



philosophica

[182]

philosophica

le perle

Leo Strauss

Scritti su filosofia e religione

a cura di
Raimondo Cubeddu e Marco Menon

traduzione di
Marco Menon



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

La versione originale del saggio *La critica della religione di Hobbes: Die Religionskritik des Hobbes. Ein Beitrag zum Verständnis der Aufklärung* (1933/1934), herausgegeben von Heinrich und Wiebke Meier, è stata pubblicata in *Leo Strauss. Gesammelte Schriften Band 3: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften- Briefe*.
Auflage 2008, S. 263-373 (ISBN 978-3-476-02265-3)
published by J.B. Metzler, Stuttgart / Springer-Verlag GmbH Deutschland
Copyright © 2008

Il presente volume è stato pubblicato con il contributo del Progetto di Ricerca di Ateneo "PRA_2016 La filosofia e i linguaggi delle forme di esperienza" coordinato dal prof. Pierluigi Barrotta presso il Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa.

© Copyright 2017

EDIZIONI ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884674896-6

ISSN 2420-9198

NOTA EDITORIALE

Die Religionskritik des Hobbes. Ein Beitrag zum Verständnis der Aufklärung (1933/1934) è un frammento composto nel biennio 1933-1934 e pubblicato postumo in Leo Strauss, *Gesammelte Schriften. Band 3. Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften - Briefe*, herausgegeben von Heinrich und Wiebke Meier, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2001 (2, durchgesehene Auflage 2008), pp. 263-373, con note editoriali del curatore alle pp. 780-781. Per verifica e confronto sono state consultate le seguenti traduzioni: Leo Strauss, *La critique de la religion chez Hobbes. Une contribution à la compréhension des Lumières (1933-1934)*, traduit de l'allemand et présenté par Corine Pelluchon, PUF, Paris 2005; Leo Strauss, *Hobbes's Critique of Religion and Related Writings*, translated and edited by Gabriel Bartlett & Svetozar Minkov, The University of Chicago Press, Chicago-London 2011, pp. 21-117.

Reason and Revelation è la ricostruzione di una lezione tenuta presso il seminario teologico di Hartford nel gennaio 1948 e pubblicata in Heinrich Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, translated by Marcus Brainard, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 141-180. I curatori del presente volume ringraziano sentitamente Heinrich Meier, direttore della Carl Friedrich von Siemens Stiftung di Monaco di Baviera e curatore delle *Gesammelte Schriften* di Leo Strauss, per la gentile concessione dei diritti di traduzione.

An Untitled Lecture on Plato's Euthyphron è il testo di una lezione tenuta nel febbraio 1952 presso il St. John's College, Annapolis (cfr. Heinrich Meier, *Political Philosophy and the Challenge of Revealed Religion*, translated by Robert Berman, The University of Chicago Press, Chicago-London 2017, p. 75 n. 94), e pubblicata postuma con il titolo *On the Euthyphron* in Leo Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss. Essays and Lectures by Leo Strauss*, selected and introduced by Thomas L. Pangle,

The University of Chicago Press, Chicago-London 1989, pp. 187-206. La presente traduzione è stata condotta sul testo critico apparso come Leo Strauss, *An Untitled Lecture on Plato's Euthyphron*, edited by David Bolotin, Christopher Bruell, Thomas L. Pangle, in «Interpretation», XXIV (1996), n. 1, pp. 3-23. I curatori del presente volume ringraziano sentitamente Timothy W. Burns, Editor-in-Chief di *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, per la gentile concessione dei diritti di traduzione.

The Mutual Influence of Theology and Philosophy è apparso originariamente in traduzione ebraica in «Iyyun. Hebrew Philosophical Quarterly», V (1954), n. 1, pp. 110-126. La presente traduzione è stata condotta sul testo dell'originale inglese curato da Aryeh Leo Motzkin e apparso come Leo Strauss, *The Mutual Influence of Theology and Philosophy*, in «The Independent Journal of Philosophy», III (1979), pp. 111-118. L'articolo è stato ricavato dalla terza ed ultima lezione del ciclo "Progress or Return?" tenuto nel novembre del 1952 presso l'Università di Chicago. Le tre lezioni sono apparse in traduzione italiana in Leo Strauss, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, Torino 1998, pp. 37-85. Tale traduzione segue il testo pubblicato in Leo Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, cit., pp. 227-270, in cui però *The Mutual Influence of Theology and Philosophy* appare accorciata ovvero editata (cfr. *ivi*, p. 272 n. 17). I curatori del presente volume ringraziano sentitamente Nathan Tarcov, direttore del Leo Strauss Center di Chicago, per la gentile concessione dei diritti di traduzione.

On the Interpretation of Genesis è il testo di una lezione tenuta nel gennaio 1957 presso l'Università di Chicago e pubblicata postuma in «L'Homme. Revue française d'anthropologie», XXI (1981), n. 1, pp. 5-20. I curatori del presente volume ringraziano sentitamente Caterina Guenzi, Rédactrice-en-chef de *L'Homme: Revue française d'anthropologie*, per la gentile concessione dei diritti di traduzione.

