). Se letto da questa prospettiva, il ritorno alla filosofia politica platonica indica come la risposta al problema della condizione umana non può essere ricercata all'altezza di una soluzione politica, né può

Come si è cercato di mettere in luce, il discorso che Strauss sviluppa a proposito del pensiero platonico è tutto sbilanciato sul rapporto che intercorre tra filosofia e potere politico,¹⁷⁰ in un duplice senso: da una parte, dal punto di vista di una difesa o legittimazione della filosofia di fronte al potere e alla comunità nel suo complesso che la minaccia; dall'altra, dal punto di vista delle forme in cui la filosofia può agire in maniera indiretta sul potere e sulla comunità attraverso l'educazione riservata alle élite. Il filosofo guadagna così nel seno della comunità in cui vive un ruolo che si potrebbe definire di *intima estraneità*,¹⁷¹ determinato dalla sua posizione di superiorità. La posizione di

essere definita dal ritorno all'ortodossia, ma trova nella ricerca filosofica il suo fine e la sua giustificazione.

¹⁶⁹ Fa notare Zuckert (1996) come l'elaborazione di Strauss in merito alla filosofia platonica si distingue da quella dei suoi referenti principali (Nietzsche e Heidegger) perché presta sufficientemente attenzione al contesto politico dal quale sorge il pensiero di Platone ed è dunque in grado di coglierne il carattere socratico o antidogmatico. Sul contesto politico dal quale prende le mosse la filosofia platonica, si vedano: Isnardi Parente (1996); Colli (2007); Taylor (1955); Catenaro (2013).

¹⁷⁰ Se il tema del rapporto tra filosofia e potere lega la riflessione di Strauss a quella di Platone è al contempo anche ciò che determina l'inevitabile distanza tra i due pensatori e ciò in due direzioni sono parzialmente sovrapponibili. Da una parte, vi è la volontà da parte di Strauss di criticare la sovrapposizione *moderna* tra filosofia e potere che ha inizio con Machiavelli e termina con il comunismo, così come risulta evidente dalla discussione con Kojève. Dall'altra, vi è lo specifico rapporto tra il filosofo e il potere, dove Strauss risulta più aderente al pensiero platonico, anche se la sua interpretazione "ironica" della possibilità di una presa del potere diretta da parte del filosofo condiziona in maniera decisiva la sua posizione, facendola dipendere essenzialmente non tanto dalla necessità di comprendere l'antico, quanto dal bisogno di contrastare il moderno. Diventano, allora, punti salienti di questa declinazione anti-moderna che assume il pensiero platonico nella lettura di Strauss l'interpretazione dell'ironia socratica e della *Repubblica*. Sono, infatti, questi due aspetti che determinano la tenuta del paradigma straussiano rispetto al pensiero platonico. Anche l'interpretazione delle *Leggi* cui Strauss attribuisce una centralità forse indebita deve essere misurata a partire da questo presupposto. Che la lettura di Strauss lasci da parte molto, per non dire troppo, dell'elaborazione platonica intorno al potere filosofico è evidente anche da una lettura anche superficiale dei dialoghi politici. Per un'interpretazione diversa da quella di Strauss in merito al ruolo politico del filosofo, si veda: Lisi (2016).

¹⁷¹ L'espressione "intima estraneità" è mutuata dal titolo di un libro di Angela Putino dedicato a Simone Weil. Si veda: Putino (2006). La figura è utilizzata dall'autrice per indicare le antinomie che si corrispondono nel pensiero weiliano: infinito e nulla, desiderio e dolore, solitudine e comunità. Ci è sembrata un'immagine calzante per descrivere il rapporto che lega il filosofo straussiano alla *polis*: egli ne è sempre al margine, sempre estraneo, sempre straniero, eppure legato a essa in maniera essenziale e irriducibile.

superiorità del filosofo deriva dalla superiorità della teoria rispetto alla prassi: della superiorità della vita contemplativa rispetto alla vita attiva ed è comandata dalla volontà di esercitare un influsso moderato sul potere.

D'altro canto, come si è visto, è una superiorità in negativo quella che determina la separazione sociologica della classe dei filosofi rispetto agli altri cittadini: essi sono stranieri in patria perché la radicalità dell'attività filosofica non gli consente di aderire interiormente alle credenze condivise della città; i filosofi si distinguono per la consapevolezza di sapere di non sapere.¹⁷² Tuttavia, alla radicalità dell'indagine filosofica, si unisce il senso di responsabilità del filosofo nei confronti della comunità in cui si trova a vivere e che è chiamato a cercare di migliorare nella misura del possibile contribuendo all'educazione di coloro che sono destinati ad occupare posizioni di comando. L'educazione che il filosofo è in grado di offrire, come si è visto, riflette anch'essa quella doppiezza determinata dalla naturale diseguaglianza tra gli uomini. Vi sarà dunque un'educazione filosofica propriamente detta mirante a indirizzare verso la verità le anime più dotate e vi sarà invece una sollecitazione verso opinioni salutari, dunque verso insegnamenti di carattere morale, per gli altri. Questo significato dell'attività filosofica è sviluppato da Strauss a partire dalle considerazioni che egli formula intorno all'ironia socratica. Il tema dell'ironia risulta centrale ai fini del discorso che stiamo sviluppando non solo perché consente di mettere in luce le caratteristiche della retorica socratica e, dunque, di analizzare il rapporto tra filosofia ed élite, uno dei due versanti, insieme a quello tra filosofia e legge, del rapporto tra il filosofo e il potere politico; ma anche perché è l'ironia a determinare il metodo di lettura della

¹⁷² Il filosofo inizia sempre in disaccordo, inizia senza sapere. Questo disaccordo rispetto a quelle che sono le credenze stabilite o l'autorità istituita è legato al carattere specifico della sua ricerca; ne consegue l'elaborazione straussiana di una verità assente, implicita nella sua concezione zetetica della filosofia che a sua volta riflette il postulato della non intellegibilità del reale. Su questi temi e sull'influenza di Nietzsche nella concezione di una filosofia che si muove al di fuori di un orizzonte di Verità, si veda: Zuckert (1996).

Repubblica con l'obiettivo di sottrarle la centralità che tradizionalmente riveste nell'interpretazione del pensiero platonico. La dislocazione della centralità della *Repubblica* corrisponde anche al tentativo di sottrarre Platone alla sua interpretazione teologico-politica, così come essa si avvera nella tradizione filosofica occidentale d'ispirazione cristiana. Il Platone di Strauss non è, dunque, il filosofo la cui lezione è stata tramandata dalla filosofia neoplatonica, né il teorico delle idee che sarebbe alla radice del nichilismo moderno; egli è il filosofo della dialettica, dell'ironia, del problema teologico-politico inteso come vertice del rapporto tra filosofia e politica, le cui opere vengono analizzate secondo una linea genealogica che recupera i filosofi medievali—Maimonide, Avicenna, Averroè, Farabi— e i cui dialoghi sono modelli di riferimento per una critica radicale della modernità inaugurata da Machiavelli, Hobbes e Spinoza.¹⁷³ In questo senso, allora, la centralità attribuita a Platone risiede nel suo essere capace di condensare diverse linee teoriche che si intersecano nello sviluppo del pensiero straussiano. È evidente che esistano diverse sfaccettature all'interno dell'interpretazione di Platone offerta da Strauss, dagli anni Trenta agli anni Settanta, ma ciò che dona coerenza alle sue indagini è la linea che attraversa criticamente la modernità, opponendo due diversi modelli di razionalismo, e che termina con il recupero di una pratica filosofica dialettica che ruota attorno al suo rapporto con la comunità politica (cfr. Altini, 2006: IX-X). Nell'interpretazione straussiana Socrate diventa il portavoce per eccellenza di Platone; se un insegnamento si può trovare nei dialoghi platonici è quello che ci indica di vivere come Socrate insegna a vivere, ovvero, in maniera pia. Consapevole che non è possibile porre rimedio ai mali inerenti la condizione umana attraverso il governo dei filosofi, ma solo ricercare margini di miglioramento all'interno della società, il Platone straussiano si configura come

¹⁷³ Sulla differenza tra platonismo cristiano e platonismo originario, si veda: Strauss (1978: 61).

il filosofo del “secondo best”, il cui pensiero si sostanzia, non a caso, nelle *Leggi* a discapito della *Repubblica*. Il filosofo deve abbandonare velleità di governo, così come deve rinunciare all’aspettativa di cambiare la società attraverso la presa del potere politico; egli deve piuttosto accettare esteriormente le opinioni correnti che informano la costituzione identitaria della comunità (questo il senso del riferimento alle opinioni della comunità religiosa), con il fine di proteggere se stesso e di mantenere la stabilità e la pace politica. Il filosofo sarà così capace di ammansire la moltitudine offrendo insegnamenti moralmente e politicamente edificanti, mentre sarà maestro con i futuri filosofi e i futuri politici disposti ad ascoltarlo;¹⁷⁴ sostituendo alla figura del filosofo-re che governa apertamente nella città virtuosa: “the secret kingship of the philosopher who, being “a perfect man” precisely because he is an “investigator”, lives privately as a member of an imperfect society which he tries to humanize within the limits of the possible” (Strauss, 1988a: 18).

Strauss utilizza in tal modo il pensiero di Platone per ottenere una dislocazione del rapporto tra filosofia e potere nel seno della società. Se il filosofo deve rinunciare ad assumere il comando o funzioni di governo, dunque, deve ricusare l’esercizio diretto del potere politico (cui tanto la filosofia quanto il filosofo devono abdicare),¹⁷⁵ non di meno questa rinuncia è

¹⁷⁴ Questo doppio livello dell’azione del filosofo, è sottolineato da Strauss anche nel suo commento all’*Eutidemo* (cfr. Strauss, 1983c) e all’*Apologia di Socrate* (cfr. Strauss, 1983b), dove il *daimon* socratico impedisce la conversazione con chi non è adatto alla filosofia. Strauss sottolinea inoltre, nel commento all’*Apologia* il pericolo mortale che corre Socrate (il quale rappresenta la filosofia) nel momento in cui partecipa attività alla politica. Nel confronto tra l’*Apologia* e il *Critone*, Strauss gioca inoltre la distinzione tra discorso pubblico e discorso privato, sottolineando come non vi sia inimicizia tra filosofia e sofistica, quanto piuttosto tra la filosofia e la moltitudine (Strauss, 1984b: 53); seguendo *Repubblica* 492a5-e6, Strauss sostiene come il più grande sofista sia appunto la moltitudine riunita in assemblea (Strauss, 1984c: 88).

¹⁷⁵ Sulla distinzione tra governo del filosofo e governo della filosofia, si veda: Bonazzi (2015: 146). L’ipotesi del governo della filosofia può essere solamente ipotesi moderna; poiché è solo con la modernità, come segnala anche Strauss, che inizia a darsi la diffusione pubblica dell’insegnamento filosofico e il conseguente abbandono della scrittura esoterica. Questo dato implica che la filosofia comincia ad avere un ruolo ben preciso nelle vicende della vita politica

produttrice di rapporti di potere stabili e precisamente determinati all'interno della società. Si costituisce in tal modo una gerarchia basata sulla disuguaglianza naturale tra gli uomini che oppone una élite intellettuale e politica al resto della popolazione che da essa dovrà essere governata. Il regno segreto del filosofo assomiglia così a una aristocrazia che può funzionare anche nel seno delle moderne democrazie liberali. Da questo punto di vista, Strauss coglie in maniera acuta il limite di ogni regime che voglia dirsi democratico e, a partire da un radicale realismo politico, suggerisce un correttivo che va in direzione di una crescente umanizzazione, per mezzo di pochi, ma col fine di mantenere in salvo l'intera società da una degenerazione della vita politica che, non potendo mai essere evitata, può solamente essere contenuta. Questo lo sforzo a cui devono tendere gli uomini migliori, i più umani tra gli uomini, ovvero, i filosofi. Se ora ci volgiamo ora verso la trattazione dell'ironia socratica possiamo comprendere perché Strauss afferma che:

Irony is a kind of dissimulation, or of untruthfulness. Aristotle therefore treats the habit of irony primarily as a vice. Yet irony is the dissembling, not of evil actions or of vices, but rather of good actions or of virtues; the ironic man, in opposition to the boaster, understates his worth. If irony is a vice, it is a graceful vice. Properly used, it is not a vice at all: the magnanimous man — the man who regards himself as worthy of great things while in fact being worthy of them — is truthful and frank because he is in the habit of looking down and yet he is ironical in his intercourse with the many. Irony is then the noble dissimulation of one's worth, of one's superiority. We may say, it is the humanity peculiar to

che essa non aveva nell'antichità, il quale implica anche il capovolgimento del rapporto tra teoria e prassi. La teoria smette di essere il metro secondo il quale giudicare la prassi e si fa suo strumento. Questo capovolgimento dei rapporti tra teoria e prassi che avviene nell'arco della tradizione, da Platone a Marx, è messo in luce chiaramente da Arendt (1998). Strauss non è altrettanto esplicito su questo punto, ma tutto il suo discorso è costruito attorno a questa inversione del rapporto tra teoria e prassi. Contrariamente ad Arendt che intende precisamente criticare l'ingerenza della teoria nella sfera della prassi politica, da lì il suo anti-platonismo, Strauss, profondamente platonico dal punto di vista teoretico, intende precisamente recuperare la superiorità e la trascendenza della teoria rispetto alla prassi. Su questo aspetto del pensiero di Strauss e di Arendt, si veda: Esposito (1985).

the superior man: he spares the feelings of his inferiors by not displaying is superiority. The highest form of superiority is the superiority in wisdom. Irony in the highest sense will then be the dissimulation of one's wisdom, i.e. the dissimulation of one's wise thoughts (Strauss, 1978: 51).

Strauss sottolinea in prima battuta l'aspetto negativo dell'ironia: l'ironia intesa come dissimulazione è una forma di falsità che consiste nel dire qualcosa con l'intenzione che il messaggio venga inteso come l'opposto o come diverso da ciò che viene positivamente affermato; l'ironia è una maschera, quella propria dell'uomo superiore che nasconde in tal modo la propria superiorità (cfr. Farnesi, 2001: 44). Pertanto, non si tratta di un vizio, ma di una forma di magnanimità che sposta l'attenzione sul ricettore, stabilendo una differenza tra coloro in grado di cogliere l'ironia e coloro che non ne sono capaci.¹⁷⁶ L'ironia è così dissimulazione della propria saggezza che si esercita nel dialogo con la moltitudine, essa corrisponde alla pietà, all'umanità propria dell'uomo saggio, del filosofo che si esime dal manifestare la propria superiorità. La dissimulazione dei pensieri saggi, ci dice Strauss, può avvenire in due modi diversi: o esprimendo su un soggetto saggio pensieri meno saggi, come ad esempio le opinioni generalmente accettate, o astenendosi dall'esprimere i propri pensieri su quel soggetto sulla base di non possedere una conoscenza

¹⁷⁶ Il riferimento ad Aristotele e all'ironia intesa come vizio, non è accidentale perché in realtà l'intera argomentazione di Strauss ripropone le tesi aristoteliche sull'ironia in generale e sull'ironia socratica in particolare, a cui Strauss rimanda in nota. I passaggi cui Strauss fa riferimento sono i seguenti: *Etica Nicomachea*, 1124b 28-31; 1127b 22-27. Tenuti in conto i passi aristotelici di riferimento, il ragionamento di Strauss, come ricostruisce Fussi (2011: 70), appare il seguente: "se da un lato la dissimulazione delle proprie qualità è un difetto, è certamente un difetto meno grave della vanteria, ed è tipico di persone più raffinate. Nel caso di Socrate, la dissimulazione delle proprie qualità (grandi qualità, non piccole, come nel caso dell'impostore) si può associare, secondo Strauss, alla sicurezza di sé che è tipica anche di chi, a ragione, è orgoglioso di se stesso e del proprio valore (il *megalopsychos*). Ciò che rende possibile l'associazione fra l'ironia di Socrate e l'uomo fiero di sé è che quest'ultimo si comporti ironicamente, rispetto alla sincerità, con persone che ritiene inferiori e di cui non vuole urtare la suscettibilità sottolineandone apertamente l'inferiorità".

particolare al riguardo. Da questo punto di vista diventerebbe possibile solo sollevare domande, ma non offrire risposte.¹⁷⁷

L'ironia è dunque legata alla gerarchia naturale che esiste tra gli uomini e si sostanzia nel parlare in maniera diversa a diversi tipi umani: essa è, quindi, uno strumento dell'espressione reticente. Ciò vuol dire che l'ironia non può essere letta come un dispositivo meramente retorico, ma assume un significato immediatamente politico: quello, se si vuole, di dispositivo che mette in luce il transito di conoscenza che si attua in maniera ambivalente tra filosofo e città.¹⁷⁸ Così la filosofia politica appare come il volto ironico della filosofia e Socrate, maestro dell'ironia, appare anche come il primo filosofo politico; la filosofia, letta attraverso l'ironia, manifesta la sua duplicità: una faccia rivolta verso la città e l'altra rivolta verso una dimensione che la trascende. Il dialogo platonico rappresenterebbe una replica di questa dualità (cfr. Benardete, 1978: 5).

Socrate dunque non si rivolgeva a tutti gli uomini allo stesso modo, ma tentava di condurre alla verità coloro che erano dotati di una buona natura, mentre offriva ad altri insegnamenti morali. D'altro canto, il Socrate platonico, ci dice Strauss, di fatto conversa sempre e solo con persone che non sono comuni, che appartengono per un verso o per un altro a un'élite, anche se mai o quasi mai all'élite più elevata. Ciò che è decisivo è che egli non conversi mai con uomini del *demos*. L'unico dialogo di Socrate con la città di Atene, quello

¹⁷⁷ Va notato, inoltre, che secondo la concezione zetetica della filosofia propria di Strauss, il fatto che il filosofo abbia pensieri saggi o che sia in grado di confutare le opinioni comuni e le credenze sedimentate delle persone con cui dialoga, non equivale al possesso di soluzioni definitive rispetto ai problemi su cui ci si limita a fare domande. Discutendo dell'auto-ammirazione del filosofo (che non è priva di legami con la suddetta concezione dell'ironia), nella sua replica a Kojève (cfr. Strauss, 1959: 125), Strauss punta l'attenzione sul seguente passo dell'*Apologia* (21d1-3): "E mentre me ne andavo, trassi allora le conclusioni che, rispetto a quest'uomo, io ero più sapiente. Si dava il caso infatti che né l'uno né l'altro di noi due sapesse niente di buono né di bello; ma costui era convinto di sapere mentre non sapeva, e invece io, come non sapevo, così neppure credevo di sapere".

¹⁷⁸ Sull'ironia socratica si veda l'esauritivo saggio di Lane (2010). L'autrice sottolinea i differenti significati che ha assunto l'ironia socratica nei suoi interpreti, a partire da Aristotele fino ai giorni nostri, facendo anche riferimento alla lettura straussiana.

presente nell'*Apologia*, non è altro che un abbozzo di conversazione, è piuttosto un monologo dove egli deve difendere se stesso dall'accusa di aver commesso un reato capitale (cfr. Strauss, 1978: 56-57). Per corroborare la sua ipotesi, Strauss si volge inoltre al Socrate di Senofonte esplicitando ulteriormente il senso della retorica socratica:¹⁷⁹

According to Xenophon, Socrates' art of conversation was twofold. When someone contradicted him on any point, he went back to the assumption underlying the whole dispute by raising the question "what is..." regarding the subject matter of the dispute and by answering it step by step; in this way the truth become manifest to the very contradictors. But when he discussed a subject on his own initiative, i.e. when he talked to people who merely listened, he proceeded through generally accepted opinions and thus produced agreement to an extraordinary degree. This latter kind of the art of conversation which leads to agreement, as distinguished from evident truth, is the art which Homer ascribed to the wily Odysseus by calling him "a safe speaker" (Strauss, 1978: 53).

La retorica socratica viene a coincidere in tal modo con l'ironia, ovvero con quell'arte della conversazione che seleziona i propri uditori sulla base di un'affinità elettiva, capace di trasmettere a partire da una stessa espressione un diverso contenuto. Strauss gioca così sul senso ambiguo e polivalente dell'ironia socratica per far passare un messaggio molto chiaro: la filosofia non è per tutti, la verità va taciuta ai più. Tuttavia, questa precauzione non è la sola a essere messa in scena da Socrate: sappiamo anche che il filosofo non è interessato a un dialogo con la comunità nel suo insieme, a un dialogo con la città di Atene, ma che egli seleziona attentamente coloro ai quali si dirige. I destinatari della comunicazione dialettica sono sempre appartenenti all'élite; ciò vuol dire che è con la futura classe dirigente che il filosofo ha interesse a

¹⁷⁹ Secondo Strauss, il "vero" Socrate è colui che si trova nelle opere di Platone e che trova conferma in quelle di Senofonte; si veda: Strauss (1989b: 104). Il riferimento è a Senofonte, *Memorabili*, I, 6.14; IV, 1.2.-2.1.

parlare, presumibilmente perché quello è il modo in cui può esercitare il suo regno segreto. In nessun dialogo gli uomini che conversano con il personaggio principale possiedono, infatti, le migliori nature. Questo spiegherebbe perché Platone utilizzi diversi portavoce, come a dire che non esiste possibilità di un dialogo *platonico* tra uomini che sono eguali o che potrebbero essere ritenuti tali, proprio perché un testo filosofico costruito mediante una stratificazione di significati è in grado di selezione i propri uditori (cfr. Strauss, 1978: 54-55).