R.C. e M.M.

Marco Menon

SOCRATE A GERUSALEMME

LEO STRAUSS E LA SFIDA DELLA RIVELAZIONE

1. *Il problema teologico-politico come chiave di lettura*

È difficile sopravvalutare l'importanza dell'alternativa tra Gerusalemme e Atene nel pensiero di Leo Strauss¹. Nato nel 1899 a Kirchhain (Hessen) da una famiglia di ebrei ortodossi, si addottora ad Amburgo

¹ Per un profilo filosofico generale di Leo Strauss, si rimanda a V. GOUREVITCH, *Philosophy and Politics, I*, in «Review of Metaphysics», XXII (1968), n. 1, pp. 58-84; ID., *Philosophy and Politics, II*, in «Review of Metaphysics», XXII (1968), n. 2, pp. 281-328; A. BLOOM, *Leo Strauss: September 20, 1899 - October 18, 1973*, in «Political Theory», II (1974), n. 4, pp. 372-392; A. MOMIGLIANO, *Ermeneutica e pensiero classico in Leo Strauss*, in L. STRAUSS, *Che cos'è la filosofia politica?*, a cura di P.F. TABONI, Argalia, Urbino 1977, pp. 7-21; R. CUBEDDU, *Leo Strauss e la filosofia politica moderna*, Esi, Napoli 1983; T.L. PANGLE, *Introduction*, in L. STRAUSS, *Studies in Platonic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1983, pp. 1-26; K.L. DEUTSCH - W. SOFFER (ed. by), *The Crisis of Liberal Democracy: A Straussian Perspective*, State University of New York Press, Albany 1987; C. ALTINI, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, Il Mulino, Bologna 2000; H. BLUHM, *Die Ordnung der Ordnung: das politische Philosophieren von Leo Strauss*, Akademie Verlag, Berlin 2002; D. TANGUAY, *Leo Strauss: une biographie intellectuelle*, Grasset, Paris 2003; T.L. PANGLE, *Leo Strauss: An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2006; E.R. SHEPPARD, *Leo Strauss and the Politics of Exile: The Making of a Political Philosopher*, Brandeis University Press, Waltham 2006; M. FARNESI CAMELLONE, *Giustizia e storia: saggio su Leo Strauss*, Franco Angeli, Milano 2007; S.B. SMITH, *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*, The Chicago University Press, Chicago-London 2007; B. LAZIER, *God Interrupted: Heresy and the European Imagination Between the World Wars*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2008; C. ZUCKERT - M. ZUCKERT, *The Truth About Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2008; D. JANSSENS, *Between Athens and Jerusalem: Philosophy, Prophecy, and Politics in Leo Strauss's Early Thought*, State University of New York Press, Albany 2008; C. ALTINI, *Introduzione a Leo Strauss*, Laterza, Roma-Bari 2009; S.B. SMITH (ed. by), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2009; R. CUBEDDU, *Tra le righe. Leo Strauss su Cristianesimo e Liberalismo*, Marco Editore, Lungro di Cosenza 2010; S. STEINER, *Weimar in Amerika: Leo Strauss' Politische Philosophie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2013; A. GHIBELLINI, *Al di là della politica: filosofia e retorica in Leo Strauss*, Genova University Press, Genova 2012; G. DE LIGIO, *Tra Gerusalemme e Atene. Politica, scienza, eternità nella lezione di Leo Strauss*, in «Rivista di Politica», (2013), n. 1, pp. 31-58.

nel 1921 con una tesi sull'*Erkenntnisproblem* in Friedrich H. Jacobi sotto la guida di Ernst Cassirer; l'anno successivo frequenta i seminari di Edmund Husserl e Martin Heidegger a Friburgo, fatto che influisce con decisione sul suo distacco definitivo dall'impostazione neokantiana del celebre *Doktorvater*, un orientamento mai davvero condiviso a pieno dal giovane studioso². Collabora quindi con il *Freies Jüdisches Lehrhaus* di Francoforte, diretto da Franz Rosenzweig, e a partire dal 1925 lavora presso la *Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, sotto la supervisione di Julius Guttmann. Lascia la Germania nel 1932 alla volta di Parigi, dove frequenta Alexandre Kojève; soggiorna quindi a Londra e Cambridge per attraversare infine l'oceano, nel 1938, e trasferirsi negli Stati Uniti. Nel 1949, dopo aver lavorato un decennio alla New School for Social Research, Strauss viene chiamato a Chicago, dove diventa finalmente professore di scienze politiche³.

Affermatosi nei due decenni successivi come una delle menti più originali della filosofia politica del '900, accostato spesso a Hannah Arendt e a Eric Voegelin, egli è giustamente ricordato soprattutto per l'enorme contributo offerto alla comprensione della filosofia politica, della sua storia e dei suoi problemi, rappresentato dalla sua riscoperta della scrittura essoterica, l'arte con cui i pensatori del passato, per ragioni pedagogiche e prudenziali, presentavano l'insegnamento teorico che ritenevano corrispondere alla verità nella veste di un insegnamento politico che contribuisse al bene della città – quindi, sostanzialmente, nascondendolo tra le righe⁴. Una riscoperta, questa, che ha avuto come

² Tra Marburgo e Friburgo Strauss conosce alcuni tra futuri protagonisti del pensiero continentale: Hans Georg Gadamer, Karl Löwith, Jacob Klein, Hannah Arendt, Hans Jonas, Gerhard Krüger. Sul debito filosofico di Strauss con la fenomenologia di Husserl e la *Destruktion* della tradizione operata dal giovane Heidegger, si veda J.F. WARD, *Political Philosophy & History: The Links between Strauss & Heidegger*, in «Polity», XX (1987), n. 2, pp. 273-295; C.H. ZUCKERT, *Jewish, Yes, but Heideggerian?*, in S. FLEISCHACKER (ed. by), *Heidegger's Jewish Followers: Essays on Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas and Emmanuel Levinas*, Duquesne University Press, Pittsburgh 2008, pp. 83-105; P. CICCARELLI, *Filosofia e politica in Heidegger: l'interpretazione fenomenologica di Leo Strauss*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», XI (2009), n. 1, pp. 25-58; R.L. VELKLEY, *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy: On Original Forgetting*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2011.

³ Cfr. G. ANASTAPLO, *Leo Strauss at the University of Chicago*, in K.L. DEUTSCH - J.A. MURLEY (ed. by), *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*, Rowman & Littlefield, Lanham 1999, pp. 3-30.

⁴ Sull'importanza della riscoperta della scrittura essoterica, e sul significato strettamente filosofico del problema in essa implicito, si veda D. CLAY, *On a Forgotten Kind of Reading*, in A. UDOFF (ed. by), *Leo Strauss: Toward a Critical Engagement*, Lynne

espressione concreta una nutrita serie di studi, soprattutto nell'apparente forma di commentari, dei grandi classici della filosofia politica antica e moderna, e che ha fornito le linee guida ai suoi numerosi allievi e seguaci per una complessiva rilettura della storia della filosofia politica, al punto tale che, data la riconoscibile aderenza di fondo alle intuizioni generali di Strauss – per quanto i risultati nel dettaglio possano essere divergenti – si parla ormai da molti anni di una vera e propria scuola straussiana, non di rado con un accento aspramente polemico⁵. Sarebbe però sbagliato, e fortemente limitante, vedere in Strauss solo uno studioso che ha avuto un enorme impatto (sia in termini di epigoni sia in termini di oppositori nel mondo accademico, per tacere delle infauste deformazioni giornalistiche che lo hanno presentato come il padrino dei neoconservatori americani)⁶ sul modo di interpretare e leggere

Rienner Publishers, Boulder 1991, pp. 253-266; M. KOCHIN, *Morality, Nature, and Esotericism in Leo Strauss's "Persecution and the Art of Writing"*, in «The Review of Politics», LXIV (2002), n. 2, pp. 261-283; M. DE LAUNAY, *Leo Strauss et la découverte du classicisme ésotérique chez Lessing*, in «Les études philosophiques», (2003), n. 65, pp. 245-259; J-P CAVAILLÉ, *Leo Strauss et l'histoire des textes en régime de persécution*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», CXXX (2005), n. 1, pp. 38-60; A. MELZER, *Esotericism and the Critique of Historicism*, in «The American Political Science Review», C (2006), n. 2, pp. 279-295; L. LAMPERT, *Strauss's Recovery of Esotericism*, in S.B. SMITH (ed. by), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, cit., pp. 63-92; A. MELZER, *Philosophy Between the Lines. The Lost History of Esoteric Writing*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2014.

⁵ Ad avere un certo successo è stata soprattutto la lettura straussiana dei dialoghi platonici, che a differenza di altri casi non ha suscitato solamente reazioni virulente: si veda al proposito G. GIORGINI, *Leo Strauss e la "Repubblica" di Platone*, in «Filosofia Politica», V (1991), n. 1, pp. 153-160; G.R.F. FERRARI, *Strauss's Plato*, in «Arion», V (1997), n. 2, pp. 36-65; S. BENADETTE, *Strauss on Plato*, in Id., *The Argument of the Action: Essays on Greek Poetry and Philosophy*, ed. by R. BURGER - M. DAVIS, The University of Chicago Press, Chicago and London 2000, pp. 407-417; A. FUSSI, *La città nell'anima: Leo Strauss lettore di Platone e Senofonte*, Edizioni ETS, Pisa 2011; T.W. BURNS (ed. by), *Brill's Companion to Leo Strauss' Writings on Classical Political Thought*, Brill, Leiden-Boston 2015, pp. 323-442.