Questo aspetto può comprendersi meglio se ci volgiamo nuovamente verso quanto Strauss ci dice a proposito dei dialoghi di Platone. Per Platone il modello di un buono scritto è la buona conversazione. Ciò vuol dire che lo scopo della trattazione dell'ironia come dissimulazione è quello di autorizzare una lettura tra le righe del testo platonico, di sottomettere il testo platonico all'ermeneutica della reticenza.¹⁸⁰ Allora, l'insegnamento che Strauss ci trasmette attraverso l'ironia socratica è quello della necessità di un doppio livello di comunicazione, mentre ci invita a leggere i dialoghi come scritti esoterici, il cui contenuto va ricercato nel rapporto tra la filosofia e il suo rovescio: il potere politico.

¹⁸⁰ Ciò vuol dire che Strauss produce uno slittamento dall'ironia socratica all'ironia drammatica propria dei dialoghi. Sull'ironia drammatica, si veda: Griswold (2002). I portavoce di Platone sono molteplici e, pertanto, non si può identificare la voce di Platone con la sola voce di Socrate. Si vedano su questo punto anche le riflessioni di Vegetti (2006: 13-14): "L'identificazione della posizione di Platone con quella del personaggio Socrate, se non va certamente del tutto negata, non può essere considerata una soluzione definitiva al problema di individuare l'autore dietro al suo testo [...] Sembra allora ragionevole l'ipotesi che la natura diegetico-mimetica del dialogo comporti di conseguenza che la posizione dell'autore vada individuata non in uno solo, bensì nell'insieme dei suoi personaggi, che possono costituirne aspetti o dimensioni o alternative di pensiero o anche solo inquietudini o insoddisfazioni teoriche". Ma Strauss si spinge oltre nel trarre conclusioni dall'analisi della forma drammatica dei dialoghi: come non si può identificare la voce di Platone con quella di Socrate così non può identificarsi con quella dei suoi portavoce. L'insegnamento di Platone emerge piuttosto dalla superficie della sua opera, tra ciò che viene detto e ciò che viene narrato, dal rapporto tra discorsi e azioni (cfr. Strauss, 1978: 59-60). La voce di Platone emergerebbe così da una dimensione meta-dialogica. Per una discussione su questo aspetto dell'analisi straussiana, si rimanda a Fussi (2011: 85-114).

5. LA REPUBBLICA O IL LIMITE DELLA POLITICA

A partire dall'esposizione dell'ironia socratica, Strauss suggerisce che il testo platonico vada letto tenendo a mente che la forma dialogica è, in questo caso, un particolare tipo di forma drammatica che consente il nascondimento delle autentiche opinioni dell'autore e che, dunque, veicola il problema della comunicazione tra filosofia e società. I dialoghi vanno dunque interpretati seguendo i criteri dell'ermeneutica della reticenza. Dobbiamo credere allora che il loro contenuto dipenda dalla forma in cui sono presentati ed emerga da essa, secondo il principio per cui la superficie si identifica con la sostanza. Se si vuole: bisogna prendere Platone talmente alla lettera da essere capaci di leggere tra le righe dei suoi testi. Ciò vuol dire, paradossalmente, che non ci si può fermare al livello di senso apparente, ma che si è giustificati a cercare un insegnamento diverso da quello esplicitamente espresso.

Se i dialoghi sono *rappresentazioni* del rapporto problematico tra la filosofia e la città, è la problematicità di quel rapporto che va ritrovata nel testo e portata alla luce. Ciò in due direzioni diverse seppure sovrapponibili: lo scritto veicola un contenuto concreto —seppur non dogmatico, quindi non definitivo né concluso— rispetto alla tensione tra filosofia e potere, ovvero rispetto alle aspettative che si possono verosimilmente avere in merito alla presa diretta del potere da parte dei filosofi; in questo senso, vale la pena notare, il problema di Strauss coincide con il problema di Platone così come egli lo formula nel libro V della *Repubblica*:

«A meno che» dissi io «i filosofi non regnino nelle città, oppure quanti ora son detti re e potenti non si diano a filosofare con autentico impegno, e questo non giunga a riunificarsi, il potere politico cioè e la filosofia, e ancora quei molti, la cui natura ora tende a uno di questi poli con l'esclusione dell'altro, non vengano obbligatoriamente impediti —non vi sarà, caro Glaucone, sollievo ai

mali della città, e neppure, io credo, a quelli del genere umano» (*Repubblica*, 473c11-d6).

Tuttavia, proprio perché il dialogo mostra, secondo Strauss, l'impossibilità di tale soluzione, esso indica una strada diversa da percorrere rispetto a qualsiasi pretesa idealistica o utopistica. Esso segnala per la filosofia un cammino differente da quello della presa diretta del potere e offre un insegnamento riguardo i limiti intrinseci della condizione umana e, dunque, delle cose politiche. Al contempo, il modo in cui questa risposta si articola, attraverso una serie di vertiginosi ragionamenti, fertili astrazioni e decisive aporie, rende anche omaggio a quelle naturali difficoltà del filosofare che Strauss si proponeva di riscoprire, attraverso il suo ritorno al pensiero politico classico. La stessa ironia solleva un dubbio rispetto alla possibilità di elaborare una qualsivoglia dottrina o sistema, ricordando il carattere zetetico di ogni impresa filosofica.¹⁸¹ Il dialogo platonico, dunque, mette in scena o esemplifica, se si vuole, le difficoltà dell'attività filosofica in quanto tale, mentre manifesta il legame essenziale e la decisiva alterità di questa rispetto alla dimensione pratica dell'esistenza umana.

La filosofia, come si è visto, è indagine attorno al tutto che deve prescindere dalla conoscibilità del suo oggetto. È studio, pertanto, di quell'unica parte conoscibile del tutto che sono gli affari umani (la politica). Questa considerazione implica due conseguenze. La prima è che la filosofia

¹⁸¹ Sulla questione del carattere aporetico dei dialoghi platonici, Strauss afferma che si tratta di una questione mal posta: la distinzione tra dialoghi aporetici e dialoghi che trasmettono un insegnamento è suo modo di vedere fuorviante. La *Repubblica* è in realtà aporetica tanto quanto i dialoghi cosiddetti aporetici. Se l'oggetto del dialogo è infatti la definizione dell'essenza della giustizia, la risposta a questa domanda viene data prima che si siano presi in considerazione gli elementi più importanti, ciò equivale a dire la che presentazione della verità attorno alla giustizia è essenzialmente lacunosa. Questa presunta mancanza è in realtà l'indicatore del senso recondito del dialogo: il segnale che ci avverte che la questione della giustizia è questione filosofica che non può trovare la propria soluzione sul piano politico; si veda: Strauss (1978: 106).

deve accontentarsi di una conoscenza parziale, sempre precaria, che la induce a rimettere continuamente in discussione le sue premesse:

It is not true that while we necessarily long for knowledge of the whole, we are condemned to rest satisfied with partial knowledge of parts of the whole and hence never truly to transcend the sphere of opinion? Is therefore philosophy, and hence human life, not necessarily Sisyphean? (Strauss, 1987: 73).

Che la filosofia sia sempre conoscenza parziale, che essa non possa mai veramente trascendere la sfera dell'opinione equivale a dire che la filosofia è sempre filosofia politica. La filosofia in quanto impresa *razionale* può elevarsi dall'opinione alla conoscenza, ma solo nel senso di un progressivo superamento delle opinioni; è costretta a ripiegare costantemente su se stessa, a ricominciare costantemente da capo: è pertanto una fatica di Sisifo. Ma questa fatica, questo limite dell'impresa conoscitiva in quanto impresa razionale, indica la validità della conoscenza in negativo, mentre in positivo induce a prendere coscienza della presenza, seppur dell'inconoscibilità, di una sfera che la trascende e che racchiude la condizione umana, che la limita mentre la orienta: "The whole human race, and not any part of it, is self-sufficient as a part of the whole, and not as the master or conqueror of the whole" (Strauss, 1987: 77). La consapevolezza che l'umanità sia una parte del tutto, che la verità ultima non sia conoscibile, non solo mette in scena l'irriducibilità tra ragione e Rivelazione, ma porta a giustificare l'impresa filosofica come l'unica strada percorribile, come cammino autosufficiente; mentre mette al riparo dalle derive della ragione: dal sogno moderno di una conquista della natura da parte dell'uomo e, dunque, della possibilità di creare una società completamente razionale. Strauss

inscena così il carattere limitante e limitato dell'attività filosofica, mentre sovrappone la sua concezione a quella di Platone.¹⁸²

Se ci volgiamo ora di nuovo verso l'analisi straussiana dei dialoghi, a partire dal commento che Strauss sviluppa sulla *Repubblica*, possiamo osservare come concretamente egli rintracci questa concezione della filosofia nel testo di Platone e quali le sue conseguenze a livello del modo di intendere i rapporti tra questa e il potere politico. La lettura straussiana ruota infatti attorno al rapporto tra il filosofo e la città. Questo rapporto, che esibisce una differenza costitutiva, può essere indagato a partire dal tema della giustizia; è pertanto naturale che Strauss si volga verso la *Repubblica*.

Continuando la sua riflessione sull'ironia e preliminarmente alla trattazione della *Repubblica*, Strauss avverte che il Socrate di Platone non ha lasciato esempi di pianto, ma di riso.¹⁸³ Il rapporto tra riso e pianto è simile al rapporto tra tragedia e commedia; ne consegue che la conversazione socratica e il dialogo platonico siano più affini alla commedia che alla tragedia. Il rapporto

¹⁸² Appare evidente che il senso del richiamo straussiano alla trascendenza dell'intero rispetto alle sue parti, non ha il senso di una sua ipostatizzazione, ma quello di una sua riattivazione contro l'immanentismo moderno. Il filosofo non evoca una Verità sostanziale immediatamente creatrice di ordine nell'universo materiale. In questo senso, Strauss si distacca notevolmente dal modello platonico basato sull'intelligibilità del cosmo e si distacca chiaramente dalla mentalità antica. Su questo tema, si veda: Bonazzi (2015: 825). Strauss non crede nemmeno alla possibilità di una mediazione, ovvero, alla possibilità di attingere l'ordine a partire da un riflesso speculare e mondano di quella stessa Verità. Si veda ad esempio la corrispondenza con Voegelin: Strauss, Voegelin (1993). A tal proposito, si veda: Molas, Morales (2011), gli autori si concentrano in particolare sulla discussione attorno a Platone. Strauss, in definitiva, non cede alle lusinghe della teologia politica, nemmeno quando questa viene intesa come secolarizzazione; piuttosto, pensa la condizione umana a partire dal *problema* teologico-politico inteso come problema riguardante il fondamento dell'ordine politico; si veda: Scattola (172-175). In questo senso, il problema teologico-politico non può essere collegato all'arretratezza dei filosofi premoderni, e dunque sciolto dall'illusione del progresso, o dalla moderna separazione tra pubblico e privato, ma continua ad avere una sua vigenza in quanto problema filosofico fondamentale, proprio perché la modernità ha dimostrato il carattere parziale della secolarizzazione, ovvero, in termini straussiani: l'impossibilità di una confutazione della filosofia da parte della Rivelazione e della Rivelazione da parte della filosofia. Si veda, a tal proposito: Strauss (2006c).

¹⁸³ Si vedano: *Fedone*, 115c5 e *Apologia di Socrate*, 28.

tra dialogo e commedia va chiarito alla luce dell'ontologia che abbiamo delineato, basata sulla non intellegibilità del tutto:

Plato's work consists of many dialogues because it imitates the manyness, the variety, the heterogeneity of being. The many dialogues form a *kosmos* which is mysteriously imitates the mysterious *kosmos*. The platonic *kosmos* imitates or reproduces its model in order to awaken us to the mystery of the model and to assist us in articulating that mystery. There are many dialogues because the whole consists of many parts. But the individual dialogue is not a chapter from an encyclopaedia of the philosophic sciences or from a system of philosophy, and still less a relic of a stage of Plato's development. Each dialogue deals with one part; it reveals the truth about the part. But the truth about a part is a partial truth, a half truth. Each dialogue, we venture to say, abstracts from something that is most important to the subject matter of the dialogue. If this is so, the subject matter as presented in the dialogue is strictly speaking impossible. But the impossible —or a certain kind of impossible— if treated as possible is in the highest sense ridiculous or, as we are in the habit of saying comical. The core of every Aristophanean comedy is something impossible of the kind indicated. The Platonic dialogue brings to its completion what could be thought to have been completed by Aristophanes (Strauss, 1978: 62).

Secondo Strauss, i dialoghi vanno interpretati come parti di una ricerca sul tutto che deve fare necessariamente astrazione dall'oggetto di indagine. Essi presentano un'indagine non dogmatica attorno alle questioni filosofiche fondamentali. Non possono essere pertanto interpretati come trattati, né come tasselli di un sistema filosofico. Platone non ha mai esposto teorie sulla realtà, ma ci ha presentato dialoghi molteplici che inscenano una conversazione incessante attorno a essa. I dialoghi platonici vanno dunque intesi come mimesi del mistero rappresentato dalla realtà e non come teorie che svelano quel mistero. Da questo punto di vista, i dialoghi nel loro insieme costituiscono un *kosmos*, a sua volta in relazione con il *kosmos* su cui i personaggi si interrogano. Ciò non implica che si debba pensare a un'evoluzione del pensiero politico di

Platone, ma che, al contrario, si debba guardare alla sua opera come a un universo ordinato, in cui specifici rimandi mettono in relazione i testi tra di loro.¹⁸⁴ Strauss afferma dunque che per Platone, e per il filosofo in generale, la realtà rimane un mistero. Tuttavia, il mistero del tutto si può studiare, indagare, articolare, seppure le risposte a cui si perviene sono sempre limitate e parziali. Bisogna allora tenere a mente che la scrittura filosofica ricalca questo aspetto essenziale della ricerca della verità e che nella trattazione dei problemi vi sarà sempre la necessità di fare astrazione da qualche altro problema fondamentale. Ogni dialogo va interpretato pertanto come parte lacunosa di una ricerca che deve essere letta in concatenazione con le altre, mentre manifesta il carattere irriducibilmente schivo ed elusivo della conoscenza.

Se uniamo queste considerazioni a quanto sappiamo già a proposito della scrittura reticente, possiamo comprendere meglio il senso del riferimento al rapporto con la commedia. Questo serve a sottolineare non solo l'importanza di leggere il dialogo come rappresentazione drammatica, e dunque di prestare attenzione tanto ai discorsi quanto alla scena e alle azioni che si svolgono durante la conversazione, secondo quella necessità logografica che si è messa in luce nel paragrafo precedente. Ma, a un livello più profondo, esso manifesta le difficoltà inerenti lo stesso filosofare, che vanno oltre l'argomento del riso di Socrate. Il nesso con la commedia mette in primo piano le difficoltà espressive interne al discorso filosofico che rifiuta il dogmatismo e che obbliga la ricerca a tornare sempre al suo punto di partenza. Se il dialogo si basa su una serie di astrazioni, queste astrazioni inevitabili rendono impossibile la soluzione del

¹⁸⁴ Il rifiuto di riconoscere un'evoluzione nel pensiero politico platonico corrisponde all'interpretazione che Strauss offre dei singoli dialoghi: dalla *Repubblica* alle *Leggi* non vi sarebbe evoluzione, ma una sorta di circolarità che rimanda al problema fondamentale del rapporto tra filosofia e città e alla problematicità stessa della filosofia. Si veda: Strauss (1987: 87). Come fa notare Fussi (2011: 121), in tal modo Strauss si sta opponendo a correnti interpretative diverse che, pure, condividono la comune credenza in una sistematicità della filosofia di Platone.

problema posto. Quest'impossibilità è ciò che rende la *Repubblica* affine alla commedia: ciò che fa di essa un'impresa radicalmente ironica. Il problema diventa allora identificare ciò da cui la soluzione proposta fa astrazione e che la rende dunque impossibile.¹⁸⁵

Il metodo di lettura scelto da Strauss è un metodo mimetico, una parafrasi apparente che segue il ragionamento platonico mettendo in luce le difficoltà e le aporie dell'impresa filosofica. Le sue interpretazioni si presentano come commentari intesi a ricalcare, con scopi evidentemente pedagogici, il ragionamento attorno al rapporto tra la filosofia e il potere politico¹⁸⁶. Dato che la filosofia esaurisce il proprio sforzo nell'indagine stessa, seguire il testo platonico e calarsi nelle sue difficoltà coincide con il trasformare l'attività esegetica in attività filosofica¹⁸⁷.

¹⁸⁵ Strauss, naturalmente, vede giusto nel momento in cui stabilisce un vincolo tra Platone e Aristofane e, in particolare, tra la *Repubblica* e le *Eccelesiazuse*. Ma, invece di utilizzare questo vincolo per valutare positivamente le idee di tipo comunista presenti nel dibattito costituzionale e utopistico che impegnava in quegli anni l'*intelligentsia* ateniese — un elemento che indurrebbe a prendere sul serio il progetto politico contenuto nella *Repubblica* — lo strumentalizza al fine di affermare il carattere ridicolo o radicalmente ironico delle tesi in essa contenute. Sul rapporto tra la commedia aristofanea e la *Repubblica*, si veda: Canfora (2014). Sulla lettura ironica di Strauss, si veda: Vegetti (2009).

¹⁸⁶ Non bisogna dimenticare che il discorso straussiano non si dà solo a livello teorico, ma è determinato anche dalla sua pratica come docente. Il metodo ermeneutico e il discorso esoterico rappresentano un addestramento alla filosofia che si espleta in numerose lezioni e corsi. L'interpretazione di Platone che si trova nei testi pubblicati rappresenta solo la superficie di un immenso lavoro le cui fondamenta sono rappresentate dagli insegnamenti universitari. Molto di questo materiale è attualmente consultabile on-line al seguente indirizzo: <https://leostrausscenter.uchicago.edu/courses>. Bisogna inoltre ricordare la pubblicazione postuma del corso del 1959 sulla filosofia politica di Platone, ora edito in: Strauss (2001b) con il titolo: *On Plato's Symposium*. L'esposizione delle difficoltà della filosofia ha dunque anche la funzione di educare ad essa. D'altronde, sulla lettura dei classici del passato è basata anche quell'educazione liberale che Strauss auspica come correttivo della società di massa. Si veda: Strauss (1989c).

¹⁸⁷ Ciò vuol dire non solo che, come si è cercato di mettere in luce, l'impresa straussiana non deve essere letta in termini strettamente storiografici, ma anche che alla sua base vi è una concezione ben precisa dell'attività e dell'educazione filosofica, trovandosi le due cose spesso a coincidere. Questo nesso tra il fare filosofia e il formare i futuri filosofi, è già stato messo in luce a proposito del metodo ermeneutico di Strauss. Qui vale la pena sottolineare come l'educazione coincida con un progetto non solo teorico ma anche politico. L'educazione liberale è la soluzione che Strauss offre al problema della società di massa e, al contempo, al rapporto tra

Proprio perché quello straussiano si presenta come un commentario al testo, è interessante notare come, in realtà, più di un terzo di esso sia dedicato al primo libro della *Repubblica*, mentre solo la restante parte si occupi della trattazione dei libri successivi. La ragione di questa scelta può forse essere cercata nel fatto che il centro dell'intera trattazione straussiana deve essere individuato nel rapporto tra filosofia e potere e nella definizione di una pratica filosofica zetetica, dunque, essenzialmente socratica. Il libro primo è in effetti un libro dal carattere volutamente e accentuatamente socratico, tanto che si è arrivati a ipotizzare una sua composizione autonoma rispetto ai libri restanti (cfr. Vegetti, 2006: 21-25). Ma, per Strauss, ciò verrebbe dire non tanto che in questo modo Platone si stia congedando dal metodo del suo maestro (cfr. Giannantoni, 1957), quanto piuttosto che proprio il carattere aporetico del libro tenderebbe in direzione della tesi centrale dell'opera (cfr. Strauss, 1978: 138). Focalizzarsi sul libro primo consente inoltre a Strauss di dare il massimo rilievo possibile alla discussione sulla giustizia e sul potere, sottolineando il temperamento *politico* del testo platonico.¹⁸⁸ D'altronde, in questa direzione

filosofia e potere. Il filosofo educatore espleta il suo debito nei confronti della società in cui si trova a vivere procedendo all'educazione della futura classe governante. Esercita in tal modo la sua influenza indiretta, il suo regno segreto. Questa impresa fa tutt'uno con il recupero dei grandi testi del passato, di quella che Strauss chiama la grande tradizione del pensiero, secondo un metodo non storicistico. Il problema dell'educazione filosofica dei governanti è anche problema platonico (cfr. *Repubblica*, 473d5) e Strauss trova nel suo ritorno a Platone la soluzione a esso. Si veda: Strauss (1989d). Da segnalare inoltre che uno dei punti problematici della ricezione del pensiero di Strauss deriva dal suo essere stato il fondatore di una scuola filosofica. Questa decisione, anch'essa di ispirazione platonica, può essere letta come un progetto filosofico-politico alternativo alla "cattiva" congiunzione moderna di filosofia e politica; dunque come un modo per influire nella sfera pubblica senza ricorrere direttamente all'azione politica: una maniera di far penetrare in maniera non sovversiva e indiretta la filosofia nell'ambito della politica. Si vedano a tal proposito le riflessioni presenti in Maier (2006: XVII-XX). Sulla controversa questione dei discepoli di Strauss, si veda: Zuckert, Zuckert (2014: 311-328).