⁶ Fra tutti, ad avere divulgato l'immagine di Leo Strauss come *teacher of evil* sono state le pubblicazioni di Shadia Drury (S. DRURY, *The Political Ideas of Leo Strauss*, St. Martin's Press, New York 1988; ID., *Leo Strauss and the American Right*, St. Martin's Press, New York 1997); sulla stessa linea, ma con argomenti diversi, si muove N. XENOS, *Cloaked in Virtue: Unveiling Leo Strauss and the Rhetoric of American Foreign Policy*, Routledge, New York 2008. Una critica sistematica di queste e altre letture viene offerta da P. MINOWITZ, *Straussophobia: Defending Leo Strauss and Straussians Against Shadia Drury and Other Accusers*, Lexington Books, Lanham 2009. Una valutazione più equilibrata del ruolo giocato dalla scuola straussiana nella formazione di una nuova corrente nell'ambiente conservatore americano viene offerta in G. PARABOSCHI, *Leo Strauss e la destra americana*, Editori Riuniti, Roma 1993; P.E. GOTTFRIED, *Leo Strauss and the Conservative Movement in America: A Critical Appraisal*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

le grandi opere della filosofia politica. È vero che già questo contributo merita (e ha meritato) degli studi specialistici; ma Strauss non è stato solo un grande e raffinato lettore o commentatore. Era, per quanto dichiarasse il contrario⁷, un filosofo; un filosofo *tout court* che leggeva altri filosofi per pensare assieme a loro, per *dialogare* con loro entro i limiti concessi dal dialogo in differita, attraverso i secoli (se non millenni), tra chi scrive e chi legge⁸. In quanto lettore, si può dire che Strauss avesse delle preferenze molto marcate e riconoscibili – *un* problema, in realtà, che lo investiva direttamente sia come studioso sia come essere umano: un problema filosofico, quindi, il problema di Dio e della politica⁹, che lo spingeva a rivolgersi alle opere dei grandi pensatori che prima di lui si erano posti le medesime domande; alla ricerca, se non di una soluzione, almeno di un'illuminazione, di un'intuizione che potesse aiutarlo ad articolare la sua questione fondamentale.

Paradossalmente, nonostante la coerenza e la tenacia con cui egli si concentrò per tutta la vita sempre sulle stesse domande filosofiche, senza dubbio espandendole, arricchendone le prospettive, ma restando comunque, sostanzialmente, *monocorde* – Strauss ha raramente parlato del suo problema in termini aperti ed espliciti. Una di queste rare “confessioni” venne facilitata dall'occasione offerta, in età abbastanza avanzata, nel 1964, dall'edizione in lingua originale di *Hobbes' politische Wissenschaft*, pubblicato per la prima volta nel 1936 in traduzione inglese. Ci stiamo riferendo alla dichiarazione, presente nella nuova introduzione scritta appositamente per i lettori tedeschi, secondo cui, a partire dal suo studio della critica della religione di Spinoza negli anni '20, l'argomento per eccellenza delle sue riflessioni è rimasto il problema teologico-politico¹⁰. Il problema filosofico di Strauss, per sua stessa ammissione, più che la questione della scrittura, del diritto naturale, o

⁷ Cfr. L. STRAUSS, *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss. Essays and Lectures by Leo Strauss*, ed. by T.L. PANGLER, The University of Chicago Press, Chicago-London 1989, p. 29.

⁸ Sulla particolare ermeneutica di Strauss, che grazie alla comprensione dell'intenzione autoriale riesce a porsi sullo stesso piano dei filosofi del passato articolandone gli stessi problemi, si rimanda a H. MEIER, *Die Denkbewegung von Leo Strauss: die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 1996.

⁹ Cfr. la testimonianza di Jacob Klein in L. STRAUSS, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, ed. by K.H. GREEN, State University of New York Press, Albany 1997, p. 458.

¹⁰ Per una ricostruzione dettagliata dell'utilizzo della formula “problema teologico-politico” in Strauss si veda H. MEIER, *Das theologisch-politische Problem: Zum Thema von Leo Strauss*, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2003.

ancora della *querelle* tra antichi e moderni¹¹, è quello riguardante l'alternativa tra filosofia e rivelazione¹². Questa alternativa fondamentale, che non sembra ammettere un *tertium*, a meno che non si intenda accettare come terza via un nichilismo *soft*, addolcito dalle amenità offerteci dal progresso, ma incapace di rispondere a qualsiasi esame rigoroso delle proprie ragioni, si rivela essere il filo rosso che fornisce unità a tutta l'opera filosofica di Strauss. Un problema che non toglie importanza alle altre questioni capitali già ricordate, ma che permette di vederle in prospettiva, a partire da un *basso continuo* che le lascia emergere come momenti di un movimento di pensiero coerente.

Una coerenza, *mutatis mutandis*, rintracciabile sin dalla sua attività pubblicistica giovanile nel contesto del movimento sionista degli anni '20: la lettura di quei materiali, che testimoniano sin d'allora una mente agilmente polemica e fortemente attratta dalle contrapposizioni nette e inconciliabili, dimostra come il giovane Strauss comprendesse la questione ebraica secondo una dicotomia che anticipa quella sviluppata nella fase filosofica e matura della sua vita intellettuale. L'ebreo contemporaneo, preso nella morsa di quello che Strauss definirà come

¹¹ Sulla *querelle* tra antichi e moderni e sulla necessità di riaprirli si veda J. CROUSEY, *On Ancients and Moderns*, in «Interpretation», XVIII (1990), n. 1, pp. 31-52; S. ROSEN, *Leo Strauss and the Quarrell Between the Ancient and the Moderns*, in A. UDOFF (ed. by), *Leo Strauss*, cit., pp. 155-168.