¹⁸⁸ Per le diverse letture cui è stata sottoposta la *Repubblica* nel corso della sua ricezione, si rimanda a Vegetti (2009). Ai fini del presente discorso basti notare che l'interpretazione politica non è certo l'unica possibile e che il dialogo platonico è un testo poliedrico che consente interpretazioni anche molto diverse tra loro e persino impolitiche. Sembra meno scontato sottolineare come l'operazione straussiana risulti problematica proprio a partire dai suoi stessi

vanno lette anche le ulteriori omissioni del commento straussiano che trascura in maniera significativa alcuni dei temi portanti dell'opera, come l'immagine della linea nel libro VI e l'educazione dei filosofi nel libro VII, mentre sorvola sulla dottrina delle idee (cfr. Strauss, 1978: 119). Queste mancanze supportano l'intento di attualizzare il pensiero politico, facendo astrazione dalla sua metafisica, e di salvarlo così dal destino che la sua opera ha giocato nella tradizione occidentale.¹⁸⁹

presupposti: se la *Repubblica* è un testo politico, fare astrazione dal suo contenuto politico concreto per leggere in essa una critica filosofica della politica, appare un procedimento che astrae davvero troppo dal testo di partenza. Si potrebbe suggerire inoltre che è la rilevanza della figura di Trasimaco a far concentrare l'attenzione sulla prima parte dell'opera platonica, in quanto questa figura rappresenta la città e il rapporto che Socrate instaura con essa diventa decisivo per il modo in cui Strauss rappresenta la relazione tra filosofia e potere. A tal proposito, si veda: Rabieh (2015).

¹⁸⁹ Non si deve dimenticare, infatti, che l'interpretazione straussiana della *Repubblica* si colloca in un contesto storico ben determinato. All'intento di svincolare Platone dalla tradizione metafisica occidentale d'ispirazione neoplatonica e cristiana, per legarlo alla sua interpretazione araba ed ebraica, si deve sommare un ulteriore dato storiografico. Si è cercato di mettere in luce come Strauss reagisca all'interpretazione di Heidegger e a quella nietzschiana. Su questi temi si veda in particolare l'accurata ricostruzione di Zuckert (1996). Ma, se seguiamo la ricostruzione che ne dà Vegetti (2009), non possiamo dimenticare come nella seconda metà del Novecento, le letture della *Repubblica* e del pensiero politico di Platone vengono essenzialmente condizionata dall'opera di Karl Popper, *The Open society and its enemies* del 1945. L'interpretazione di Popper risponde alle sollecitazioni offerte dalla drammatica vicenda europea di cui egli era insieme testimone e vittima: la stesura dell'opera viene, infatti, iniziata nel 1938, in concomitanza con l'invasione tedesca dell'Austria, terra natale del filosofo, e pubblicata nel 1944, nel pieno della Seconda Guerra Mondiale, nel pieno, ovvero, della lotta contro quel "totalitarismo" che inizia ad essere pensato, a partire da posizioni liberal-democratiche, come la categoria sotto la quale far cadere tanto il nazismo, il fascismo, quanto lo stalinismo. Sugli aspetti problematici della categoria di totalitarismo si rimanda a Forti (2004). L'intenzione esplicita dell'opera è quella di risalire alle radici intellettuali e teoriche della tragedia europea, ricercandone le responsabilità filosofiche; nell'obiettivo di Popper e del suo antistoricismo sono Hegel e Marx, ma prima di essi, Platone, considerato come l'iniziatore di ogni genealogia totalitaria. A tal fine, Popper offre l'immagine di un Platone appunto *totalitario*: un Platone, ovvero, non riconducibile alla tradizione di pensiero liberal democratica, fautore di un progetto politico utopico, fondato, dal punto di vista teorico, su uno storicismo regressivo avverso alle leggi del mutamento storico, e, dal punto di vista metodologico, sulla violenza di una ingegneria sociale concepita come volontà immobilizzante di imposizione della teoria sulla prassi politica. Nonostante i limiti evidenti dell'analisi popperiana — tra tutti, la proiezione sul testo platonico di categorie e problematiche, oltre che di fenomeni, appartenenti all'armamentario concettuale del Novecento, si rimanda su questo aspetto alla critica presente in Arruzza (2012) — la forza della sua prestazione critica si misura sulla capacità di monopolizzare la vicenda ermeneutica del Platone politico nella seconda metà del Novecento; nelle parole di Vegetti (2009: 118): "Credo che

Se richiamiamo brevemente la trattazione straussiana attorno al tema della giustizia, possiamo notare come essa consenta di avvicinarsi gradualmente alla tesi principale del commentario. La conversazione iniziale tra Socrate e Cefalo, colui che rappresenta l'autorità patriarcale, mette in scena le difficoltà alla quale è esposta la concezione tradizionale della giustizia, sottolineando come l'uso giusto delle cose dipenda essenzialmente dalla conoscenza. Il posto di Cefalo viene poi occupato da suo figlio Polemarco, il cui personaggio mostra come l'ordine creato dall'autorità tradizionale, proprio perché non razionale, tende a trasformarsi in disordine. La confutazione di Socrate mira, senza affermarlo esplicitamente, a dimostrare come la giustizia sia quell'arte che si preoccupa di ciò che è bene per l'uomo in quanto tale. L'opinione di Polemarco, che identifica la giustizia con la giustizia cittadina, ovvero con il patriottismo, risulta dunque insufficiente. Infine, Strauss presenta l'opinione di Trasimaco, in cui la giustizia si identifica con la giustizia del più forte, incarnando la visione del potere costituito. Socrate sostiene la necessità di

l'effetto devastante prodotto dalla critica di Popper non sia consistito nell'aver delineato un'immagine di Platone come un pensatore non riducibile alla tradizione del pensiero liberal-democratico (e magari cristiano), e come autore di un progetto utopico fondato su di una teoria dei valori etico-politici considerati come oggettivi e non controvertibili. L'effetto devastante sta piuttosto nell'aver prodotto, lungo tutta la seconda metà del Novecento, un'impressionante sequenza di sforzi intesi a confutare questa immagine, con la conseguenza, già temuta da Bambrough, di "sfigurare" o deformare Platone come e più dei suoi stessi critici". Questi "sforzi" sono, secondo l'analisi di Vegetti, riconducibili essenzialmente al tentativo di "difendere Platone da Popper o da se stesso", ovvero di difendere Platone dall'accusa di essere un pensatore antidemocratico e antiliberal. Le strategie di difesa che Vegetti riassume sono le seguenti: la prima consiste nel sostenere che Platone fosse un pensatore liberal-democratico; la seconda consiste nell'affermare che le misure proposte da Platone nei suoi dialoghi non fossero davvero realizzabili o desiderabili. All'interno di questa posizione ricadrebbe la lettura utopica di Platone e anche quella ironica, presentata da Strauss. La terza strategia consiste nel liberare la *Repubblica* dal suo contenuto politico, sottolineandone l'insegnamento morale e l'aspetto metafisico. Bisogna però notare, come sia difficile far ricadere Strauss all'interno di un paradigma che prende le premesse a partire dalla difesa della democrazia liberale. Su questo punto, si vedano i saggi di Lane (1999), Arruzza (2012) e Fronterotta (2010). Sulla pretesa esteriorità di Strauss alle correnti categorie politiche nella valutazione dell'opera di Platone, si veda: Strauss (1987: 35-36).

un criterio altro rispetto all'identificazione tra legittimità e legalità. Il problema si presenta a questo punto come quello di distinguere i criteri della giustizia politica dai criteri della giustizia dettati dalla ricerca filosofica, la quale non può fare a meno di riflettere sulla distanza tra la giustizia dell'uomo e quella della città. La giustizia, infatti, nel suo coincidere con l'obbedienza alla legge, manifesta un carattere essenzialmente ambivalente dato che la legge può essere una cattiva legge. La giustizia è così identica al rispetto delle leggi solo se le leggi sono buone. Bisogna allora stabilire cosa decide della bontà di una legge. Il discorso socratico si sposta in tal modo verso un'idea di giustizia intesa come benessere dell'anima, in sé desiderabile. La giustizia così concepita si offre come un modello per l'uomo giusto e per la città giusta, ma in sé non è possibile, poiché non è possibile la sua realizzazione pratica:

Justice itself is not "possible" in the sense that it is capable of coming into being because it is always without being capable of undergoing any change whatever. Justice is a "form" or an "idea", one of many "ideas". Ideas are the only things which strictly speaking "are", i.e. without any admixture of non-being; they are beyond all becoming and whatever is becoming is between being and non-being (Strauss, 1978: 118-119).

La giustizia in quanto forma o idea è, ma non esiste. Tutto ciò che esiste è necessariamente imperfetto. Ne consegue che anche la città giusta, nel suo essere conforme alla natura umana, esiste solo a parole e non può esistere nei fatti. Si comprende allora come la tesi principale che Strauss espone riguardo la *Repubblica* è che quest'opera non debba essere letta come il tracciato di un progetto politico concreto, ma che in essa Platone stia mostrando l'impossibilità di attuare il miglior regime, in quanto coincidenza di filosofia e potere politico. Secondo Strauss:

Socrates makes clear in the *Republic* of what character the city would have to be in order to satisfy the highest need of man. By letting us see that the city constructed in accordance with this requirements is not possible, he lets us see the essential limits, the nature, of the city (Strauss, 1978: 138).

Questa conclusione è preannunciata fin dall'inizio del commentario straussiano. Se infatti Socrate e i suoi interlocutori principali si dimostrano estremamente preoccupati per la decadenza del regime ateniese e sinceramente interessati a restaurare una politica salutare, il contesto del dialogo ci indica qualcosa di diverso. La discussione della giustizia nel libro I si svolge infatti di fronte a coloro che furono successivamente (rispetto al tempo in cui è ambientato il dialogo) vittime dei Trenta Tiranni; il fatto che la conversazione sulla giustizia si svolga di fronte alle vittime di un tentativo di restaurazione della giustizia da parte degli uomini più ingiusti, deve preparare, secondo Strauss, all'ipotesi che l'operazione tentata nella *Repubblica* non avrà luogo sul piano politico (cfr. Strauss, 1978: 62-63). Bisogna intendere allora che la *Repubblica* costituisce in realtà "the most magnificent cure ever devised for every form of political ambition" (Strauss, 1978: 65).

La complessa argomentazione che Strauss svolge per affermare l'impossibilità del miglior regime può essere riassunta nei termini seguenti: Platone nella *Repubblica* delinea la città perfetta, ma mostrandoci che la sua realizzazione è impossibile vuole in realtà mostrarci il limite della politica (e delle cose umane): "the Republic conveys the broadest and deepest analysis of political idealism ever made" (Strauss, 1978: 127). L'inattuabilità del miglior regime è determinata dall'impossibilità di realizzare nella pratica quelle che sono le sue due caratteristiche peculiari: il governo dei filosofi e il comunismo delle donne e dei beni. La coincidenza di sapienza e potere politico inoltre è impossibile non perché la moltitudine sia disposta a farsi governare dai filosofi, ma perché questi ultimi non desiderano ridiscendere nella caverna, preferendo

il sole dell'attività contemplativa, mentre l'ipotesi del comunismo dei beni e l'uguaglianza dei sessi sono invece irrealizzabili in quanto contro natura. La città perfetta delineata nella *Repubblica* astrae allora dalla natura ed è fondata per convenzione; la sua nascita è inoltre resa possibile solo dalla coercizione esercitata sui filosofi, il cui sacrificio rende essenzialmente imperfetto questo regime.¹⁹⁰

È possibile allora rendere conto dell'accostamento tra dialogo e commedia: la città perfetta della *Repubblica* è impossibile perché si basa su una serie di astrazioni: dal corpo e dall'*eros*¹⁹¹. La dedizione alla comunità può infatti riguardare solo la mente, poiché la corporeità con i suoi desideri, e in primo luogo con l'*eros* che essa origina, è irriducibilmente privata e dunque spinge in una dimensione opposta a quella comunitaria (cfr. Strauss, 1978: 110-111). Un discorso simile vale per il comunismo dei beni e per l'uguaglianza tra uomini e donne: ignorando la dimensione corporea e mettendo a tacere le istanze dell'*eros*, il disegno platonico dimostra il suo essere contro natura (cfr. Strauss,

¹⁹⁰ Per una discussione equilibrata di queste ipotesi straussiane si rimanda a Giorgini (1991). I punti fondamentali che qui preme sottolineare sono i seguenti: Strauss sottovaluta il fatto che negli stessi anni pensatori come Antifonte e Ippia mettersero in discussione alcune concezioni cardine delle città greche, come la famiglia e il matrimonio, e che idee di tipo comunista circolassero effettivamente nel circolo socratico, a tal proposito si veda: Vegetti (2006: 26). Come sottovaluta il fatto che alcune delle innovazioni platoniche erano già attuate nella realtà di alcune città greche, come per esempio a Sparta. Strauss inoltre trascura uno degli aspetti essenziali del progetto platonico, la sua avversione alla dimensione privata e il tentativo di riformulare i rapporti tra questa e la sfera pubblica. Su questo punto, si veda: Arruzza (2011). Tutti questi aspetti ridimensionano notevolmente le possibilità di leggere il progetto politico platonico in termini ironici. Ma è necessario notare, come fa Giorgini (1991: 159), che "Platone stesso, nel corso della sua evoluzione filosofica, abbandonò il progetto di Stato ideale delineato nella *Repubblica*, reputandogli superiore dapprima il governo del perfetto uomo politico, unico possessore della *epistémè politiké* e preferendogli in ultima istanza la realizzazione di uno Stato la cui vita fosse regolata sotto ogni aspetto dalle leggi". Sotto questo aspetto bisogna dunque valutare l'interpretazione straussiana, sbilanciata su quella che, nonostante egli non sia incline a definirla tale, rappresenta l'ultima fase del pensiero platonico.

¹⁹¹ Strauss sottolinea sovente il rapporto tra l'*eros* e la ricerca della conoscenza. Come si è visto soprattutto nel caso dei dialoghi socratici, l'*eros* guida Socrate nella selezione dei suoi interlocutori. Esso ha dunque una funzione sostanzialmente filosofica. Per una valorizzazione della sfera sensibile e del corporeo nella *Repubblica* si rimanda a: Bossi (2008).

1978: 127). Da queste considerazioni si può notare come Strauss scelga volutamente di tralasciare tutti quegli elementi che nel progetto platonico spingono verso una trasformazione radicale della città reale, trascurando in particolare il complesso rapporto tra pubblico e privato che è forse uno degli elementi politicamente più interessanti dell'elaborazione del filosofo ateniese (cfr. Arruzza, 2011). Il discorso straussiano è dunque interamente sbilanciato a favore della dimostrazione dell'impossibilità e dell'irrealizzabilità della *kallipolis*. Da questo punto di vista, diventa allora di primaria importanza per Strauss mostrare come la condizione essenziale dalla quale dipende la tenuta del tentativo platonico sia quella della presa del potere da parte dei filosofi (cfr. Strauss, 1978: 121-122; *Repubblica*, 473c11-eC). Perché la città reale possa trasformarsi nella città giusta è necessario che i filosofi prendano il potere o che i potenti inizino a filosofare:

né mai prima d'allora questa costituzione, che il nostro discorso è venuto delineando, potrà nascere nei limiti della sua possibilità e veder la luce del sole. Ecco dunque ciò che da gran tempo un'esitazione mi tratteneva dal dire, vedendo quanto paradossali sarebbero risultate le mie affermazioni: arduo è infatti comprendere che in nessun altro modo la città potrebbe essere felice né nella vita privata né in quella pubblica (Platone, 473c6-e4).

Strauss si concentra in particolare su questo punto. La realizzazione della città giusta dipende dalla coincidenza tra filosofia e potere politico. Tuttavia, l'antagonismo tra filosofia e città rende questa una possibilità improbabile, seppure non impossibile (cf. *Repubblica*, 499c9-d6). I filosofi sono inutili, se non dannosi in politica, mentre le città a loro volta hanno in inimicizia i filosofi (cfr. *Repubblica*, 487c6-d5; 488b-89a). La coincidenza tra potere e filosofia potrà darsi allora solo nel momento in cui i filosofi vengano costretti a governare e le città vengano persuase a farsi governare dai filosofi. Ma, dello sviluppo di questa

argomentazione, in cui si cerca di dimostrare la possibilità che le moltitudini vengano persuase a lasciarsi governare dai filosofi (cfr. *Repubblica*, 5d11-501a; 502b6-8), Strauss trattiene e dà rilevanza a quei passaggi in cui Socrate sembra affermare che i filosofi possano solo essere costretti e non persuasi a occuparsi delle faccende politiche (cfr. *Repubblica*, 499b-c; 500d4-5; 520a-d; 521b-7; 539e2-3). Egli svolge così la sua argomentazione, mettendo in evidenza la circolarità dell'argomento socratico: solo i non filosofi possono costringere i filosofi a governare, ma, visti i pregiudizi della città contro i filosofi, questa coercizione non può avere luogo se prima i filosofi non persuadono i non filosofi a costringere i filosofi a governare; tuttavia, considerata la ripugnanza dei filosofi a governare, questo atto di persuasione sembra impossibile. Strauss arriva così alla conclusione secondo la quale Socrate, mettendo in scena la tensione esistente tra filosofia e città, stia in realtà suggerendo (contrariamente a quanto essotericamente espresso) che è impossibile che i filosofi prendano il potere. Di conseguenza, impossibile è anche la città giusta, poiché questa non può darsi se i filosofi si rifiutano di governare (cfr. Strauss, 1978: 124). Aggiunge inoltre Strauss che i filosofi si rifiutano di governare perché:

They know that life dedicated to philosophy and therefore even political life at its best is like life in a cave, so much so that the city can be identified with the Cave. The cave-dwellers, i.e. the non-philosophers, see only the shadows of artefacts (514b-515c). That is to say, whatever they perceive they understand in the light of opinions sanctified by the fiat of legislators, regarding the just and noble things, i.e. of fabricated or conventional opinions, and they do not know that these their most cherished convictions possess no higher status than that of opinions. For if even the best city stands or falls by a fundamental falsehood, albeit a noble falsehood, it can be expected that the opinions on which the imperfect cities rest or in which they believe will not be true, to say the least. Precisely the best of the non-philosophers, the good citizens, are passionately attached to these opinions and therefore passionately opposed to philosophy (517a) which is the attempt to go beyond opinion toward knowledge: the

multitude is not as persuadable by the philosophers as we sanguinely assumed in an earlier part of the argument. This is the true reason why coincidence of philosophy and political power is extremely improbable: philosophy and the city tend away from one another in opposite directions (Strauss, 1978: 125).

In tal modo Strauss riafferma, attraverso l'interpretazione esoterica del testo platonico, quanto aveva stabilito in relazione al rapporto tra città e filosofia fin a partire dai suoi studi sull'ermeneutica della reticenza. Esiste una distanza fondamentale, una disproporzione incolmabile, tra le istanze della filosofia e quelle della politica; così come esiste una gerarchia tra teoria e prassi, tra vita contemplativa e vita attiva. Strauss non sente Platone dirci che una vita puramente contemplativa non giunge alla sua completezza (cfr. *Repubblica*, 496d5-497a3), come pure sottovaluta la critica corrosiva al potere implicita nell'affermazione per cui i più adatti a comandare sono coloro che non bramano ad esso,¹⁹² ma si addentra in quella radicale dissonanza che pure nelle sue pagine è così magistralmente messa in luce. Astrae da essa tutti quegli elementi prettamente "storici", che potrebbero rinviare alla polemica nei confronti della sofistica come a una lotta tra fazioni per diversi modelli educativi all'interno della città, e, concentrandosi sul fatto che il più grande sofista è la moltitudine riunita in assemblea, fa della città l'antagonista per eccellenza della filosofia (cfr. Strauss, 1978: 78).

¹⁹² "Se troverai per chi è destinato al potere una vita che sia migliore del potere stesso, allora avrai ottenuto la possibilità di una città ben governata: in essa sola, infatti, comanderà chi è realmente ricco, non di denaro, ma di ciò di cui deve esser ricco l'uomo felice, di una vita buona e saggia. Se invece giungono alla cosa pubblica miserabili avidi di beni privati, nella convinzione che da essa si debbano arraffare i propri beni, non è possibile: il potere diventa la posta di una lotta, e una tale guerra privata e intestina perde loro stessi e il resto della città" (*Repubblica*, 520e8-521a8). Al di là dell'ingiunzione platonica alla necessità di una separazione tra potere e ricchezza, un'autrice novecentesca come Simone Weil interpreta questo passaggio a favore di una critica alla concezione moderna della politica che la fa coincidere con l'esercizio del potere. Si veda, a tal proposito (Weil, 2013). Anche un'interpretazione di questo tipo risulta comunque problematica, nel momento in cui fa coincidere la nozione platonica di potere con la sua concezione moderna. Sulla pluralità semantica e concettuale del potere in Platone, si veda: Muscato (2005).

D'altronde, fin dall'inizio del suo commentario, Strauss ci aveva avvertito del fatto che quella di Socrate fosse una discesa, una *katabasis* (cfr. Strauss, 1978: 71). Socrate scende al Pireo alla ricerca della conoscenza, si cala nel mondo della città, dell'opinione, per iniziare, attraverso il confronto, l'inchiesta, il lavoro dialettico, la sua ricerca della verità. Tuttavia, la conversazione filosofica sulla giustizia può prendere avere avvio solo dopo la partenza di Cefalo, il patriarca che rappresenta i valori tradizionali, la teologia, le credenze e i miti fondanti della comunità politica, da cui la filosofia è minacciata e che minacciano costantemente la filosofia.¹⁹³ La sua giustizia non ha bisogno di parole o di ragioni, ma la sua assenza ci dice che il buono non è identico all'ordine paterno, all'ancestrale; che la sua giustizia è insufficiente, perché l'ordine tradizionale è all'origine del disordine attuale. La pietà, allora, l'omaggio agli dei della città, ha bisogno di essere sostituita dalla ricerca filosofica (cfr. Strauss, 1978: 73).

Fin dall'inizio, si doveva dunque avvertire che la presenza di un'astrazione radicale, come condizione dello sviluppo dell'indagine svolta. La *Repubblica* assume così l'apparenza di uno spericolato esperimento mentale, di una messa in scena che, mantenendo fino alla fine il carattere di finzione — facendoci credere nella possibilità della città perfetta — vuole in realtà mostrare come questa non si né possibile, né realizzabile, né desiderabile.

La radicale falsità in cui vive la città coincide con quanto è prefilosofico, ancestrale; con l'autorità prerazionale che informa il substrato etico-morale sul quale si fonda la comunità e del quale, pure, non si può prescindere. I governanti devono mentire per il bene dei loro cittadini. La *Repubblica*, secondo Strauss, dimostra il carattere mitico della teologia: l'impossibilità di dare una risposta alla domanda "che cos'è un dio?" o "chi sono gli dei?". La teologia è il

¹⁹³ Per un'interpretazione alternativa della *katabasis* come capovolgimento ironico dell'impresa socratica, si veda: Vegetti (2006: 39-40).

modello per i falsi racconti che vengono narrati ai bambini (cfr. *Repubblica*, 377c-d1): il dio o gli dei sono l'origine in conoscibile alla radice delle credenze della comunità; essi donano quell'orientamento fondamentale che ogni comunità deve avere per poter essere tale. La città buona non appare infatti possibile senza una fondamentale falsità: essa non può esistere nella dimensione della verità, ma ciò che è per convenzione deve essere ritenuto naturale (cfr. Strauss, 1978: 102).

Ecco allora che riaffiora il problema teologico-politico, la lateralità della filosofia rispetto al potere, la disarmonia, la critica corrosiva e radicale all'idealismo moderno, all'utopia della *trasparenza*¹⁹⁴. La modernità infatti, oscurando l'insegnamento platonico, ci ha realmente impedito di vedere la caverna, l'illusione in cui siamo immersi, il delirio illuminista, la ridicola pretesa di sovvertire l'ordine naturale delle cose. La filosofia capace di leggere il passato, capace di addentrarsi fuori dalla caverna, sa, ma questo suo sapere deve rimanere esoterico, pena la ripetizione dell'errore della modernità. La presenza della filosofia deve essere politicamente giustificata davanti al tribunale della città. L'insegnamento filosofico, nel suo essere educazione liberale, è possibile solo se la saggezza non viene separata dalla moderazione.

La città, la moltitudine deve rimanere dormiente: allora, in questo senso, il potere è davvero produttore di sapere e il sapere riproduttore del potere.¹⁹⁵ La

¹⁹⁴ Sull'ideale della perfetta trasparenza che sta alla base della ragione giuridica moderna, si veda: Galli (1988: 53-78) il quale osserva come alla sua radice vi sia "l'ineludibilità logica della moderna autorappresentazione della sovranità", ovvero l'opacità fondativa che reclama la forma Stato come necessità.

¹⁹⁵ Per un potere che si realizza attraverso forme di sapere, regimi di discorso e verità, ma anche regolamentazioni, leggi e misure amministrative, si veda: Foucault (1975). Sull'interpretazione che da Foucault di Platone in merito al rapporto tra filosofia e politica, si veda: Foucault (2008). Egli propone, a partire dall'analisi della *Lettera VII*, che il senso che bisogna rintracciare nell'attività politica del filosofo è quella di dire la verità al potere, di mettere in relazione il potere con la verità, dando in tal modo alla filosofia il carattere di una pratica che, non per questo, deve avere contenuti concreti (leggi) per la politica. In questo senso è da intendersi la

carica critica e sovversiva di questa conoscenza è mantenuta silente, si trasforma in contenuto per l'educazione di pochi. Il ruolo dei filosofi è quello di essere i guardiani dell'ordine, non i sobillatori delle folle (come è accaduto a Rousseau e a Nietzsche). Essi rispettano le leggi e inducono a rispettarle: il regime migliore non è quello futuro, che nascerà da una rivoluzione o da un sovvertimento dell'ordine esistente, ma quello in cui il dominio della legge sostituirà il regno della filosofia e in cui al filosofo spetterà il ruolo di educare e umanizzare quanto più possibile la classe politica e il potere che essa, attraverso le leggi, esercita (cfr. Strauss, 1987: 68-87). La giustizia, ci dice Strauss leggendo la *Repubblica*, è politicamente impossibile: o meglio, il potere politico non può produrre la perfetta giustizia. La città giusta, la città perfetta, la città divina non può esistere nei fatti, quanto è realmente sperabile è solo un movimento verso il miglioramento della città reale:

the just city is only "in speech": it "is" only by virtue of having been figured out with a view to justice itself or to what is by nature right on the one hand and the human all too human on the other. Although the just city is of decidedly lower rank than justice itself, even the just city as a pattern is not capable of coming into being as it has been blueprinted; only approximations to it can be expected in cities which are in deed and not merely in speech (Strauss, 1978: 121).

E continua il filosofo sottolineando la finitezza, quel limite della condizione umana che la modernità prometeica aveva dimenticato:

The just city is then impossible. It is impossible because it is against nature. It is against nature that there should ever be a "cessation of evils", "for it is necessary that there should always be something opposed to the good, and evil necessarily wanders about mortal nature and the region here (Strauss, 1978: 127).

coincidenza tra filosofia e politica. Per un'analisi di questo aspetto della riflessione di Foucault, si veda Oksala (2014).

La conclusione necessaria è allora che:

The philosopher is the only individual who is just in the sense in which the city can be just: he is self-sufficient, truly free, or his life is as little devoted to the service of other individuals as the life of the city is devoted to the service of other cities. But the philosopher in the good city is just also in the sense that he serves his fellows men, his fellow citizens, his city, or that he obeys the laws (Strauss, 1978: 127-128).

La domanda sulla giustizia che Strauss aveva sollevato all'inizio della sua carriera rimane ancora intatta e trova la sua soluzione nella vita filosofica. La vita contemplativa è l'unica nella quale è possibile realizzare la coincidenza tra felicità e giustizia. Solo il filosofo è giusto. Risulta allora chiaro perché Strauss affermasse che il vero dialogo politico platonico sono le *Leggi*; le *Leggi* ci offrono un progetto politico volto al miglioramento della città attuale. Una tappa previa dello sviluppo di questa trattazione si trova nel *Politico*, il cui breve commento che Strauss gli dedica mostra il passaggio alle *Leggi* (cfr. Strauss, 1987: 68-77). Sappiamo che i dialoghi platonici vanno letti in connessione l'uno con l'altro; non nel senso che in essi si dia uno sviluppo lineare del pensiero di Platone, ma nel senso che in ognuno di essi si esplicita un aspetto della ricerca attorno al miglior regime. A sua volta il carattere di ogni lettura trova la propria giustificazione nell'analisi complessiva che Strauss offre dei tre principali dialoghi politici: *Repubblica*, *Politico* e *Leggi*. Se teniamo in mente lo statuto per così dire unitario dell'interpretazione straussiana possiamo comprendere perché Strauss dedica i suoi sforzi maggiori a confutare l'ipotesi che la *Repubblica* possa leggersi come disegno di un progetto politico concreto. Le ragioni di questo dispiego di forze sono giustificate dalle conclusioni che ne trae. Se la *Repubblica* non sta proponendo un modello di Stato ideale, come potrebbe sembrare a un lettore non attento, la trattazione platonica del migliore

regime va piuttosto ricercata nel *Politico* e nelle *Leggi*. In questi dialoghi secondo Strauss si presenta infatti il discorso sul miglior regime *possibile*: un regime sottoposto alle leggi, in cui il ruolo della filosofia è dislocato rispetto all'esercizio diretto del potere. Strauss, così, porta alle sue estreme conseguenze l'intuizione iniziale che lo aveva guidato fin dagli anni trenta, nel periodo delle sue ricerche su Maimonide: la chiave del pensiero politico di Platone si trova nelle *Leggi*. Tuttavia, in tal modo, rende evidente come la soluzione del problema politico presente in Platone, o meglio l'assenza di una sua soluzione, possa essere in linea con quanto si era dedicato a pensare negli anni precedenti; il centro attorno al quale aveva fatto ruotare le sue ricerche sin dal ritorno alla filosofia: la dicotomia tra sapere e città. La conclusione che Strauss ne trae è che il problema inerente la condizione umana non ha soluzione (mondana) possibile. Che possiamo solo agire politicamente, con coscienza, tentando di allontanare i mali maggiori e, così, sperare di creare quella società cui ogni filosofo brama: una società in cui si possa conciliare un ordine che non sia oppressione con una libertà che non sia licenza (cfr. Strauss, 1988a: 37).

6. LA DIFESA DELLA FILOSOFIA E LA NECESSITÀ DELLA LEGGE

Il Platone di Strauss ritiene che la città giusta possa esistere solo a parole. Lungi dal rappresentare un trattato di filosofia politica volto a delineare un progetto concreto che informi la struttura di una giusta associazione politica, la *Repubblica* dimostra l'impossibilità del regime perfetto. L'antagonismo naturale tra filosofia e città domina l'intera argomentazione. Il rapporto della filosofia con la città si iscrive sotto il segno della *moderazione*. L'ironista straussiano non è mai animato da *hybris*: Socrate è cosciente della differenza tra conversazioni pubbliche e conversazioni private, così come è consapevole della radicale

differenza che esiste tra il pronunciare parole sovversive e l'impegnarsi concretamente in *azioni* sovversive. Non è un caso che il *daimon* gli impedisca a di implicarsi nell'attività politica.¹⁹⁶

Questo aspetto risulta evidente se si guarda ai commenti che Strauss dedica ai cosiddetti dialoghi giovanili o socratici. Tale selezione, si può supporre, dipenda dall'intenzione di focalizzarsi sul carattere zetetico della conoscenza e sul conflitto tra il filosofo e la città. Una loro considerazione congiunta può aiutare a definire ulteriormente qual è la posta in gioco nell'analisi straussiana di Platone e a rinforzare gli argomenti finora esposti.¹⁹⁷

Strauss dedica tre brevi commenti rispettivamente all'*Eutifrone*, all'*Eutidemo* e a una trattazione congiunta dell'*Apologia di Socrate* e del *Critone*,

¹⁹⁶ Sotto questo aspetto è interessante notare come il tema dell'ironia rappresenti una costante delle interpretazioni del pensiero platonico portate avanti dai "discepoli" di Strauss, tanto da convertirsi in luogo comune della critica. A questo proposito, si veda: Vegetti (2009: 135-137). L'eccezione più importante in tal senso è quella del "revisionista" straussiano Rosen (2005), mentre la più eclatante conferma si può trovare nel lavoro di Bloom (1991). Si potrebbe però insinuare che l'importanza filosofico-politica attribuita da Strauss all'ironia abbia lasciato tracce anche in un suo ex-alunno come Richard Rorty. Nonostante Rorty si sia allontanato precocemente dal magistero del maestro, intraprendendo un cammino filosofico e politico molto diverso da quello del maestro e della sua "scuola", non di meno ritroviamo al centro della suo pensiero una particolare declinazione politica dell'ironia. Si veda: Rorty (1989).

¹⁹⁷ Si possono ipotizzare anche altre ragioni per cui la scelta di Strauss ricada su questi dialoghi che, per lungo tempo, sono stati considerati "minori" all'interno della produzione platonica. Non solo, evidentemente, l'interesse per la figura di Socrate, ma anche l'assenza delle principali "dottrine" di Platone. In questi dialoghi risultano infatti assenti sia la teoria delle idee nella sua dimensione ontologica e metafisica, sia la divisione dell'anima nella parte razionale e in quelle irrazionali, con la connessa dottrina dell'immortalità e della metempsicosi. Al contrario, gli assi portanti di questi scritti sono da rintracciare nell'ironia e nella dialettica elenctica. In essi dunque si può affermare che Platone fosse interessato a far comprendere il nuovo metodo d'indagine con cui venivano trattati i problemi che, come abbiamo visto, è uno dei punti forti dell'interpretazione straussiana, più che a sistematizzare un insegnamento su di essi. Questo spiegherebbe anche il carattere apparentemente aporetico di questi scritti che Strauss valorizza nella sua ipotesi sull'astrazione e sull'eterogeneità degli argomenti trattati. In ultimo, l'attenzione posta a questi testi di cui a lungo si è dubitata l'autenticità, è in linea con la concezione straussiana secondo la quale tutto ciò che è stato trasmesso come autentico deve essere considerato tale. Si veda, a tal proposito: Strauss (2013: 275). Per una introduzione ai dialoghi socratici, si rimanda a Reale (2015).

testi che vengono tutti pubblicati postumi.¹⁹⁸ Ai fini del nostro discorso è sufficiente sottolineare come in essi si espliciti quel carattere di *difesa* della filosofia che sembrano esprimere gli scritti platonici nel momento in cui il problema principale in essi presentato è quello di una sua giustificazione di fronte al tribunale della città (cfr. Zuckert, Zuckert, 2014: 126-133). Nell'analizzare i dialoghi legati al processo a Socrate, Strauss mette in luce le strategie attraverso le quali il filosofo si protegge dallo stigma che lo colpisce, mentre sottolinea il carattere irriducibile della tensione che innerva il suo rapporto con la città. Le cose politiche sono caratterizzate dal rispetto nei confronti della tradizione, degli dei, degli interessi pubblici e privati di fronte ai quali il filosofo deve essere prudente. La filosofia politica è il tentativo di sostituire le opinioni sulle cose politiche con la loro conoscenza: la città, invece, non può fare a meno di reggersi su una fondamentale, per quanto nobile, falsità. Tutto ciò equivale a riconoscere il carattere moderato delle pretese che si possono rivolgere alla politica, ma mette contemporaneamente in primo piano la radicalità dell'impresa filosofica, fondata sulla consapevolezza della superiorità della ricerca della verità rispetto alle convinzioni tradizionali e alle credenze ancestrali. Ogni società si fonda su un mito che il filosofo non può, e non può fare a meno, di mettere in discussione. In tal modo Strauss sembra capace di tenere insieme radicalismo filosofico e conservatorismo politico, in una prospettiva che contempla il carattere *privato* della vita che il filosofo conduce in un contesto *pubblico*, esemplificato dalla stessa espressione "filosofia politica" (cfr. Altini, 2006: XXXVII).

Nei dialoghi presi in considerazione, il processo a Socrate diventa il simbolo delle accuse che la città muove nei confronti dell'attività del filosofo: un fatto contingente si trasforma in un dato universale. La strategia che Strauss

¹⁹⁸ Si vedano, rispettivamente: Strauss (1989e), (1983c), (1983b). Per una trattazione dettagliata dei singoli commentari, si rimanda a: Ambler (2015), Rosano (2015), Koritansky (2015).

utilizza per ottenere la sua lettura resta la stessa che abbiamo visto a proposito della *Repubblica*. I dialoghi vanno interpretati tenendo in conto non solo l'incalzante procedere dialettico, ma l'ironia radicale del dire socratico. Ciò è particolarmente evidente nella distinzione tra conversazioni che sono ricercate da Socrate e conversazioni che Socrate è in qualche modo costretto a sostenere. In entrambe i casi si manifesta la *responsabilità* nei confronti della comunità, ma in due modi molto diversi. Nel primo caso, il filosofo è mosso dall'*eros* verso coloro che rivelano un'indole simile alla sua; nel secondo, egli risponde invece all'imperativo morale di decostruire le presunte verità di cui la città per bocca dei suoi abitanti meno dotati si fa portatrice, come è nel caso della conversazione con Eutifrone riguardo alla pietà. Il *daimon* occupa un ruolo centrale nello svolgimento di questo genere di conversazioni: privato di ogni connotazione magica o divina in senso stretto, esso è il modo in cui Socrate giustifica le sue decisioni. Esso lo previene da alcuni discorsi e, su tutti, pone il veto all'attività politica. Il *daimon* è prudenza e moderazione e, al tempo stesso, illustra il carattere "divino" dell'impresa filosofica, se per divino si intende lo sforzo dell'uomo per diventare *realmente* umano.

L'accusa di empietà mossa nei confronti di Socrate esemplifica il problema teologico-politico con cui la filosofia deve confrontarsi: la sfida di mettere alla prova e, allo stesso tempo, conservare le credenze irrazionali o prerazionali della città. La religione, la teologia sulla quale si fonda la legittimità dell'ordinamento legale, costituisce, preserva e informa un certo tipo di moralità e di condotta etica necessaria alla città e non può pertanto essere messa apertamente in discussione; se ne può solo indicarne il carattere problematico, si può insinuare l'impossibilità di un ritorno all'ortodossia (cfr. Strauss, 1989e: 198). Parallela all'accusa di empietà è l'accusa di corruzione dei giovani. Di fronte ad essi non è possibile concepire una critica che non sia velata

rispetto all'autorità e alla tradizione. Il filosofo educa i *gentlemen*, istruisce i potenziali filosofi e lo fa sempre salvaguardando la necessità di un insegnamento che sia esoterico, esposto al calar della sera e non alla luce dell'*agorà*. È necessario infatti riconciliare la città e il filosofo seppure in maniera superficiale, per il bene di entrambe: la città ha il potere di uccidere il filosofo, il filosofo quello di distruggere la città. Come viene messo in luce dall'*Eutidemo*, secondo Strauss, il vero nemico della filosofia non è la sofistica: "According to Socrates, the greatest enemy of philosophy, the greatest sophist, is the political multitude" (Strauss, 1983c: 88). Il filosofo deve allora sopra ogni cosa rispettare le leggi, sottomettersi essotericamente a ciò che è inferiore. Nella *Repubblica*, Platone porta alla luce la natura problematica delle cose politiche, indicando i limiti essenziali della città realmente esistente. Così facendo, egli rende possibile per il filosofo la leale accettazione del secondo regime migliore. Infatti, ogni azione politica deve considerare con serietà la necessità cui è sottoposta la vita politica. Il carattere radicalmente imperfetto delle istituzioni deve rendere inclini a valutare positivamente i possibili cambiamenti della legislazione, senza dimenticare l'obbligo della responsabilità sociale. Si solleva in tal modo la questione della legittimità filosofica della costituzione realmente esistente. Il Platone di Strauss si orienta, dalla prospettiva eminentemente filosofica della *Repubblica*, verso la prospettiva politica delle *Leggi*.

In questo passaggio, Strauss individua nel *Politico* una tappa, per così dire, intermedia. Non si avvalle naturalmente l'ipotesi di un cambio di rotta nel pensiero platonico, ma si coglie uno spostamento della prospettiva, secondo il criterio per cui i dialoghi costituiscono singole indagini sugli elementi che compongono una stessa realtà. Essi dunque mettono in luce vari aspetti di uno

stesso problema.¹⁹⁹ Nella sua presentazione dell'opera, che si trova sotto la voce "Platone" nel volume di storia della filosofia che Strauss scrive con Joseph Cropsey, il dialogo è presentato come la parte centrale di una trilogia a sua volta composta dalla *Repubblica* (che lo precede) e dalle *Leggi* (cfr. Strauss, 1987). Il commento al *Politico* è il più breve dei tre, mentre il maggior numero di pagine è occupato da quello sullo *Repubblica*. Al *Politico* è assegnato dunque un ruolo intermedio:

The *Republic* and the *Statesman* transcend the city in different but kindred ways. They show first how the city would have to transform itself if it wishes to maintain its claim to supremacy in the face of philosophy. They show then that the city is incapable of undergoing this transformation. The *Republic* shows silently that the ordinary city—i.e., the city which is not communistic and which is the association of the fathers rather than of the artisans —is the only city that is possible. The *Statesman* shows explicitly the necessity of the rule of laws. The *Republic* and the *Statesman* reveal, each in its own way, the essential limitation and therewith the essential character of the city. They thus lay the foundation for answering the question of the best political order, the best order of the city compatible with the nature of man. But they do not set forth that best possible order. This task is left for the *Laws* (Strauss, 1987: 78).