¹² Sul problema teologico-politico, ovvero «Strauss' Abbréviation für die Dringlichkeit der Auseinandersetzung mit der theologischen und der politischen Alternative zur Philosophie» (H. MEIER, *Vorwort des Herausgebers*, in L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften. Bd. 3. Hobbes' Politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, hrsg. von H. MEIER und W. MEIER, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2001, p. XXVI), si considerino gli studi di C. COLMO, *Reason and Revelation in the Thought of Leo Strauss*, in «Interpretation», XVIII (1990), n. 1, pp. 145-162; S.B. SMITH, *Leo Strauss: Between Athens and Jerusalem*, in «The Review of Politics», LIII (1991), n. 1, pp. 75-99; H.V. JAFFA, *Leo Strauss, the Bible, and Political Philosophy*, in K.L. DEUTSCH - W. NIGORSKI (ed. by), *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*, Rowman & Littlefield, Lanham 1994, pp. 195-201; D. NOVAK (ed. by), *Leo Strauss and Judaism: Jerusalem and Athens Revisited*, Rowman & Littlefield, Lanham 1996; W.J. DANNHAUSER, *Athens and Jerusalem or Jerusalem and Athens?*, in D. NOVAK (ed. by), *Leo Strauss and Judaism*, cit., pp. 155-171; D. NOVAK, *Philosophy and the Possibility of Revelation: A Theological Response to the Challenge of Leo Strauss*, in D. NOVAK (ed. by), *Leo Strauss and Judaism*, cit., pp. 173-192; H. MEIER, *Das theologisch-politische Problem*, cit.; K.A. SORENSEN, *Revelation and Reason in Leo Strauss*, in «The Review of Politics», LXV (2003), n. 3, pp. 383-408; H. MEIER, *Leo Strauss and the Theological-Political Problem*, Cambridge University Press, Cambridge 2006; A. GHIBELLINI, *Al di là della politica: filosofia e retorica in Leo Strauss*, cit.; H. MEIER, *Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion*, C.H. Beck, München 2013.

il *dilemma* teologico-politico (nel senso di un'istanza storica che incarna il *problema* teologico-politico)¹³, si vede posto di fronte a un'alternativa secca: ateismo (nella forma del sionismo puramente politico) oppure ortodossia: *tertium non datur*¹⁴. L'opera pubblicistica testimonia perciò l'inesausto tentativo di distruggere, letteralmente, con un rigore che lascia intuire il talento del futuro filosofo, le posizioni di compromesso, le accomodanti sintesi artificiali che riducono religione e politica a fenomeni culturali, smussandone il carattere di istanze irriducibili e quindi impedendone la comprensione¹⁵. È facile riconoscerci una posizione ambiguamente ostile nei confronti del liberalismo, tale per cui per i futuri avversari di Strauss diventerà quasi naturale – per quanto a costo di una falsificante semplificazione – fraintenderla per una inquietante tendenza autoritaria, per non dire altro. Ma in realtà ad animare il giovane Strauss è l'appassionata ricerca della verità, resa ancor più inquieta dal fervore giovanile che percorre, senza offuscare, la lucida e spietata analisi di quelle pagine. Un'attività, quella di pubblicista sionista, che proprio in virtù della sua serietà conduce quasi insensibilmente ai problemi filosofici fondamentali, per cui l'alternativa secca tra sionismo politico e ortodossia, due posizioni che hanno in comune solo il rifiuto netto dell'assimilazione degli ebrei come cittadini di una società liberale in cui la religione viene smaterializzata in cultura, pone la questione fondamentale della sua giustificazione.

Il problema del giovane Strauss è che il sionismo, in quanto tentativo ateo di dare una realtà politica al popolo ebraico nella forma dello Stato moderno e mettere fine all'esilio con mezzi puramente secolari, non rappresenta ancora una soluzione alla questione ebraica. L'ebreo, se non ha dimenticato le proprie radici (se non è stato, in altre parole, già assimilato), riconosce che, per quanto dare una sede al popolo ebraico sia innegabilmente un bene – cosa che Strauss non negherà mai¹⁶ – dal

¹³ Qui seguiamo, nel distinguere il *predicament* dal *problem* teologico-politico, la ricostruzione di L. BATNITZKY, *Leo Strauss and the "Theologico-political Predicament"*, in S.B. SMITH (ed. by), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, cit., pp. 41-62.

¹⁴ Cfr. L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften*. Bd. 3., cit., p. 517.

¹⁵ Per una dettagliata ricostruzione della produzione sionista straussiana, si rimanda al commento puntuale di Michael Zank in L. STRAUSS, *The Early Writings (1921-1932)*, ed. by M. ZANK, State University of New York Press, Albany 2002; per un inquadramento generale, si veda P. BOURETZ, *Leo Strauss devant la modernité juive*, in «Raisons Politiques», (2002), n. 8, pp. 33-50.