¹⁹⁹ Si può notare come l'interpretazione straussiana del rapporto tra i tre dialoghi politici di Platone derivi dal mantenimento dell'assunto di base sull'impossibilità della congiunzione tra potere e filosofia. Ma è anche possibile invertire la prospettiva e, assumendo che Platone non cambi mai idea riguardo alla possibilità di tale coincidenza, affermare la sua permanenza. In tal modo si mantiene intatta l'idea secondo la quale non sia dia una svolta verso il "realismo" politico, nell'ultimo Platone, ma si scongiora la lettura ironica del dialogo e si conferma, inoltre, la variazione, per così dire, dell'angolo prospettico nelle tre opere. Così Giorgini (2005: 30): "Nel *Politico* Platone sembra valutare l'importanza dell'impegno politico del filosofo soprattutto come legislatore, come redattore di leggi per la comunità politica, ispirate alla visione della *politeia* perfetta, e come supervisore degli altri magistrati e funzionari incaricati di sovrintendere agli uffici fondamentali della città (educazione, giustizia, esercito). In questo senso le *Leggi* costituiscono il compimento di questo itinerario che non ha mai conosciuto mutamenti di rotta: la *Repubblica* fissa il *paradeigma* che deve guidare l'azione politica; il *Politico* sancisce che il vero governante deve essere dotato di scienza, perché questo è l'unico criterio discriminante dell'uomo politico, anche se la filosofia eccede il mero campo della politica; nelle *Leggi* vengono esposte le leggi attraverso le quali il filosofo, divenuto legislatore di una nuova comunità, può realizzare la propria visione".

Repubblica e *Politico* mostrano entrambe i limiti essenziali alla natura delle cose politiche. La *Repubblica* si concentra attorno alla dimostrazione dell'impossibilità della città perfettamente giusta e indica nella città dei padri — la città dell'autorità e della tradizione, la città dei *gentlemen* e dei filosofi, ma non quella potenzialmente sovversiva della massa del ceto produttivo— l'unica città realmente esistente, realmente possibile. Il *Politico* si spinge oltre questa indicazione in direzione della necessità del governo delle leggi. Se letti insieme, i due dialoghi gettano le fondamenta per la ricerca del miglior regime compatibile con l'effettiva natura dell'uomo, compito che sarà delegato alle *Leggi*. Vale allora la pena indagare ulteriormente in cosa consiste il tratto comune tra i primi due dialoghi.

Strauss ci dice che il *Politico* fa parte di una trilogia che ha per tema la conoscenza. Esso è infatti preceduto dal *Sofista* e idealmente succeduto dal *Filosofo*. Il fatto che quest'ultimo dialogo non sia mai stato scritto, insinua Strauss, dovrebbe forse indurci a ritenere che la conoscenza attorno a cosa sia il filosofo si possa ricavare da un'adeguata comprensione di cosa siano il sofista e il politico. La politica non sarebbe così un mero supplemento della filosofia, ma una sua componente essenziale:

That is to say, is statesmanship, the art or knowledge peculiar to the statesman, far from being merely the awareness necessary for finding one's way in the Cave and far from being itself independent of the vision of the idea of the good, a condition or rather an ingredient of the vision of the idea of the good? (Strauss, 1987: 150).

In maniera concorde con quanto visto finora, la ricerca filosofica ha come proprio orizzonte la città, rappresentata dalla caverna. Ma essa si espleta in maniera diversa rispetto alla *Repubblica*. Strauss ci avverte che, per Platone, la filosofia è la vera conoscenza o la lotta per la sua conquista. La filosofia è

dunque lotta per la conquista del tutto o per la contemplazione del tutto. Tuttavia, come sappiamo, il tutto consiste di parti e la conoscenza del tutto è conoscenza di ogni parte del tutto sia in quanto parte sia nel suo rapporto con la totalità. La filosofia è l'attività umana più nobile e l'uomo è forse la parte più nobile del tutto. Il tutto non è di conseguenza tale senza l'uomo, senza che l'uomo sia completo; e l'uomo non diventa davvero uomo se non a prezzo di una fatica, di uno sforzo: "Man must learn to see the lowliness of his estate in order to turn from the human to the divine, i.e., in order to be truly human" (Strauss, 1987: 71). Lo sforzo che l'uomo compie per elevarsi all'altezza della propria umanità presuppone una conoscenza che non sia solamente contemplativa o teorica, ma anche normativa, direttiva o pratica:

The *Statesman* presents itself as a theoretical discussion of practical knowledge. In contradistinction to the *Statesman*, the *Republic* leads up from practical or political life to philosophy, to the theoretical life; the *Republic* presents a practical discussion of theory: it shows to men concerned with the solution of the human problem that that solution consists in the theoretical life; the knowledge which the *Republic* sets forth is prescriptive or commanding. The theoretical discussion of the highest practical knowledge (the kingly art) in the *Statesman*, merely by setting forth the character of the kingly art, takes on a commanding character: it sets forth what the ruler ought to do. While the distinction of the theoretical and practical knowledge is necessary, their separation is impossible (Strauss, 1987: 77).

I due dialoghi si completano dunque a vicenda, fornendo l'uno una discussione teorica della conoscenza pratica, l'altro una discussione pratica sulla teoria. Perciò Strauss può affermare che, in un certo senso, il *Politico* è più "scientifico" della *Repubblica* (cfr. Strauss, 1987: 69). Nel suo essere continuazione di questa, l'interesse che qui si manifesta nei confronti delle cose politiche sembra di natura più squisitamente filosofica. Il problema è infatti quello di istituire l'ordine e la giustizia nel miglior modo possibile nell'età

attuale, l'età di Zeus, in cui il dio non si prende cura dell'uomo²⁰⁰. Il *Politico* esprime apertamente ciò che la *Repubblica* aveva lasciato inespresso: l'impossibilità del regime migliore. Si pone quindi il problema della giustificazione filosofica del governo. Ma se l'unica rivendicazione legittima a governare può venire dall'arte regale, ovvero, dalla conoscenza —e non dal consenso, dalla libertà o dalla legalità— l'unico regime corretto o veramente tale sarebbe quello nel quale i possessori dell'arte regale, senza preoccuparsi di governare in presenza o in assenza delle leggi e senza prendere in considerazione il fatto che coloro che sono governati possano o meno acconsentire al loro governo, governino in direzione del beneficio del corpo politico. Non fa alcuna differenza se realizzano il loro fine uccidendo o bandendo qualcuno, riducendo in questo modo la grandezza della città, oppure facendo affluire cittadini da fuori, aumentandone in tal modo l'estensione. Il buon governate è come un medico che può correre a rimedi estremi se reputi che ciò possa giovare al nostro corpo (cfr. Strauss, 1987: 74).

Tuttavia, la presenza di tali uomini è a tal punto scarsa ed eccezionale che, anche se inferiore al governo secondo l'intelligenza, il governo delle leggi è necessario. Esse sono miseri surrogati dell'autentica saggezza, ma rappresentano una necessità per mettere ordine nelle cose umane: questa necessità è la causa immediata dell'instirpabile differenza tra la sfera politica e quella che si trova al di là di essa e la trascende. Ne consegue che anche il saggio deve essere sottoposto alle leggi la cui saggezza è inferiore alla sua. Egli dovrà inoltre rispettarle, altrimenti verrà accusato dalla moltitudine dei non saggi di corrompere i giovani; la moltitudine infatti non può fare a meno di considerarsi giudice dell'uomo saggio, perché non è consapevole, al contrario del filosofo, della propria ignoranza. L'uomo saggio deve rendere omaggio alla

²⁰⁰ Sull'arte politica nel *Politico*, si veda: Zamora, Casas (2010).

maestà e all'autorità delle leggi, deve insomma dissimulare la propria saggezza; anche la libera ricerca sui temi più importanti deve dunque essere vietata (in pubblico). Tutte queste indicazioni devono essere accettate da parte del filosofo, perché l'unica alternativa ad esse è il governo senza leggi da parte di uomini egoisti. L'uomo saggio deve inchinarsi a una legge che gli è inferiore, ma può accettare queste leggi perché esse, in un modo o nell'altro, sono almeno frutto di un ragionamento. In assenza del vero re, il filosofo sarà così soddisfatto da una città governata da un codice di leggi concepito da un uomo saggio, un codice che solo in casi estremi possa essere mutato da uomini non saggi. Il carattere razionale della legge manifesta l'ombra della filosofia che si insinua nel corpo della costituzione, preparando così la trattazione contenuta nelle *Leggi*.

7. LE LEGGI O IL LIMITE DELLA FILOSOFIA

Alla trattazione delle *Leggi* di Platone Strauss dedica un intero libro che, pubblicato postumo nel 1975, può essere definito come il suo testamento spirituale. In esso, la tensione tra filosofia e politica raggiunge il suo apice e la sua espressione compiuta attraverso la formulazione finale del problema teologico-politico. Il commentario straussiano, una vera e propria riscrittura del testo platonico, presenta un'esposizione di tutti i temi toccati finora, rendendo espliciti i termini in cui si configura, per Strauss, il problema del potere: esso coincide, infatti, con il problema della giustificazione razionale o filosofica della legge. Se il miglior regime non è possibile, se il saggio non può e non vuole assumere una posizione di comando, è alla legge, nell'era del dio assente, che corrisponde il compito di stanziare dentro l'ordine della credenza un'istanza razionale. Questo perché i rapporti di potere tra gli uomini non possono e non

devono esaurirsi nel puro esercizio della forza. Seppure una tirannide benefica, ovvero una tirannide filosofica, sembrerebbe il regime migliore, l'estrema improbabilità o eccezionalità del suo verificarsi —il fatto cioè che gli antichi, al contrario dei moderni, fossero consapevoli della dipendenza decisiva della sua realizzazione dalla fortuna o dalla sorte, dall'apparizione in circostanze favorevoli di uomini eccezionali— deve far propendere verso il governo, l'impero della legge. Ciò vuol dire che, per qualsiasi forma di governo, si pone il problema della propria giustificazione, nel momento in cui l'autorità, per essere stabile e duratura, deve avere un fondamento diverso dalla forza. La tensione tra filosofia e politica si determina in tal modo come tensione tra il mondo del mito, dell'opinione e della credenza —dei valori del tutto arbitrari portati avanti dalla tradizione e giustificati dalle varie pratiche politiche e religiose— e l'attività razionale della riflessione filosofica. Questa conserva così la sua funzione, seppure sotto l'aspetto di una spinta corrosiva, corrosiva rispetto all'identificazione tra ciò che è bene con ciò che è ancestrale, verso il miglioramento delle leggi proprie della città. L'attività filosofica coincide dunque, nel suo versante politico, con l'educazione intesa in senso ampio. Educazione al ragionamento, educazione alla virtù, educazione, in alcuni casi, filosofica.

Fin dal titolo della sua opera —*The Argument and Action of Plato's «Laws»*— Strauss offre un'indicazione riguardo al modo in cui si propone di leggere il testo platonico. La necessità logografica, il prestare attenzione alla combinazione tra discorso e azione e, dunque, all'aspetto drammatico della composizione, veicola l'interpretazione reticente del testo. Il significato del discorso di Platone può emergere solamente dalla consapevolezza che il testo si offre come veicolo di un insegnamento esoterico e non dogmatico. Può essere utile ricordare, per chiarire ulteriormente i termini della lettura straussiana,

come essa sia debitrice, così come in generale lo è la sua interpretazione del pensiero platonico, dell'opera di al-Farabi (cfr. Zuckert, 1996: 109-164).

In particolare, Strauss dedica uno scritto al *Compendium Legum Platonis* del filosofo (cfr. al-Farabi, 1952; Strauss, 1959: 134-154). Senza addentrarci nell'esposizione straussiana, o nella tenuta filologica della sua interpretazione, ciò che qui interessa è la particolare prospettiva ermeneutica che Strauss evince dalla lettura farabiana. Il tema è ormai noto e indica nella strategia della dissimulazione la sostanza e la forma specifica dell'incidere platonico. Strauss riporta una storia che al-Farabi inserisce nella prefazione al suo commentario alle *Leggi*. La storia narra di un pio asceta conosciuto per la sua probità, la sua virtù e la sua devozione. Nonostante ciò, o forse proprio a causa di ciò, egli è oggetto dell'ostilità dell'oppressivo governante della sua città. Temendolo, l'asceta decide di fuggire dalla città, ma il governante ne ordina l'arresto e, prevedendo il suo tentativo di fuga, comanda di sorvegliare le uscite della città. Allora, il pio asceta decide di travestirsi e, munendosi di un cembalo, inizia a comportarsi come se fosse ubriaco e, cantando e suonando, si avvicina a uno dei cancelli della città sul calar della sera. Alla domanda della guardia che gli chiede chi sia, il saggio uomo rispose: "Sono il pio asceta che state cercando". La guardia viene così indotta a credere che colui che si presenta sotto l'aspetto di un mendicante si stia prendendo gioco di lui e lo lascia perciò passare. In tal modo l'asceta riesce a sfuggire alla persecuzione, senza per questo aver mentito nel suo discorso (cfr. Strauss, 1959: 135). La storia illustra come sia possibile enunciare una verità potenzialmente pericolosa, se si è capaci di dissimularla adeguatamente. Detto altrimenti, il mascheramento della verità è il presupposto della sua enunciazione. La maggior parte degli uomini attribuirà infatti al contenuto del discorso un significato consueto e intonato al contesto, anziché interpretare il contesto nei termini del carattere pericoloso e straniante del

discorso. A differenza dell'asceta, Platone non enuncia mai chiaramente la sua verità, ma la storia lascia intendere il modo in cui i suoi testi vanno letti.

Strauss nel suo libro sulle *Leggi* non cita al-Farabi e ciò si deve presumibilmente al fatto che dissente con le conclusioni, seppure non con il metodo di lettura di questi. Ricordiamo che, seguendo al-Farabi, Strauss aveva parlato di una radicale differenza tra la via di Socrate e la via di Platone; ma la conclusione cui giunge è che la differenza tra entrambe, da un certo punto di vista, è destinata sfumare. Se è vero che la scrittura e la stessa filosofia platonica incorporano la lezione derivante dal processo e dalla persecuzione di Socrate, ciò non si trasforma in un attenuazione della radicalità dell'esercizio dell'attività filosofica, ma nella consapevolezza della necessità di una sua dissimulazione o di una sua esposizione in termini radicalmente ironici. Platone fa propria la necessità di una difesa della filosofia, esattamente perché non è disposto a rinunciare al suo carattere sovversivo. In tal senso, egli mantiene lo stile filosofico proprio di Socrate. Il suo insegnamento non va letto nei termini della rassegnazione. La seconda navigazione non consiste nell'accontentarsi del cambiamento delle opinioni, ma nella perpetuazione della filosofia, nella sua riproduzione in grado di convincere il pubblico che essa non è nemica dell'ordine pubblico e della moralità, in altri termini, della sua non empietà (cfr. Zuckert, 1996: 164). Il tema dell'empietà è infatti al centro della trattazione straussiana delle *Leggi*. Con essa la difesa pubblica della filosofia raggiunge il suo vertice, così come si manifesta la possibilità di una sua funzione pubblica e la sua capacità di riconciliarsi in apparenza con le aspettative della città.

Sebbene Strauss non menzioni al-Farabi nel suo commentario, egli apre la propria trattazione del testo platonico con una citazione di Avicenna; una citazione che abbiamo già avuto modo di menzionare. In essa si dice che l'analisi della profezia e della legge divina è contenuta nelle *Leggi*. In tal modo

Strauss ci fornisce due coordinate importanti. Non solo torna a stabilire quello che è forse l'aspetto più innovativo, sotto il punto di vista interpretativo, della sua lettura di Platone: ovvero il suo essere condotta a partire da una distinzione fondamentale tra scolastica e filosofia araba ed ebraica del Medioevo; ma, così facendo, riflette nel testo platonico una interessante prospettiva critica. Se le *Leggi* vanno lette alla luce della profezia, ciò vuol dire che in esse bisogna discernere il problema del fondamento e della critica razionale della legge; un lavoro che può essere svolto solo se si tiene in considerazione il dissidio tra filosofia e Rivelazione.²⁰¹ È da questa angolazione che Strauss guarda all'opera di Platone che viene così interpretata all'ombra del problema teologico-politico:

The *Laws* opens with the word "god"; there is no other Platonic dialogue that opens in this manner. The *Laws* is Plato's most pious work. There is one Platonic dialogue whose last word is "god": the *Apology of Socrates*. In the *Apology of Socrates* Socrates defends himself against the charge of impiety, of not believing in the gods in whom the city believes. In the *Laws* the Athenian stranger devises a law against impiety which would have been more favourable to Socrates than the corresponding Athenian law (Strauss, 1975a: 2).

Lo scopo delle *Leggi* è quello di difendere in maniera definitiva la filosofia dall'accusa di empietà; non a caso, il nucleo dell'argomentazione straussiana, nonostante il filosofo ripercorra pedissequamente tutti e dodici i libri di cui è composta l'opera, è presente nella trattazione del libro dieci e dodici, nei quali si discute della teologia, delle leggi contro l'empietà e della

²⁰¹ Facendo del problema teologico-politico il centro della sua trattazione delle *Leggi*, Strauss coglie bene un aspetto del testo platonico: il suo essere il tentativo più antico arrivato fino a noi di organizzare il sistema giuridico su basi razionali. Tuttavia, sottovaluta l'intima alleanza che Platone stabilisce tra saggezza divina e rivelazione filosofica, proprio perché, nella sua interpretazione, tra le due non può che darsi conflitto, ovvero: la rivelazione non può che essere divina e la saggezza filosofica. Strauss trascura inoltre la possibilità di stabilire un parallelismo tra il progetto della *Repubblica* e quello delle *Leggi*, dove entrambi rappresenterebbero proposte politiche ordinate secondo diversi gradi di perfezione. Su questi temi, si veda: Lisi (1999).

formazione del Concilio notturno.²⁰² Ci soffermeremo dunque in particolare su questi due libri, sempre tenendo a mente la funzione che l'interpretazione di quest'opera svolge nell'economia generale dell'interpretazione straussiana di Platone, la quale, val la pena richiamare, può misurarsi solo nei termini di un'auto-comprensione, da parte di Strauss, della propria prestazione filosofica (cfr. Zuckert, 1996).

Come abbiamo visto, la *Repubblica* e il *Politico* tendono in modi diversi, ma affini, a mostrare i limiti della città. Nella prima opera si rende evidente l'impossibilità del governo dei filosofi, nella seconda si stabilisce la necessità dell'impero della legge.²⁰³ Entrambe i dialoghi gettano quindi le basi per rispondere alla questione sul migliore ordinamento politico rispetto alla sua compatibilità con la natura della città. Il compito di prospettare il profilo istituzionale della migliore città possibile spetta alle *Leggi*. In questo senso, Strauss può affermare, con una consapevole forzatura che *Leggi* sono:

the most political work of Plato. One may even say that it is his only political work, for in it the chief character, the Athenian stranger, elaborates a code for a city about to be founded, i.e., he engages in political activity. In the *Republic* Socrates founds a city in speech, i.e., not in deed; accordingly the *Republic* does not in fact present the best political order but rather brings to light the

²⁰² Sul tema dell'empietà nella lettura straussiana delle *Leggi*, si veda: Farnesi (2012).

²⁰³ Sulla questione dell'impero della legge, si veda: Lisi (2013), il quale argomenta a favore delle differenze essenziali che intercorrono tra la concezione platonica e le dottrine che si trovano a fondamento dello Stato moderno, rendendo in tal modo infondata la pretesa asserzione a favore di un Platone "democratico". L'autore sottolinea inoltre come nelle *Leggi* si possa trovare espressa una teoria non dissimile da quella anticipata nella *Repubblica* e nel *Politico*: la subordinazione dei membri della comunità al governo del legislatore ricalca infatti il principio, già all'opera nei dialoghi precedenti, secondo cui l'intelligenza è in diritto di governare sull'ignoranza. Le *Leggi* non fanno altro che sancire questo diritto. Agisce anche in questo contesto, dunque, la concezione di un ordine politico in accordo con la gerarchia naturale. La grande innovazione delle *Leggi* è piuttosto da ricercare nella natura duplice delle leggi esposte, in cui un preambolo funge da premessa alla prescrizione vera e propria. Decisivo risulta pertanto il ruolo della persuasione in direzione di un'interiorizzazione della legge allo scopo dell'organizzazione della comunità politica. La legge determina così il contenuto dell'opinione e del pensiero dei cittadini, una visione agli antipodi della moderna concezione democratica.

limitations, the limits, and therewith the nature of politics (Cicero, Republic II 52). The emphatically political character of the *Laws* would seem to explain why that work is the only Platonic dialogue in which Socrates does not participate, for Socrates was prevented by his *daimonion* from engaging in political activity (Strauss, 1975a: 1).

L'assenza di Socrate dalle *Leggi* suggerisce il carattere moderato che assume la filosofia in quest'opera. Lo Straniero ateniese —che per Strauss può essere identificato, in realtà, con lo stesso Socrate, dunque con il filosofo per eccellenza—²⁰⁴ conduce la sua indagine a partire da una posizione di estrema prudenza, proprio perché, come sappiamo dal fatto che l'opera si apre con la parola “dio”, la posta in gioco non è solamente politico-legislativa, ma essenzialmente teologico-politica (cfr. Altini, 2006: XLI).

Nell'ordine tradizionale dei dialoghi platonici, ci ricorda Strauss, le *Leggi* seguono il *Minosse*, l'unico dialogo nel quale Socrate pone in modo esplicito la domanda “che cos'è la legge?”.²⁰⁵ Il *Minosse* termina con un elogio delle leggi cretesi, cioè nel punto esatto in cui iniziano le *Leggi*. La domanda socratica è volutamente ambigua perché, implicando una ricerca attorno alla natura della legge, insinua che le leggi non siano buone in quanto tali e fa affiorare il dubbio intorno al fatto che la riflessione filosofica sia costretta a separarsi dalla

²⁰⁴ L'identificazione del filosofo con lo straniero è sommamente densa di significati all'interno della riflessione di Strauss. Nell'interpretazione delle *Leggi*, l'assimilazione del filosofo allo straniero sta ad indicare nel più alto grado la condizione di estraneità, di radicale alterità della filosofia rispetto alla *polis*: la differenza essenziale che intercorre tra il filosofo e il cittadino. Ogni filosofo è sempre straniero in patria. Questo dato indicherebbe inoltre la condizione del filosofo nell'ebraismo, teso tra pensiero razionale e rivelazione. Inoltre, rappresenterebbe un indicatore che permette di ricondurre Strauss a una ben precisa generazione di intellettuali, quella degli ebrei tedeschi della Repubblica di Weimer. In quel periodo, si definisce infatti, come risultato dell'esclusione istituzionale patita dai cittadini di origine o fede ebraica, la peculiare declinazione critica, esterna al potere, del loro pensiero; su questo tema, si veda: Traverso (1996).

²⁰⁵ Strauss dedica un breve saggio anche a questo dialogo, propendendo, in linea con il suo criterio filologico, per la sua autenticità e definendolo come un'introduzione alle *Leggi*. Si veda: Strauss (1995c). Per un'analisi del testo straussiano rimanda a: Goldberg (2015). Per un'analisi del *Minosse* all'interno del pensiero politico platonico, si veda: Lisi (2015).

prospettiva della città, la quale assume la bontà di ciò che è interno alla propria tradizione. Il *Minosse* indica dunque due concezioni alternative e complementari della legge: da una parte, essa rappresenta il giudizio della città sui proprio affari, dall'altra essa rappresenta qualcosa di più elevato rispetto al giudizio della città, perché evoca un principio di razionalità. In tal modo essa non è la verità, ma qualcosa che tende verso la verità. In questo senso, si solleva il problema dell'origine della legge, dal punto di vista filosofico, mentre, dal punto di vista politico, si afferma la necessità di sottostare al suo governo, perché l'unica alternativa è rappresentata dalla tirannide; dal potere arbitrario.

Nella disamina delle *Leggi*, Strauss presta grande attenzione, come si è accennato, all'impianto drammatico, alla scena in cui si svolge l'azione. Lo Straniero ateniese parla di leggi, di costituzioni e di regimi con altri due uomini anziani dalla lunga esperienza politica: il cretese Clinia e lo spartano Megillo, durante il loro comune cammino dalla città di Cnosso alla caverna di Zeus sull'isola di Creta. L'esordio del dialogo, contrariamente all'incipit della *Repubblica*, rappresenta un'ascesa: essa rappresenta simbolicamente l'introduzione dell'elemento razionale all'interno di ciò che è antico e ancestrale. Strauss sottolinea la cautela con cui lo Straniero approccia la discussione con i suoi interlocutori, uomini politici privi di cultura filosofica. L'ateniese delinea l'inizio di un indagine razionale attorno alla legislazione di origine divina, di fronte a due uomini anziani, stando bene attento a che non siano in ascolto dei giovani, e procedendo con l'intento di stabilire una critica benevola alle leggi proprie delle comunità. L'intero tono della conversazione, avverte Strauss, è sub-socratico (cfr. Strauss, 1975a: 18), poiché le domande sollevate dallo Straniero non hanno la stessa radicalità che esse assumono nella *Repubblica*: in questa sede l'intento non è quello di forzare i limiti delle cose politiche, utilizzando la filosofia, ma di insinuare la filosofia all'interno della

vita della città. La conversazione sul vino e sui banchetti presente nei primi due libri sembra pertanto essere un surrogato simbolico che ha lo scopo di “ringiovanire” i due anziani, di disinibirli al punto tale da permettere loro di criticare l'autorità delle leggi (cfr. *Leggi*, 645e3-8). Così come essa svolge la sua funzione sul saggio, ma per la ragione opposta: egli ha bisogno del vino per partecipare a pieno titolo al discorso della città, per raggiungere un'armonia che non è possibile per solo tramite della saggezza: “Wine thus creates harmony between the few wise and the many unwise, the rulers and the ruled, and such harmony is moderation in the highest sense of the word”(cfr. Strauss, 1975a: 33). La filosofia in quanto tale, nella sua nudità, sarebbe infatti fuori luogo nelle *Leggi*, le quali si occupano della vera città, della città in quanto tale: la città dei maiali, quella che non ha uno scopo superiore a soddisfare i bisogni del corpo (cfr. Strauss, 1975a: 35).

Se seguiamo mimeticamente il ragionamento di Strauss, così come egli segue, piegandolo attraverso la sua ermeneutica, il discorso di Platone, otteniamo che lo scopo del discorso dell'ateniese, dal quarto libro in poi, appare quello di consigliare di un legislatore concreto, il cretese Clinia, appare in definitiva un discorso che vuole fondare la città “nei fatti” e non solo a parole. Ma solo un legislatore che disponga di un potere tirannico potrebbe stabilire il miglior regime: supremo potere e suprema saggezza dovrebbero coincidere nello stesso essere umano (cfr. *Leggi*, 711e8-712a3). Ogni altro legislatore dovrà quindi accontentarsi del miglior regime del secondo o terzo ordine. Il discorso dell'ateniese parte dalla constatazione che non vi sarà nessun modo di evitare i mali, finché le città saranno governate da un uomo e non da un dio. Il miglior regime sarà allora quello in cui Clinia troverà un accordo con l'ateniese: in cui l'istanza autoritativa e tradizionale sia in accordo con i fondamenti della ragione; ma Clinia è solo uno dei componenti incaricati di redigere la legge

della nuova città da fondare: il compromesso più soddisfacente tra Clinia e i suoi colleghi dovrebbe costituire la migliore soluzione in terza istanza. Bisogna dunque scegliere ciò che è nobile in seconda o terza istanza, cioè l'ordine o la legge, nonostante la sua imperfezione: nonostante il *nomos* sia essenzialmente inferiore al *nous* (cfr. *Leggi*, 711e8-712a3, 714a29).

L'unica parte propriamente filosofica delle *Leggi*, secondo Strauss è rappresentata dal libro decimo, nel quale si dimostra l'esistenza degli dei. In esso si affronta il problema della teologia intesa come problema teologico-politico. La credenza propria della comunità incontra le istanze della ragione. Se l'autorità della legge si fonda sulla credenza degli dei, su quanto è dell'ordine del pensiero e non della ragione, il filosofo in quanto tale è e deve essere interessato alla teologia. Ogni legislatore deve andare in soccorso alla legge antica proclamando l'esistenza degli dei e asserendo che il giusto esiste per natura; egli deve inoltre difendere la legge in quanto tale. La credenza negli dei è infatti una legge antica, un costume ancestrale. La città da fondare non sarà al sicuro fino a quando il legislatore non prenda provvedimenti contro la minaccia dell'empietà, della critica razionale che corrode l'autorità. Nelle leggi contro l'empietà egli deve ricorrere tanto ai *logoi* quanto ai *mythoi*: deve fare appello tanto alla ragione quanto alla paura delle pene e delle punizioni nell'aldilà. Strauss sottolinea il carattere radicalmente ironico della confutazione platonica dell'empietà, dove l'ateniese, cercando di estirpare i discorsi degli atei, non fa in realtà che dare loro maggiore risonanza: presentarli laddove essi non erano conosciuti. Ma la filosofia che voglia dialogare con la città, deve assumere su di sé questa radicale falsità. Il filosofo deve, come fa lo Straniero, offuscare ripetutamente la necessaria differenza tra tradizione e natura: la legge positiva non è infatti mai per natura. La valutazione della legge umana dipende dalla rappresentazione dell'ordine che è indipendente dall'uomo e che è

confermato dalla legislazione: la questione teologica è così una questione politica, essa è il problema teologico-politico, un aspetto del problema della giustizia (cfr. Altini, 2000: 175).

Proprio perché il problema della giustificazione del potere è direttamente legato al problema teologico-politico, la legislazione penale deve dedicare ampio spazio al problema dell'empietà e dell'ateismo e, inoltre, il legislatore deve ricercare e dimostrare la verità attorno alle cose divine dato che la legislazione si regge sulla base di una teologia: di un sistema etico-politico di valori da cui il potere non può prescindere: l'empietà intesa in senso teologico-politico equivale all'anarchia. Ma nello stabilire due diversi tipi di empietà il Platone di Strauss risparmia la pena di morte per il dissimulatore (l'ironico); nel miglior regime possibile Socrate sarebbe salvo e non solo: egli verrebbe affiancato ai membri del Consiglio notturno (cfr. Strauss, 1975: 155).

L'istituzione del Consiglio notturno è presente nel dodicesimo libro, nell'ambito di una discussione della virtù e dei suoi fondamenti. Ci accorgiamo allora che, proprio nel momento in cui sembrava si fosse giunti a un livello, seppur superficiale, di armonizzazione tra città e filosofia, un problema cruciale rimane aperto: la buona legislazione ha come suo fine la virtù, ma la vita politica in quanto tale non sembra aspirare alla stessa meta. Il Platone di Strauss insinua pertanto una differenza radicale tra la virtù del cittadino e quella dell'uomo in quanto tale (cfr. Strauss, 1975: 180-183). I membri del Consiglio notturno devono professare di credere negli dei così come sono imposti dalle leggi. Il Consiglio dovrà inoltre discutere del fondamento stesso della legislazione e dell'ordine della comunità. Vediamo allora come l'istanza della filosofia torni ad apparire al termine delle *Leggi* di fronte all'emergenza del problema teologico-politico. L'ateniese abbandona a questo punto il livello sub-socratico della conversazione, abbandono che ha rimandato tanto quanto ha

potuto, ovvero, fino alla fine. L'oscurità attorno alla composizione e all'attività del Consiglio notturno, l'istituzione sulla quale si regge l'intera proposta delle *Leggi*, deriva dall'impossibilità di attribuire ai saggi in quanto tali il posto e lo *status* che spetta loro in un corpo politico effettivamente vivente:

For the city, lacking the head and senses, cannot have wisdom or good-sense as the man of good-sense can; it can only resemble the latter. The city itself may be compared to the trunk of the body: the head, i.e., what resembles the head, namely, the Nocturnal Council, does not belong to the city itself, to the true city (Strauss, 1975: 181).

Solo i membri del Consiglio notturno possono essere i veri magistrati o governanti della città. Se il tentativo di stabilirlo fallisce, allora fallisce tutta l'impresa. Se esso prende vita, a esso essa dovrà essere rimesso il governo della città. Il Consiglio notturno è infatti radicalmente diverso dall'Assemblea di tutti i cittadini, dall'Assemblea umana *tout court*, ci dice Strauss. Certamente la città non può essere messa nelle mani di questa; ma allora si pone la domanda: possono le due assemblee cooperare, svolgere la loro attività in una sola e medesima città? La domanda rimane senza risposta. Così come non risponde l'ateniese all'invocazione di Megillo che lo invita a partecipare alla fondazione della città. Agli occhi di Strauss, "Plato brings the regime of the *Laws* around by degrees to the regime of the *Republic*. Having arrived at the end of the *Laws*, we must return to the beginning of the *Republic*" (Strauss, 1987: 87). Laddove si dà la massima tensione tra filosofia e politica e, insieme, il punto più alto di reciproca apertura.

CONCLUSIONI

LA POLITICA NELLA CAVERNA

Il problema rappresentato dal governo dei filosofi, inteso come corrispondenza di prassi e teoria che realizza la città giusta e la vera filosofia, si presenta nella forma emblematica del mito della caverna che apre il libro settimo della *Repubblica*. La condizione umana vi è rappresentata come quella di prigionieri in una dimora sotterranea, incatenati in modo che essi possano rivolgere lo sguardo solamente verso il fondo della caverna. Alle loro spalle, dietro un muretto, passano uomini che reggono delle statuette e un fuoco, dietro di loro, ne proietta le ombre sul fondo della grotta. I prigionieri non hanno nessuna conoscenza del mondo se non quella di queste ombre, in cui essi credono che consista l'intera realtà; tanto che, attorno a quelle ombre, sviluppano un sapere, prevedendo la successione della loro comparsa. Immaginiamo ora, dice Socrate, che un prigioniero riesca a scappare e a raggiungere il mondo reale. Il suo sguardo, dapprima abbagliato dalla luce, si volgerà poi verso la contemplazione del sole. Allora, la vita nella caverna apparirà ai suoi occhi sotto una prospettiva completamente diversa ed egli non sarà più in grado di tributare onore o attribuire importanza a nessuna delle cose che prima costituivano tutto il suo universo. Ridisceso al suo posto, egli sarà goffo e ridicolo e, nel caso provasse a liberare gli altri prigionieri, questi senz'altro proverebbero a ucciderlo. Non c'è allora da stupirsi che il filosofo

non voglia dedicarsi al governo della città, visto il pericolo che questo comporta. Tuttavia, la separazione tra vita filosofica e vita politica non può più essere consentita. Con il ricorso alla forza e alla persuasione è necessario che i filosofi si dedichino all'impegno politico. Una volta ridiscesi nella caverna essi, infatti, vedranno le immagini scure mille volte meglio dei prigionieri, perché conosceranno ciò che è bello, buono e giusto:

E così per noi e per voi la città sarà retta nell'ordine della realtà e non del sogno, come invece accade per la maggior parte di quelle di oggi, i cui cittadini si battono fra loro per delle ombre e si contendono il potere, quasi fosse un gran bene. Ma questa è la verità: la città in cui è destinato al potere chi meno desidera esercitarlo, avrà necessariamente il miglior governo e sarà la più aliena da conflitti civili, quella invece che ha governanti del genere opposto, si troverà nella situazione opposta (*Repubblica*, 420c6-d5).

La visione dell'idea del Bene dona così al filosofo una superiore capacità di comprensione degli affari umani e lo rende atto all'esercizio del potere, proprio perché egli, avendo sperimentato una diversa modalità di esistenza, non lo brama. L'allegoria della caverna veicola, allora, due insegnamenti fondamentali. Da una parte, la consapevolezza del potere liberatore della conoscenza: dai falsi saperi, dalle credenze infondate, dalle opinioni erronee che condannano la maggior parte degli uomini alla prigionia dell'ignoranza, all'inconsapevolezza, all'arbitrio di poteri ingiusti. Dall'altra, il mito indica il compito del filosofo che, una volta acquisita la capacità di criticare quei saperi, quei valori, quei poteri deve tornare a liberare i suoi simili, a costo della vita. Platone in tal modo lega teoria e prassi, ricompone la loro frattura, indicando il fine dell'attività filosofica. Il sapere è legato all'obbligo di una liberazione degli uomini non solo in senso conoscitivo, ma anche etico e politico. Il vincolo tra conoscenza, liberazione e giustizia è condizione del legame tra teoria e prassi che deriva, a sua volta, dalla priorità ontologica dall'idea del Bene. La difficoltà

di questo rapporto tra azione e contemplazione, tra filosofia e politica decide in ultima analisi del successo o del fallimento dell'impresa platonica. Solo se prenderanno il potere coloro che sono destinati a una vita migliore del potere stesso si avrà la possibilità di una città ben governata. Solo in questo modo, in altri termini, si potrà salvare la comunità politica: frantumando l'orizzontalità della storia attraverso l'inserzione del piano verticale della giustizia. Piantare la giustizia nel cuore della storia vuol dire far penetrare in essa un'istanza, quella del Bene, radicalmente diversa da quella della necessità. Vuol dire pensare una politica fuori dalla storia e riconoscere l'esistenza di una dimensione che la trascende: la dimensione della possibilità che, pure, non è per questo meno reale, se ha una sua realtà nell'anima e nell'intelletto degli uomini.

Tuttavia, per Strauss, questa possibilità non si dà, non si è mai data, né si darà mai. Non esiste altra vita che la vita nella caverna, non esiste altra realtà che non sia quella storicamente e socialmente determinata: si può diventare uomini liberi nel pensiero e nell'azione, ma non si può cambiare il modo di abitare questo mondo, non lo si può trasformare. L'ordine del pensiero, della credenza, della politica rimarranno ciò che sono sempre stati: il potere della filosofia è limitato, così come lo è quello della politica. Non esiste nessuna istanza superiore che frantumerà il corso della storia attraverso l'intervento della giustizia. In questo senso, Strauss rifiuta ogni aspettativa messianica, ogni aspirazione rivoluzionaria. Il problema umano non ha soluzione mondana possibile. Non esiste una teologia della storia, così come non esiste nessuna provvidenza. Il dio che nasconde il proprio volto è un dio assente: egli non partecipa della sua creazione, non lancia nessun raggio cui l'uomo si possa appigliare, nessuna grazia, nessuna redenzione. Dio è, ma non esiste: come la verità, come la giustizia. L'uomo deve assumere su di sé la propria radicale finitezza: egli deve tendere verso la virtù, verso l'eccellenza; deve vivere in

modo giusto, dedicarsi a rendere più umano, più razionale il mondo in cui viviamo. Educare i propri simili, consigliare i potenti, ampliare il raggio d'azione della filosofia per quanto è possibile; questa è la responsabilità politica del filosofo. Ma anche rispettare le leggi, venerare gli dèi della città: lasciare che i due ordini di cui è composta la realtà, quello della necessità e quello che la trascende, scorrano paralleli, non interferiscano tra di loro, pena l'esplosione, il sovvertimento dell'ordine naturale.

Il Platone di Strauss è un Platone senza metafisica, un Platone senza l'idea del Bene, un Platone perciò non autoritario, né totalitario. Tuttavia, non si tratta nemmeno di un Platone democratico. Egli è il pensatore attraverso il quale recuperare l'idea dell'esistenza di una diseguaglianza radicale che struttura le società umane. Una diseguaglianza inevitabile, un abisso che separa coloro nei quali la parte razionale dell'anima ha il sopravvento da coloro che vivono nel subbuglio delle passioni. Così è l'uomo politico, tiranno in potenza, che vive nel desiderio e nella brama di essere amato. Completamente diverso da lui il filosofo, soddisfatto di se stesso, desideroso solo di conoscenza e non di approvazione. Un filosofo così fatto non sarà un intellettuale, non sarà un sofista: non si dedicherà alla produzione di un sapere inautentico, volto a descrivere e dominare gli istinti di quella grande bestia che è la moltitudine. Quel sapere, quella scienza, quella teoria descrittiva in apparenza e normativa nella sua essenza, sarà per lui un sapere inferiore rispetto alla vera filosofia. Questa deve prendere il posto della sofistica e imparare anch'essa a parlare al potere, ad agire al suo interno, per farvi penetrare un principio di bontà e di giustizia che freni, rallenti, inceppi il meccanismo di degenerazione del governante e dello Stato. Il filosofo sarà in grado di educare i molti e parlare ai pochi. Trasmettendo il sapere, di generazione in generazione, egli garantirà la sopravvivenza della filosofia e, così, la sopravvivenza di quanto vi è di più

umano nell'uomo. Solo in questo modo si può fare la storia che è una: intrecciando alla storia del potere, quella del sapere. La caverna non cessa per questo di essere una prigione, ma questo è il limite che incatena l'uomo a se stesso, che lo condanna a vagare nell'esilio; sempre e comunque straniero in patria.