¹⁶ Cfr. L. STRAUSS, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, cit., pp. 413-414; ID., *Liberalism Ancient and Modern*, del 1968, ed. The University of Chicago Press, Chicago-London 1995, pp. 228-230.

punto di vista più importante il sionismo non è abbastanza. Esso, alienato dalla “sostanza” ebraica, dalla tradizione, è un guscio vuoto; a critica e integrazione del puro sionismo politico subentra il sionismo culturale, ma a sua volta l’eredità ebraica, in quanto tale, non può comprendersi come produzione autonoma di uno spirito nazionale, se non al costo di tradire se stessa. Gli ebrei non sono meramente una nazione tra le altre, a cui manchi solo un territorio sovrano; gli ebrei sono il popolo eletto, il popolo con cui il Dio vivente ha stretto un patto, e il loro Stato è una modifica nella loro condizione d’esilio, non la fine stessa dell’esilio. Se l’ebreo non ha tradito il proprio passato, se non si è lasciato vincere dalla modernità, deve tornare all’ortodossia, cioè alla fede dei padri. Ma questa possibilità, secondo Strauss, è verosimile solo se il tentativo contrario (cioè la giustificazione razionale dell’ateismo come confutazione della verità della fede) si dimostra essere fallace. Ed è questa ricerca di chiarezza che lo costringe a tornare sulle pagine Spinoza – l’apostata, il buon europeo, il primo democratico liberale, il primo ad aver elaborato la soluzione atea della questione ebraica, sia nella forma liberale quanto nella sua forma sionista.

2. *La svolta fondamentale e la riscoperta del platonismo*

L’esordio propriamente filosofico di Strauss ha come oggetto, quindi, la “critica della religione” di Spinoza, e nello specifico l’analisi degli argomenti del suo *Trattato teologico-politico*, l’opera che dà il nome al problema che il pensatore tedesco ha esplicitamente eletto come proprio. Le conclusioni principali di questa prima opera sono note, nonché ripetute, come valide, in più occasioni negli anni a seguire. Spinoza respinge l’istanza di verità avanzata dalla rivelazione in quanto mero prodotto dell’immaginazione umana. A dimostrazione di ciò, il filosofo olandese mostra come i caratteri specifici della rivelazione vi corrispondano. Anzitutto essa è incerta (necessita infatti della conferma di eventi straordinari, i miracoli); in secondo luogo il suo documento, la Bibbia, contiene così tante contraddizioni che la rendono semplicemente incomprensibile e incapace di comunicare la verità. Tuttavia, agli occhi della fede, se la rivelazione è un miracolo, ovvero opera di un Dio onnipotente, non possiamo escludere che l’immaginazione sia stata messa al servizio di una verità sovrarazionale: dobbiamo riconoscere l’incertezza come inevitabile dato il carattere insondabile del Dio le cui vie sono misteriose; dobbiamo vedere nelle contraddizioni della Bibbia i suoi segreti. Ed è proprio nel porre il problema

della rivelazione come miracolo che la critica spinoziana della religione mostra il proprio limite: perché, per quanto l'autocoscienza dello spirito positivo riesca con successo a difendere la posizione della ragione, dimostrando che i miracoli sono avvenuti in un'epoca prescientifica dell'umanità e quindi ci vengono riportati da uomini privi degli strumenti critici forniti dal metodo d'osservazione scientifico, l'argomentazione di Spinoza non riesce a confutare l'assunto fondamentale della fede nella rivelazione, ovvero la possibilità dell'esistenza di un Dio onnipotente e insondabile¹⁷. Spinoza, in altre parole, riesce a dimostrare che la teologia e la dottrina dei miracoli non poggiano sulla conoscenza quanto sulla fede, e quindi che le tesi dell'ortodossia su Dio, uomo e mondo non hanno il carattere vincolante delle cose conosciute, ma non riesce a scalfire l'atto di fede. Di conseguenza la posizione dell'ortodossia, per quanto incapace di affermare la conoscibilità del miracolo a partire dai presupposti della scienza naturale moderna, resta intatta¹⁸. La difficoltà non viene superata dalla critica metafisica, ovvero dal tentativo di portare a compimento il sistema filosofico in modo tale da poter escludere che vi sia posto per l'azione di un Dio onnipotente creatore del tutto. Infatti tale critica non riesce in primo luogo a essere all'altezza del proprio compito (Strauss contesta il fatto che Spinoza riesca a fornire spiegazioni chiare ed evidenti di tutti i fenomeni di cui tratta, prendendo come esempio critico il caso delle passioni), in secondo luogo non riesce a giustificare i propri criteri (per quanto una spiegazione chiara ed evidente del tutto sia preferibile a una spiegazione oscura e confusa del tutto, non è necessariamente una spiegazione vera del tutto)¹⁹.

¹⁷ Cfr. L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften. Bd. 1. Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, hrsg. von H. MEIER und W. MEIER, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2001, pp. 181-184, 250-253.

¹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 269-272; L. STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, cit., p. 254.

¹⁹ Le conclusioni principali concernenti i limiti della critica sistematica spinoziana vengono ripresi in L. STRAUSS, *Reason and Revelation*, in H. MEIER, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, cit., pp. 150-155, e L. STRAUSS, *The Mutual Influence of Theology and Philosophy*, in «The Independent Journal of Philosophy», III (1979), p. 117, mentre in L. STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, cit., pp. 253-255 si ricorda anche il parziale successo della critica positiva. Un caso a parte è rappresentato da L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, del 1952, ed. The University of Chicago Press, Chicago-London 1980, pp. 142-201, dove Strauss si concentra quasi totalmente sull'arte della scrittura di Spinoza, lasciando quindi in secondo piano il contenuto della critica della rivelazione. Secondo L. LAMPERT, *The Enduring Importance of Leo Strauss*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2013, p. 224, l'interpretazione del 1948 testimoniarebbe una netta evoluzione della comprensione straussiana di Spinoza,

Al livello dello scontro puramente argomentativo tra ateismo e ortodossia, lo stallo che ne consegue – e che apparentemente offre lo spettacolo di due posizioni reciprocamente inattaccabili – si rivela essere, nonostante il trionfo storico e politico della critica illuminista, un fallimento per la filosofia: infatti Strauss mostra che, in Spinoza, la possibilità dell'assunto fondamentale della fede in realtà viene esclusa *a priori* da un atteggiamento dogmaticamente incredulo, dall'ostinata *volontà* di premunirsi nei confronti di quelle esperienze o quegli stati d'animo che rendono ricettivi nei confronti della Parola divina, ovvero dalla determinazione nel restare sordi rispetto alla "chiamata"; atteggiamento, questo, che preclude in ultima istanza un'autentica comprensione della posizione che l'Illuminismo intende criticare. Il fondamento della critica della religione di Spinoza si rivela essere, in conclusione, un pregiudizio ingiustificato, alimentato dalla fiducia nella ragione autonoma, e il carattere dogmatico di questa *Gesinnung* rende vana anche la prestazione difensiva dell'autocoscienza scientifica²⁰.

Ed è questo il cruccio di Strauss. Perché, per quanto l'argomento di Spinoza abbia mostrato i propri limiti, e per quanto la via del ritorno alla fede dei padri, della *teshuvah*, del pentimento, si sia dimostrata essere libera dall'ostacolo rappresentato dal pensatore olandese, in primo luogo la sconfitta della razionalità moderna – dato che questa, incapace di produrre il sistema della filosofia e di auto-justificarsi, mostra il proprio carattere pregiudiziale e dogmatico – lascia il campo libero a tutte le ortodossie nella forma del fideismo²¹;

che si dimostrerebbe quindi essere perfettamente in grado di confutare le tesi bibliche. Invece, per R. CAPORALI, tale rilettura è sostanzialmente coerente con il risultato dell'opera giovanile, nonostante un ulteriore irrigidimento della contrapposizione tra moltitudine e saggio, più straussiana che spinoziana, e una spiegazione più raffinata delle contraddizioni del *Trattato* come maschera essoterica delle sue tesi sovversive: cfr. *Postfazione*, in L. STRAUSS, *La critica della religione in Spinoza*, a cura di R. CAPORALI, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 261-298, in particolare pp. 267-268, 292-298. A parlare di un progressivo avvicinamento della posizione di Strauss a quella di Spinoza è H. ARKES, *Athens and Jerusalem: The Legacy of Leo Strauss*, in D. NOVAK (ed. by), *Leo Strauss and Judaism*, cit., pp. 1-23; un altro interprete arriva quasi ad identificare le due posizioni, sostanzialmente uguali ma diverse nell'esposizione: S.B. SMITH, *Reading Leo Strauss*, cit., p. 83.

²⁰ Sulla differenza tra la posizione di Hobbes e la *Gesinnung* di Spinoza si veda la ricostruzione di T.W. BURNS, *Leo Strauss on the Origins of Hobbes' Natural Science and its Relation to the Challenge of Divine Revelation*, in M.D. YAFFE - R.S. RUDERMAN (ed. by), *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2014, p. 136 e n. 12.

²¹ Cfr. L. STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, cit., p. 256; W.J. DANNHAUSER, *Athens and Jerusalem or Jerusalem and Athens?*, cit., pp. 163-164.

in secondo luogo, come ammette egli stesso, Strauss non può credere²². Registrata l'insufficienza del razionalismo moderno sul piano dello scontro decisivo fra ateismo e ortodossia, si muove perciò alla ricerca di categorie differenti, che gli permettano una comprensione più radicale del problema e che possano fornire un punto d'appoggio sicuro alla filosofia stessa come attività razionale, che va intesa e si intende come una sorta di ateismo metodologico alimentato dal desiderio di conoscenza. Strauss torna quindi a lavorare su due autori a lui già familiari, perché affrontati nel libro su Spinoza, ovvero Hobbes ma soprattutto Maimonide, e la ricerca parallela su questi autori (condotta con grande intensità nella prima metà degli anni '30) si dimostra essere decisiva nella svolta che apre le porte alla fase matura del pensiero straussiano. Sono infatti gli studi dedicati alla profetologia di Maimonide, e nello specifico al *Moreh Nevukhim*, la *Guida dei perplessi*, che conducono il giovane ricercatore alla riscoperta delle fonti del "secondo Mosè", cioè i filosofi medievali islamici, fra tutti Al-Farabi, un vero e proprio *überragender Geist* vissuto tra il nono e decimo secolo e definito da Strauss come l'iniziatore della filosofia nel mondo della religione rivelata²³.