Il lavoro Strauss svolge dall'interno della filosofia politica platonica, seppure ne depotenzia gli aspetti più marcatamente utopici o rivoluzionari, ne coglie degli aspetti decisivi poiché riconosce nel rapporto tra il potere e il sapere i termini del problema umano in quanto problema politico. Strauss risponde così alla crisi dell'umanesimo e alla crisi antropologica che si era aperta nel corso del novecento e vi risponde toccando dei nodi fondamentali del pensiero di quegli anni. La sua risposta si articola come critica di quella sofistica rappresentata dalla scienza politica e dalle scienze sociali: nel loro essere discipline puramente descrittive, esse finiscono in realtà per configurarsi come strumenti di giustificazione dell'ordine esistente, annientando la dimensione politica nella sua essenza, ovvero, destituendo di validità la domanda sulla giustizia. La possibilità di pronunciare quella domanda dipende dal recupero della struttura teoretica della scienza platonica. Tuttavia, viviamo nell'epoca del dio assente, e non possiamo pertanto sperare che quella domanda si trasformi in realtà. Il potere è per essenza e per fini radicalmente altro rispetto alla conoscenza: il tiranno può essere consigliato, la legge può essere razionale, ma nulla più e nulla meno. Se il potere lascia poco spazio al suo interno per la filosofia, è la prospettiva che bisogna invertire, l'angolo visuale: il compito è quello di pensare non la filosofia al potere, ma il potere della filosofia. Potere sui governati, sui cittadini, sulle leggi. Non è possibile uscire dal circolo vizioso tra prassi e teoria; non è possibile perché la teoria non si trasforma mai in prassi rivoluzionaria. Sembra allora interessante pensare a un seguito di questa ricerca

che metta in dialogo la riflessione di Strauss con quello di quanti, appartenenti alla sua stessa generazione intellettuale, hanno fatto dell'esilio, della storia, della redenzione e dell'utopia i termini del loro problema teologico-politico. Consapevoli che il destino imponeva loro di pensare una politica nella caverna, dentro e fuori l'ordine della storia.

BIBLIOGRAFIA

I. FONTI

1. OPERE DI PLATONE

- (2000), “Critone”, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, pp. 52-67.
- (2000), “Apologia di Socrate”, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, pp. 22-51.
- (2000), “Timeo”, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, pp. 1348-1412.
- (2000), “Fedone”, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, pp. 71-131.
- (2002), “Lettera settima”, in Platone, *Lettere*, a cura di M. Isnardi Parente, Milano, Mondadori, pp. 63-136.
- (2002), “Lettera ottava”, in Platone, *Lettere*, a cura di M. Isnardi Parente, Milano, Mondadori, pp. 137-154.
- (2005), *Politico*, a cura di G. Giorgini, Milano, Bur.
- (2006), *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Milano, Bur.
- (2007), *Le Leggi*, a cura di F. Ferrari, Milano, Bur.
- (2009), *Fedro*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani.
- (2010), *Eutifrone*, a cura di M. Casaglia, Milano, Bur.
- (2015), *Eutidemo*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani.

2. OPERE DI LEO STRAUSS

— (1933), "Quelques rémarques sur la science politique de Hobbes", *Recherche philosophique*, 2, pp. 609-622.

— (1939), "The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon", *Social Research*, 4, pp. 502-536.

— (1946), "On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy", *Social Research*, 3, pp. 326-367.

— (1952a), *The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis*, Chicago&London, University of Chicago Press.

— (1952b), "On Collingwood's Philosophy of History", *The Review of Metaphysics*, 4, pp. 559-586.

— (1953), "Maimonides' Statement on Political Science", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XXII, pp. 115-130.

— (1958), *Thoughts on Machiavelli*, Chicago&London, University of Chicago Press.

— (1959), *What is political philosophy?*, Chicago&London, University of Chicago Press.

— (1960), *Socrates and Aristophanes*, New York, Basic Books.

— (1961) "Relativism", in H. Schoek, J.W. Wiggins (a cura di), *Relativism and the Study of Man*, Princeton, N.J. Van Nostrand, pp. 135-157.

— (1964a), "The Crisis of our Time", in H.J. Spaeth (a cura di), *The predicament of Modern Politics*, Detroit, The University of Detroit Press, pp. 41-54.

— (1964b), "The Crisis of Political Philosophy", in H.J. Spaeth (a cura di), *The predicament of Modern Politics*, Detroit, The University of Detroit Press, pp. 91-103.

- (1965), *Natural right and History*, Chicago&London, University of Chicago Press.
- (1970a), "A Giving of Accounts: Jacob Klein and Leo Strauss", *The College*, XXII, pp. 1-5.
- (1970b), *Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of the "Oeconomicus"*, Ithaca, Cornell University Press.
- (1971), "Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy", *Interpretation*, 2/1, pp. 1-9.
- (1972a), "Political philosophy and the Crisis of our time", in G.J. Graham, G.W. Carey (a cura di), *The Post-behavioral Era. Perspectives on Political Science*, New York, New Directions Publishing Corporation, pp. 217-242.
- (1972b), *Xenophon's Socrates*, Ithaca, Cornell University Press.
- (1975a), *The Argument and Action of Plato's «Laws»*, Chicago&London, University of Chicago Press.
- (1975b), "The Three Waves of Modernity", in H. Giddin (a cura di), *Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, pp. 81-98.
- (1978), *The City and Man*, Chicago&London, University of Chicago Press.
- (1978b), "Correspondence Concerning *Wahrheit und Methode*", *The Independent Journal of Philosophy*, 2, pp. 5-7.
- (1979), "The Mutual Influence of Theology and Philosophy", *The Independent Journal of Philosophy*, 1, pp. 110-126.
- (1983a), "Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections", in Id. *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago&London, University of Chicago Press, pp. 147-173.
- (1983b), "On Plato's *Apology of Socrates and Crito*", in Id. *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago&London, The University of Chicago Press, pp. 38-66.

- (1983c), “On the Euthydemus”, in Id. *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago&London, The University of Chicago Press, pp. 67-88.
- (1983d), “Note on the Plan of Nietzsche’s *Beyond Good and Evil*” in Id. *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago&London, The University of Chicago Press, pp. 174-191.
- (1983e), “Note on Maimonides’ *Book of Knowledge*” ” in Id. *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago&London, The University of Chicago Press, pp. 192-204.
- (1983f), “Note on Maimonides’ *Letter on Astrology*” ” in Id. *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago&London, The University of Chicago Press, pp. 205-207.
- (1983g), “Note on Maimonides’ *Treatise on the Art of Logic*” ” in Id. *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago&London, The University of Chicago Press, pp. 208-209.
- (1987), “Plato”, in L. Strauss, J. Cropsey (a cura di), *History of political philosophy*, Chicago&London, The University of Chicago Press, pp. 33-89.
- (1988a), *Persecution and the Art of Writing*, Chicago&London, University of Chicago Press.
- (1988b), “Cassirer, Ernst. *The myth of the state*”, in Id., *What is political philosophy?*, Chicago&London, University of Chicago Press, pp. 291-299.
- (1989a), “Progress or Return?”, in Id., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago&London , University of Chicago Press, pp. 227-270.
- (1989b), “The Problem of Socrates: Five Lectures”, in Id., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago&London, University of Chicago Press, pp. 103-186.
- (1989c), “What is Liberal Education?” in Id., *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*, Detroit, Wayne State University Press, pp. 311-320.

- (1989d), “Liberal education and responsibility” in Id. *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*, Detroit, Wayne State University Press, pp. 321-348.
- (1989e), “On the *Euthyphron*”, in Id., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago&London, University of Chicago Press, pp. 187-206.
- Strauss L., Voegelin E. (1993), *Faith and Political Philosophy. The correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, Columbia&London, University of Missouri Press.
- (1995a), “Existentialism”, *Interpretation*, XXIII, pp. 303-320.
- (1995b), *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors*, Albany, State University of New York Press.
- (1995c), “On the *Minos*”, in Id. *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago&London, University of Chicago Press, pp. 65-75.
- (1995d), “Notes on Schmitt’s *Concept of the Political*”, in H. Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss. The Hidden Dialogue*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 91-119.
- (1997a), *Spinoza’s Critique of Religion*, Chicago&London, University of Chicago Press.
- (1997b), “Preface to *Hobbes Politische Wissenschaft* (1965)”, in K. Hart Green (a cura di), *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, New York, State University of New York Press, pp. 453-456.
- (2001a), “Pourquoi nous restons juifs”, in Id., *Pourquoi nous restons juifs. Revelation biblique et philosophie*, Paris, Éditions de la Table Ronde, pp. 13-57.
- (2001b), *On Plato’s Symposium*, Chicago&London, The University of Chicago Press.
- (2002), *Early Writings (1921-1932)*, Albany, State University of New York Press.

- (2006b), “Notes on Philosophy and Revelation”, in H. Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, New York, Cambridge University Press, pp. 168-180.
- (2006c), “Philosophy and Revelation”, in H. Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, New York, Cambridge University Press, pp. 141-167.
- (2006d), “The Living Issues of German Postwar Philosophy”, in H. Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, New York, Cambridge University Press, pp. 115-139.
- Strauss L., Scholem G. (2008), *Lettere dall’esilio. Carteggio (1933-1973)*, Firenze, La Giuntina.
- (2013), *On Tyranny*, Chicago&London, The University of Chicago Press.
- (2014a), “Conspectivism”, in M.D. Yaffe, R.S. Ruderman (a cura di), *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*, New York, Palgrave Macmillan, pp. 217-224.
- (2014b), “Religious Situation of the Present”, in M.D. Yaffe, R.S. Ruderman (a cura di), *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*, New York, Palgrave Macmillan, pp. 225-235
- (2014c), “The Intellectual Situation of the Present”, in M.D. Yaffe, R.S. Ruderman (a cura di), *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*, New York, Palgrave Macmillan, pp. 237-253.
- (2014d), “Exotering Teaching”, in M.D. Yaffe, R.S. Ruderman (a cura di), *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*, New York, Palgrave Macmillan, pp. 275-286.

3. ALTRE FONTI

ALFARABIUS (1952), *Compendium Legum Platonis*, a cura di F. Gabrieli, London, Warburg Institute.

AL-FARABI (2006), *La filosofia di Platone. Le sue parti, l'ordine delle sue parti, dall'inizio fino alla fine*, Milano, Mimesis.

ARENDT, H. (1961), *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, New York, The Viking Press.

— (1970), *On violence*, London, HBJ Publishers.

— (1978), “Martin Heidegger at Eighty”, in M. Murray (a cura di), *Heidegger and Modern Philosophy*, New Heaven, Yale University Press, pp. 293-303.

— (1998), *The Human Condition*, Chicago&London, The University of Chicago Press.

ARISTOTELE (1999), *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Roma-Bari, Laterza.

BENJAMIN W. (1978), *Lettere 1913-1940*, Torino, Einaudi.

BLANCHOT M. (1980), *L'Écriture du désastre*, Paris, Gallimard.

CHALIER C. (2011), *Le désir de conversion*, Paris, Éditions du Seuil.

FOUCAULT M. (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard.

— (2008), *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, Paris, Gallimard.

HEIDEGGER M. (1987), *Segnavia*, Milano, Adelphi.

— (2011), *Essere e tempo*, Milano, Mondadori.

HOBBS T. (2001), *Leviatano*, a cura di R. Santi, Milano, Bompiani.

MAIMONIDE M. (2003), *La guida dei perplessi*, a cura di M. Zonta, Torino, Unione tipografico-editrice torinese.

NIETZSCHE F. (1977), *Al di là del bene e del male*, Milano, Adelphi.

POPPER K. (1952), *The Open Society and its enemies*, London, Routledge and Kegan Paul.

RORTY R. (1989), *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press.

SCHMITT C. (1986), *Scritti su Thomas Hobbes*, Milano, Giuffré.

— (1998), *Le categorie del «politico»*, Bologna, Il Mulino.

SCHOLEM G. (1997), *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Genova, Marietti.

SENOFONTE, *Tutti gli scritti socratici. Apologia di Socrate, Memorabili, Economico, Simposio*, a cura di L. De Martinis, Milano, Bompiani.

SPENGLER O. (2008), *Il tramonto dell'Occidente*, Milano, Longanesi.

SPINOZA B. (2001), *Trattato teologico-politico*, a cura di A. Dini, Milano, Bompiani, 2001.

WEBER M. (2004), *La scienza come professione. La politica come professione*, Torino, Einaudi.

WEIL S. (1998), *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression social*, Paris, Gallimard.

— (2013), *L'Enracinement. Prélude à un déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris, Gallimard.

II. LETTERATURA SECONDARIA

1. SU PLATONE

ARRUZZA C. (2011), "The Private and the Common in Plato's *Republic*", *History of Political Thought*, 2, pp. 215-233.

— (2012), "'Cleaning the City': Plato and Popper on Political Change", *Polis*, 2,

pp. 259-285.

— (2013), Recensione di 'Un paradigma in cielo'. *Platone politico da Aristotele al Novecento*, *Historical Materialism*, 1, pp. 185-195.

BOSSI B. (2008), *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*, Madrid, Trotta.

CANFORA L. (2014), *La crisi dell'utopia. Aristofane contro Platone*, Roma-Bari, Laterza.

CASERTANO G. (2000), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli, Loffredo.

CATENARO F. (2013), *Il pensiero politico in Platone. La vita politica come scelta di vita morale*, Teramo, Ricerche&Redazioni.

BLOOM A. (1991), *The Republic of Plato*, New York, Basic Books.

CHERNISS H. (1945), *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley, University of California Press.

COLLI G. (2007), *Platone politico*, Milano, Adelphi.

COSSUTTA F., NARCY M. (2000), *La forme dialogue chez Platon*, Grenoble, Millon.

FRONTEROTTA F. (2010), "Plato's Republic in the Recent Debate", *Journal of the History of Philosophy*, 2, pp. 125-151.

GAISER K. (1994), *La dottrina non scritta di Platone. Studi sulla fondazione sistematica e storica delle scienze nella scuola platonica*, Milano, Vita e Pensiero.

GIANNANTONI G. (1957), "Il I libro della Repubblica di Platone", *Rivista critica di storia della filosofia*, 7, pp. 123-145.

GIORGINI G. (1993), *La città e il tiranno: il concetto di tirannide nella Grecia del VII-IV a.C.*, Milano, Giuffrè.

(2005), "Introduzione", in *Platone, Politico*, Milano, Bur, pp. 5-116.

GRISWOLD C.L. (2002), "Irony in the Platonic Dialogues", *Philosophy and Literature*, 1, pp. 84-106.

HADOT P. (2002), *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Éditions Albin Michel.

HORN C. (2014), *L'arte della vita nell'antichità. Felicità e morale da Socrate ai neoplatonici*, Roma, Carocci.

ISNARDI PARENTE M. (1970), *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Napoli, Guida.

— (1996), *Il pensiero politico di Platone*, Roma-Bari, Laterza.

KRAMER H.J. (1986), *La nuova immagine di Platone*, Napoli, Bibliopolis.

LANE M. (2010), "Reconsidering Socratic Irony", in D. Morrison (a cura di), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 237-259.

LISI F. (1999), "Introducción", in Platón, *Diálogos, VIII, Leyes*, Madrid, Gredos, pp. 7-153.

— (2000a), "La pensée historique de Platon dans le *Lois*", *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 11, pp. 9-23.

— (2000b), "Les fondements philosophique du *nomos* dans les *Lois*", *Revue philosophique*, 1, pp. 57-82.

— (2006), "La República de Platón y su influencia en el pensamiento utópico", *Res Publica Litterarum*, 1, pp. 1-24.

— (2009), "El mito en Platón. Algunas reflexiones sobre un tema recurrente", *Arete*, 1, pp. 35-49.

— (2013), "Plato and the Rule of Law", *Méthexis. Rivista internazionale di filosofia antica*, 26, pp. 83-102.

- (2015), “Legge ed essere. Il *Minosse* e il pensiero politico platonico”, in R. Radice, G. Tiengo, *Seconda navigazione. Omaggio a Giovanni Reale*, Milano, Vita e pensiero, pp. 355-364.
 - (2016), “Il principe filosofo di Platone”, in U. Maffi (a cura di), *Princeps Legibus Solutus* (in corso di pubblicazione).
- MUSCATO C. (2005), “Dunamis, arche, kratos. Il problema del potere in Platone”, *Itinerari*, 1/2, pp. 15-33.
- NIKULIN D. (2012), *The Other Plato. The Tübingen Interpretation of Plato's Inner-Academic Teachings*, New York, State University of New York Press.
- REALE G. (1992), “Konrad Gaiser, leader filologico della Scuola platonica di Tubinga e sua interpretazione della metafisica della storia in Platone”, in K. Gaiser, *La metafisica della storia in Platone*, Milano, Vita e Pensiero, pp. 11-32.
- “Introduzione”, in Platone, *Fedro*, Milano, Bompiani, pp. 5-34.
 - (2010), *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle “dottrine non scritte”*, Milano, Bompiani.
 - (2015), “Prefazione generale ai dialoghi giovanili di Platone”, in Platone, *Eutidemo*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, pp. 9-32.
- RICHARD M.-D. (2008), *L'insegnamento di Platone*, Milano, Bompiani.
- (2015), “Plato and the German Romantic Thinkers”, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 1, pp. 91-124.
- ROBIN L. (1908), *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris, Alcan.
- ROSEN S. (2005), *Plato's 'Republic'. A Study*, New Haven-London, Yale University Press.
- SCHLEIERMACHER F.D. (1994), *Introduzione a Platone*, Brescia, Morcelliana.
- SZLEZÁK T. (1988), *Platone e la scrittura della filosofia*, Milano, Vita e Pensiero.

— (1994), “Oralità e scrittura della filosofia. Il nuovo paradigma nell’interpretazione di Platone”, in G. Reale (a cura di), *Verso una nuova immagine di Platone*, Milano, Vita e Pensiero, pp. 95-126.

TAYLOR A.E. (1955), *Plato, the Man and His Work*, London, Methuen&Co.

TERRAY E. (1990), *La politique dans la caverne*, Paris, Éditions du Seuil.

TRABATTONI F. (2009), *Attualità di Platone*, Milano, Vita e Pensiero.

VEGETTI M. (2003), *Quindici lezioni su Platone*, Torino, Einaudi.

— (2006), “Introduzione”, in Platone, *La repubblica*, Milano, Bur, pp. 7-232.

— (2007), *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Roma-Bari, Laterza.

— (2009), «Un paradigma in cielo»: *Platone politico da Aristotele al Novecento*, Roma, Carrocci.

ZAMORA CALVO J.M., CASAS MARTÍNEZ ALMEIDA R. (2010), “El paradigm político de Platón como modelo de un modelo”, *Revista IUS Humanidades*, 38, pp. 11-28.

ZAMORA CALVO J.M., GARROCHO SALCEDO (2015), *Sócrates. La muerte del hombre más justo*, Madrid, Avarigani Editores.

2. SU STRAUSS

ADORISIO C. (2007), *Leo Strauss lettore di Hermann Cohen. Dalla filosofia moderna al ritorno agli antichi*, Firenze, Giuntina.

— (2008), “Fenomenologia e filosofia politica”, *Micromega-Almanacco di filosofia. Dio, nichilismo e democrazia*, pp.152-154.

ALTINI C. (1993), “Ebraismo e modernità in Leo Strauss: la critica della

religione di Spinoza e il problema teologico-politico", *Annali del dipartimento di filosofia*, IX, pp. 109-159.

— (1998), "Ermeneutica e storia della filosofia in Leo Strauss", in L. Handjaras, A. Marinotti, C. D'Amato, *Ricerche di filosofia. Insegnamento, contemporaneità, tradizione*, Firenze, Libreria Alfani, pp. 245-277

— (2000), *Leo Strauss: linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, Bologna, il Mulino.

— (2001), "Leo Strauss y el canon occidental. La historia de la filosofía como modelo hermenéutico para la filosofía política", *Res Publica*, 8, pp. 9-34.

— (2003), "Oltre il nichilismo". «Ritorno» all'ebraismo e crisi della modernità politica in Leo Strauss", in L. Strauss, *Filosofia e Legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori*, Firenze, Giuntina, pp. 7-125.

— (2009), *Introduzione a Leo Strauss*, Roma-Bari, Laterza.

— (2010), "Il futuro degli antichi. Filosofia e politica in Leo Strauss", in L. Strauss, *La città e l'uomo. Saggi su Aristotele, Platone, Tucidide*, Genova-Milano, Marietti.

AMBLER W. (2015), "An Introduction to Strauss' "An untitled Lecture on Plato's Euthyphron", in T. Burns (a cura di), *Brill's Companion to Leo Strauss' Writings on Classical Political Thought*, Leiden, Brill, pp. 361-378.

AA.VV. (1985), "The Studies of Leo Strauss: An Exchange", *The New York Times*, 10/10: <http://www.nybooks.com/articles/archives/1985/oct/10/the-studies-of-leo-strauss-an-exchange/>.

BATNITZKY L. (2009), "Leo Strauss and the "Theologico-Political Predicament", in S.B. Smith (a cura di), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, New York, Cambridge University Press, pp. 41-62.

BEHNEGAR N. (2014), "Carl Schmitt and Strauss' Return to Premodern Philosophy", in M.D. Yaffe/R.S. Ruderman (a cura di), *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*, New York, Palgrave Macmillan, pp.115-130.

BENARDETE S. (1978), "Leo Strauss' *The City and Man*", *The Political Science reviewer*, 8, pp. 1-20.

— (2016), "Leo Strauss sobre Platón", *Ápeiron. Estudios de filosofía*, 4, pp. 237-242.

BENSUSSAN G. (2001), "Leo Strauss et la modernité juive", in L. Jaffro, B. Frydman, E. Cattin, A. Petit, *Leo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie*, Paris, Vrin, pp. 59-80.

BERRICHON-SEDEYN O. (1987), "Présentation", in L. Strauss, *La cité e l'homme*, Paris, Agora, pp. I-XXXI.

— (1989), "Présentation", in L. Strauss, *Persécution et l'art d'écrire*, Paris, Presses Pocket, pp. 7-30.

BIRAL A. (2003), *Sulla politica*, Padova, il Prato.

BLOOM A. (1978), "Leo Strauss, un vrai philosophe", *Commentaire*, 1, pp. 91-105.

— (1990), *Giants and Dwarfs: Essays 1960-1990*, New York, Simon and Schuster.

BONAZZI M. (2015), "Sul platonismo di Leo Strauss", *Rivista di storia della filosofia*, 4, pp. 817-827.

BRAGUE R. (1989), "Athènes, Jérusalem, La Mecque. L'interprétation «musulmane» de la philosophie grecque chez Leo Strauss", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, pp. 309-336.

— (2001), "Leo Strauss e les Médiévaux", in L. Jaffro, B. Frydman, E. Cattin, A. Petit, *Leo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie*, Paris, Vrin, pp. 127-128.

BURNYEAT M.F. (2012), "Sphinx without a secret", in: Id., *Explorations in Ancient and Modern Philosophy*, Vol.2, New York, Cambridge University Press, pp. 289-304.

BURNS T. (2012), "A New Perspective on Nietzsche's *Beyond Good and Evil*", *Interpretation*, 3, pp. 283-288.

— (2015), "Introduction. Rethinking Leo Strauss", in Id. (a cura di), *Brill's Companion to Leo Strauss' Writings on Classical Political Thought*, Leiden, Brill, pp. 1-24.

— (2015), "Leo Strauss' *The Liberalism of Classical Political Thought*", in Id. (a cura di), *Brill's Companion to Leo Strauss' Writings on Classical Political Thought*, Leiden, Brill, pp. 97-127.

CAPORALI R. (2003), "Postfazione", in L. Strauss, *La critica della religione in Spinoza*, Roma, Laterza, pp. 263-298.

— (2004), "Un moderno alla maniera degli antichi. Sullo Spinoza di Leo Strauss", *Isonomia. Rivista di filosofia*, pp. 1-19.

CHACÓN R. (2016), "Heidegger", *Áperion. Estudios de filosofía*, 4, pp. 139-150.

— (2010), "Reading Strauss From the Start: On the Heideggerian Origins of 'Political Philosophy'", *European Journal of Political Theory*, 3, pp. 287-307.

CHEN J. (2010), "On Strauss's Change of Orientation in Relation to Carl Schmitt" in T. Burns, J. Connelly, *The Legacy of Leo Strauss*, Exeter, Imprint Academic, pp. 103-118.

CUBEDDU R. (1983), *Leo Strauss e la filosofia politica moderna*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.

CULP J. (2015), "«On Collingwood's Philosophy of History» and «On a new Interpretation of Plato's Political Philosophy», in T. Burns (a cura di), *Brill's Companion to Leo Strauss' Writings on Classical Political Thought*, Leiden, Brill, pp. 147-166.

DEVIGNE R. (1994), *Recasting Conservatism. Oakeshott, Strauss and the Response to Postmodernism*, New Haven, Yale University Press.

DUSO G. (1999), "La filosofia e il ritorno ai Greci", in Id. (a cura di), *Il potere: per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carrocci, pp. 429-436.

EMBERLY P., COOPER B. (1993), "Introduction", in Id. (a cura di) *Faith and Political Philosophy. The correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, pp. IX-XXVI.

ESPOSITO R. (1998), *Introduzione*, in L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, Torino, Einaudi, pp. VII-XLIV.

FARNESI CAMELLONE M. (2001), "Filosofía y escritura en el Platón de Leo Strauss", *Res publica*, 8, pp. 35-53.

— (2007), *Giustizia e storia. Saggio su Leo Strauss*, Milano, FrancoAngeli.

— (2012), "L'empietà nelle Leggi. Una lettura con Leo Strauss", in M. Bontempi, G. Panno (a cura di), *L'anima della legge. Studi intorno ai Nomoi di Platone*, Milano, Polimetrica, pp. 165-179.

— (2013), "La città in movimento. Leo Strauss, Tucidide e la filosofia politica platonica", *Filosofia Politica*, 2, pp. 251-270.

— (2016), "Postfazione. Per una filosofia politica socratica", in L. Strauss, *Una nuova interpretazione della filosofia politica di Platone*, Macerata, Quodlibet.

FERRARA G. (1990), "Leo Strauss e i silenzi della filosofia", in L. Strauss, *Scrittura e persecuzione*, Marisilio, Venezia, pp. VII-XXIII.

FORTIN E.L. (1984), "Gadamer on Strauss: An Interview", *Interpretation*, 1, pp. 1-13.

FUSSI A. (2011), *La città nell'anima. Leo Strauss lettore di Platone e Senofonte*, Pisa, Edizioni ETS.

— (2014), "Leo Strauss on Collingwood: Historicism and the Greeks", *Idealistic Studies*, 2-3, pp. 149-162.

FRIGO G.F. (1998), "Ermeneutica della reticenza o ermeneutica del riconoscimento: il dialogo tra L. Strauss e A. Kojève", *Filosofia politica*, 3, pp. 411-423.

— (2010), "Introduzione", in L. Strauss-A. Kojève, *Sulla Tirannide*, Milano, Adelphi, pp. 15-31.

GALLI C. (1987), "Immagine e rappresentanza politica", *Filosofia Politica*, 1, p. 9-29.

— (1988), "Strauss, Voegelin, Arendt lettori di Thomas Hobbes: tre paradigmi interpretativi della forma politica nella modernità", in G. DUSO, *Filosofia politica e pratica del pensiero. Strauss. Voegelin, Arendt*, Milano, Franco Angeli, pp. 25-57.

— (1998), Recensione di: Leo Strauss, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, *L'Indice*, 11, p. 42.

— (2008), *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Bologna, Il Mulino.

— (2009), *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Roma-Bari, Laterza.

GEBHARDT J. (1995), "Leo Strauss: The Quest for Truth in Times of Perplexity", in P.G. Kielmansegg, H. Mewes, E. Glaser-Schmidt (a cura di), *Hannah Arendt and Leo Strauss: German émigrés and American political thought after World War II*, New York, Cambridge University Press, pp. 81-104.

— (2010), "Modern Challenges-Platonic Responses: Strauss, Arendt, Voegelin", in P. Armada, A. Fornisiewicz (a cura di), *Modernity and What Has Been Lost: Considerations on the Legacy of Leo Strauss*, Kraków, Jagiellonian University Press, pp. 83-92.

GHIBELLINI A. (2008), "La nobile menzogna in Leo Strauss", *Annali 2007-2008. Università degli Studi Suor Orsola Benincasa*, pp. 147-237.

GIORGINI G. (1984), "Leo Strauss, lo straniero iconoclasta", *Il Mulino*, 3, pp. 396-416.

— (1991), "Leo Strauss e la «Repubblica» di Platone", *Filosofia Politica*, 1, pp. 153-160.

— (1998), "Leo Strauss: un profilo tematico", in L. Strauss, *Gerusalemme e*

Atene, Einaudi, Torino, pp. XVI-LXII.

— (2007), “Un « Machiavelli » per i nostri tempi : Leo Strauss “, in R. Caporali (a cura di), *La varia natura, le molte cagioni. Studi su Machiavelli*, Il Ponte Vecchio, Cesena, pp. 107-124.

— (2011), “La democrazia della polis. Il ritorno dei classici nella filosofia politica contemporanea”, in C. Altini (a cura di), *Democrazia. Storia e teoria di un’esperienza filosofica e politica*, Bologna, Il Mulino, pp. 127-174.

GOLDBERG R. (2015), “Philosophy and Law: On the Gravest Question in Plato’s *Minos*”, T. Burns (a cura di), *Brill’s Companion to Leo Strauss’ Writings on Classical Political Thought*, Leiden, Brill, pp. 344-361.

HILB C. (2005), *Leo Strauss: el arte de leer*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

JUNG H.Y. (1978), “The Life-world, Historicity and Truth: Reflections on Leo Strauss’s Encounter with Heidegger and Husserl”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1, pp. 11-25.

KARSENTI B. (2014), «Si je me bats seulement pour moi, que suis-je? Leo Strauss et l’élection de Juifs», *Les Études philosophiques*, 4, pp. 547-572.

KEEDUS L. (2015), *The crisis of German Historicism: the Early Political Thought of Hannah Arendt and Leo Strauss*, Cambridge, Cambridge University Press.

KERBER H. (2014), “Strauss and Schleiermacher on How to Read Plato: An Introduction to “Exoteric Teaching”, in M.D. Yaffe, R.S. Ruderman (a cura di), *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*, New York, Palgrave Macmillan, pp.203-214.

KING R.H. (2010), “Leo Strauss and his contemporaries: German Thought in American Exile, 1940-1970”, in T. Burns/ J. Connelly (a cura di), *The Legacy of Leo Strauss*, Exeter, Imprint Academic, pp. 143-160.

KORITANSKY J. C. (2015), “Strauss on the *Apology* and *Crito*” in T. Burns (a cura di), *Brill’s Companion to Leo Strauss’ Writings on Classical Political Thought*, Leiden, Brill, pp. 402-423.

LAMPERT L., (1996), *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago, University of Chicago Press.

— (2009), “Strauss’s Recovery of Esotericism”, in S.B. Smith (a cura di), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, New York, Cambridge University Press, pp. 63-92.

LANE M. (1999), “Plato, Popper, Strauss and Utopianism: Open Secrets?”, *History of Philosophy Quarterly*, 2, pp. 119-142.

LASTRA A. (2016), “Leo Strauss y otros compañeros de Platón”, *Áperion. Estudios de filosofía*, 4, pp. 7-13.

— (2014), “In ultimate literaritis. Leo Strauss y la traducción filosófica”, in A. Gómez Ramos (a cura di), *Pensar la traducción: la filosofía de camino entre las lenguas*. Actas del congreso (Talleres de comunicaciones). Madrid septiembre de 2012, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid, pp. 39-48.

— (2000), *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*, Murcia, Res Publica.

MCBRAYER G. (2015), “On “The Origin of the Idea of Natural Right” in *Natural Right and History*”, in T. Burns (a cura di), *Brill’s Companion to Leo Strauss’ Writings on Classical Political Thought*, Leiden, Brill, pp. 33-49.

MEIER H. (1995), *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, Chicago, The University of Chicago Press.

— (2006), *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, New York, Cambridge University Press.

— (2014), “How Strauss Became Strauss”, in M.D. Yaffe, R.S. Ruderman (a cura di), *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*, New York, Palgrave Macmillan, pp. 13-32.

MEWES H. (1995), “Leo Strauss and Martin Heidegger: Greek Antiquity and the Meaning of Modernity”, in P.G. Kielmansegg, H. Mewes, E. Glaser-Schmidt (a cura di), *Hannah Arendt and Leo Strauss: German émigrés and American political thought after World War II*, New York, Cambridge University Press, pp. 105-120.

MOLAS J.M. (2001), "Notas a *La ciudad y el hombre* de Leo Strauss", *Res Publica*, 8, pp. 55-70.

— (2010), "Sobre la escritura de la filosofía", *Alpha*, 31, pp. 39-54.

— (2015), "La descubierta «platònica» de Maimònides en Leo Strauss", *Enraonar. Cuaderns de filosofia*, 54, pp. 55-75.

MOLAS J.M., MORALES B.T. (2011), "Platón en la relación intelectual de Eric Voegelin y Leo Strauss", *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, 28, 275-302.

MOMIGLIANO A. (1969), "Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss", in Id., *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, pp. 117-128.

NARCY M. (1986), "La sophistique de Leo Strauss", in B. Cassin (a cura di), *Positions de la sophistique*, Paris, Vrin, pp. 291-300.

PARABOSCHI G. (1993), *Leo Strauss e la destra americana*, Roma, Editori Riuniti.

PARADA J., SAZO D. (2008), "La escritura exotérica-esotérica: respuesta a la tensión entre filosofía y sociedad en Leo Strauss", *Revista Pleyade*, 2, pp. 34-49.

PETIT A. (2001), "Strauss et l'ésotérisme platonicien", in L. Jaffro, B. Frydman, E. Cattin, A. Petit, *Leo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie*, Paris, Vrin, pp. 131-146.

PICCININI M. (1988), "Leo Strauss e il problema teologico-politico alle soglie degli anni Trenta", in G. Duso (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, Milano, Franco Angeli, pp. 193-332.

— (1999), "Leo Strauss: i filosofi e la città", in G. Duso (a cura di), *Il potere: per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carrocci, pp. 436-438.

PIPPIN R.B. (1995), "The Modern World of Leo Strauss", in P.G. Kielmansegg, H. Mewes, E. Glaser-Schmidt (a cura di), *Hannah Arendt and Leo Strauss: German émigrés and American political thought after World War II*, New York, Cambridge University Press, pp.139-162.

ROBERTSON N. (1999), "Leo Strauss's Platonism", *Animus*, 4, pp. 1-10.

ROSANO M. (2015), Eristics, Potreptics, and (Dialectics): Strauss on Plato's *Euthydemus*", in T. Burns (a cura di), *Brill's Companion to Leo Strauss' Writings on Classical Political Thought*, Leiden, Brill, pp. 379-401.

ROSEN S. (1997), *Hermeneutics as Politics*, New Haven&London, Yale University Press.

— (2009), "Leo Strauss and The Problem of the Modern", in S.B. Smith (a cura di), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, New York, Cambridge University Press, pp. 119-136.

SHEPPARD E.R. (2006), *Leo Strauss and the Politics of Exile*, Hanover and London, University Press of New England.

SMITH S.B. (1997), "Destruktion or Recovery? Leo Strauss's critique of Heidegger", *The Review of Metaphysics*, 2, pp. 345-377.

— (2009), "Leo Strauss: the Outlines of a Life", in S.B. Smith (a cura di), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, New York, Cambridge University Press, pp. 13-40.

STAUFFER D. (2015), "On "Classical Natural Right" in *Natural Right and History*", in T. Burns (a cura di), *Brill's Companion to Leo Strauss' Writings on Classical Political Thought*, Leiden, Brill, pp. 128-146.

SZLEZÁK T. (2014), "Tanja Staehler and the homonym *esoteric*", *Journal of Ancient Philosophy*, 2, pp. 160-164.

SÖLLNER A. (1995), "Leo Strauss: German Origin and American Impact", in P.G. Kielmansegg, H. Mewes, E. Glaser-Schmidt (a cura di), *Hannah Arendt and Leo Strauss: German émigrés and American political thought after World War II*, New York, Cambridge University Press, pp. 121-138.

SPAETH H.J. (1964), *The predicament of Modern Politics*, Detroit, The University of Detroit Press.

STAEHLER T. (2013), "Theuth Versus Thamus: The Esoteric Plato revisited", *Journal of Ancient Philosophy*, 1, pp. 65-94.

TABONI P.F. (2005), *La città tirannica: la prima educazione di Leo Strauss*, Urbino, Quattro venti.

TANGUAY, D. (2003), *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris.

VEGETTI M. (2009), "Da Ierone a Stalin. La discussione fra Strauss e Kojève sullo *Ierone* di Senofonte", in S. Gastaldi, J.-F. Pradeau (a cura di), *Le philosophe, le roi, le tyran. Études sur les figures royale et tyrannique dans la pensée politique grecque et sa postérité*, Sankt Augustin, Academia Verlag.

VELKLEY R.L. (2011), *Heidegger, Strauss and the Premises of Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press.

WARD J.F. (1987), "Political Philosophy and History: The Links between Strauss and Heidegger", *Polity*, 2, pp. 273-295.

ZANCK M. (2002), "Introduction", in L. Strauss, *Early Writings (1921-1932)*, Albany, State University of New York Press, pp. 1-49.

ZUCKERT C. H. (1996), *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Chicago, The University of Chicago Press.

— (2009), "Strauss's Return to Premodern Thought", in S.B. Smith (a cura di), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, New York, Cambridge University Press, pp. 93-118.

ZUCKERT M.P., ZUCKERT C. H. (2014), *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*, Chicago&London, The University of Chicago Press.

3. ALTRA LETTERATURA

ANGOULVENT A.-L. (1992) *Hobbes ou la crise de l'État baroque*, Paris, Puf.

ARON R. (1981), *La sociologie allemande contemporaine*, Paris, Puf.

BAHBOUT I., GENTILI D., TAGLIACOZZO T. (2009), *Il messianismo ebraico*, Firenze, Giuntina.

BARASH J.A. (2009), *Politiche della storia. Lo storicismo come premessa e come mito*,

Milano, Editoriale Jaka Book.

BARBERI M. S., (1999), "Natura enigmatica e sovranità barocca. Un'analisi hobbesiana", G. Sorigi (a cura di), *Thomas Hobbes e la fondazione della politica moderna*, Milano, Giuffrè, pp. 261-298.

CAMBIANO G. (1988), *Il ritorno degli antichi*, Roma-Bari, Laterza.

COSER L.A. (1984), *Refugee Scholars in America. Their Impact and Their Experiences*, New Haven, Yale University Press.

CRISTÓBAL V. (2005), "Sobre el concepto de tradición clásica", in C. Codoñer (a cura di), *Antiquae Lectiones. El legado clásico desde la antigüedad hasta la revolución francesa*, Madrid, Cátedra, pp. 29-34.

D'ANDREA D. (1999), *Prometeo e Ulisse. Antropologia elementare e razionalità imperfetta in T. Hobbes*, in G. Sorigi (a cura di), *Thomas Hobbes e la fondazione della politica moderna*, Milano, Giuffrè, pp. 353-368.

DINER D. (2005), "Zivilisationsbruch: la frattura di civiltà come epistemologia della Shoah", in M. Cattaruzza, M. Flores, S.L. Sulla, E. Traverso (a cura di), *Storia della Shoah. La crisi dell'Europa e lo sterminio degli ebrei*, vol. I., Torino, Utet, pp. 16-45.

DUSO G. (2007), *La logica del potere: storia concettuale come filosofia politica*, Milano, Polimetria.

ESPOSITO R., (1985), "Politica e tradizione. Ad Hannah Arendt", *Il Centauro*, 13-14, pp. 97-136.

FORTI S. (2004), *Il totalitarismo*, Roma, Laterza.

KAJON I. (2006), *Contemporary Jewish Philosophy. An Introduction*, New York, Routledge.

KARSENTI B. (2011), "Il legislatore, o la società democratica nella storia", in C. Altini (a cura di), *Democrazia. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, Bologna, Il Mulino, pp. 197-218.

— (2013), *D'une philosophie à l'autre, les sciences sociales et la politiques des modernes*, Paris, Gallimard.

LÖWY M. (1998), *Rédemption et utopie: le judaïsme libertaire en Europe central: une etude d'affinité elective*, Paris, PUF.

MACPHERSON C.B. (1962), *The political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Claredon Press.

MAS S. (2014), *Alemania y el mundo clásico (1896-1945)*, Madrid, Plaza y Valdés.

MATE R. (2003), *Memoria de Auschwitz: actualidad moral y política*, Madrid, Trotta.

OMBROSI O. (2007), *Le crépuscule de la raison*, Paris, Hermann Éditeurs.

OKSALA J. (2014), "What is political philosophy?", *Materiali foucaultiani*, 5-6, pp. 91-112.

PUTINO A. (1996), *Simone Weil. Un'intima estraneità*, Milano, Città Aperta.

REALE M. (1991), *La difficile uguaglianza. Hobbes e gli animali politici: passioni morale socialità*, Roma, Editori Riuniti.

RICCIARDI M. (2010), *La società come ordine. Storia e teoria politica dei concetti sociali*, Macerata, Edizioni SIMPLE.

— (2014), "Società. Potere, dominio, ordine", in F. Zappino, L. Coccoli, M. Tabacchini (a cura di), *Genealogie del presente. Lessico politico per tempi interessanti*, Milano-Udine, Mimesis, pp. 219-230.

TOMMASI W. (1997), "I filosofi antichi nel pensiero di Simone Weil e Hannah Arendt", in AA. VV., *I filosofi antichi nel pensiero del Novecento*, Ferrara, pp. 41-46.

TÖNNIES F. (1925), *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, Stuttgart, Frommanns.

TRAVERSO E. (1996), "Les Juifs et la culture allemande. Le problème des générations intellectuelles", *Revue germanique internationale*, 5, pp. 15-30.

TURNER E.G. (1995), "Los libros en la Atenas de los siglos V y IV a.C.", in G. Cavallo (a cura di), *Libros, editores y público en el mundo antiguo*, Madrid, Alianza, pp. 25-49.

VALDECANTOS ALCAIDE A. (1990), "Historicismo, sujeto y moral (Max Weber y el mito de la transparencia de la razón", *Revista de filosofía moral y política*, 2, pp. 104-138.

— (1992), "Argumentos weberianos", *Claves de la razón práctica*, 27, pp. 59-64.

WATKINS J.W.N (1965), *Hobbe's System of Ideas: A Study in the Political Significance of Philosophical Theories*, London, Hutchinson.

VOLPI F. (1980), "La rinascita della filosofia pratica in Germania", in C. Pacchiani (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, Abano Terme-Padova, Francisci editore, pp. 11-97.

ZARKA Y.C. (2012), *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, Puf.