A segnare in modo irreversibile lo sviluppo filosofico di Strauss è quindi la comprensione del peculiare platonismo di questo autore. Per platonismo, in questa circostanza, non si intende alcuno degli insegnamenti classicamente definiti come platonici: per quanto possa suonare paradossale, l'eredità filosofica resuscitata da Farabi nel mondo in cui la rivelazione ha trionfato non include la dottrina delle idee, la dottrina dell'immortalità dell'anima, la dottrina della reminiscenza; in altri termini, il platonismo dei *falasifa* non è metafisico. Non sono dialoghi come il *Fedone* o il *Timeo* a fornire l'accesso alla comprensione filosofica della rivelazione. Come indicato da Avicenna, nella formula la cui lettura può aver innescato la *periagoge* di Strauss²⁴, il trattamento per eccellenza della profezia è un testo – e questo è l'aspetto più sorprendente della scoperta straussiana – di *filosofia politica*. Il platonismo delle fonti di Maimonide corrisponde, allora, al loro utilizzo della filosofia politica platonica come *framework* concettuale capace di

²² Cfr. L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften. Bd. 2. Philosophie und Gesetz - Frühe Schriften*, hrsg. von W. MEIER und H. MEIER, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 1997, p. 27, e Id., *Gesammelte Schriften. Bd. 3.*, cit., pp. 380, 650.

²³ Cfr. L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften. Bd. 2.*, cit., pp. 126, 129, 176.

²⁴ Cfr. H. MEIER, *How Strauss Became Strauss*, in M.D. YAFFE, R.S. RUDERMAN (ed. by), *Reorientation*, cit., pp. 17-18.

comprendere e spiegare, ovvero di affrontare, la sfida della religione rivelata²⁵.

Strauss guarda ai *falasifa* come dei *veri* platonisti, perfettamente fedeli allo spirito della filosofia platonica, ma ciò significa che non è necessario alcun progresso rispetto al razionalismo classico per affrontare il problema posto dalla rivelazione. Questa scoperta rappresenta quindi il punto di svolta nella comprensione straussiana dell'alternativa tra rivelazione e filosofia. Perché se è vero che Platone aveva in qualche modo divinato la posizione che avrebbe trovato piena espressione nella Bibbia, testo a lui – con ogni ragionevolezza – estraneo, allora il pregiudizio secondo cui sarebbe impossibile tornare a forme di pensiero precedenti la cristianità – o, quanto meno, l'irruzione della religione rivelata nel mondo occidentale – perde ogni evidenza e va quindi ridiscusso alla luce della filosofia classica. In altre parole, i greci non sarebbero stati resi obsoleti dal cosiddetto trionfo dell'orientamento biblico nel pensiero occidentale, come pensava lo stesso Hobbes; al contrario, concetti come quelli di legge divina, miglior regime, re-filosofo premettono di comprendere perfettamente la rivelazione. Certo, niente di più paradossale, agli occhi contemporanei educati allo storicismo e alla divisione in compartimenti stagni dei vari ambiti culturali, che la comprensione razionale della religione rivelata vada cercata in un testo scritto da un autore che non aveva avuto alcun contatto con la Bibbia ma che, soprattutto, trattava di politica.

²⁵ Per un'interpretazione del rapporto complesso tra Strauss e la filosofia medievale ebraica e islamica, si rimanda a H. FRADKIN, *Philosophy and Law: Leo Strauss as a Student of Medieval Jewish Thought*, in «The Review of Politics», LIII (1991), n. 1, pp. 40-52; K.H. GREEN, *Jew and Philosopher: The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*, State University of New York Press, Albany 1993; ID., *Religion, Philosophy, and Morality: How Leo Strauss Read Judah Halevi's "Kuzari"*, in «Journal of the American Academy of Religion», LXI (1993), n. 2, pp. 225-273; H. MEIER, *Vorwort des Herausgebers*, in L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften. Bd. 2.*, cit., pp. IX-XXXIV; R. BRAGUE, *Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss's "Muslim" Understanding of Greek Philosophy*, in «Poetics Today», XIX (1998), n. 2, pp. 235-259; G. TAMER, *Islamische Philosophie und die Krise der Moderne: das Verhältnis von Leo Strauss zu Alfarabi, Avicenna und Averroes*, Brill, Leiden 2001; C. ALTINI, *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 successori*, a cura di C. Altini, Giuntina, Firenze 2003, pp. 7-125; K.H. GREEN, *Leo Strauss and the Rediscovery of Maimonides*, University of Chicago Press, Chicago 2013; J. PARENS, *Leo Strauss and the Recovery of Medieval Political Philosophy*, University of Rochester Press, Rochester 2016; ID., *Leo Strauss on Farabi, Maimonides, et al. in the 1930s*, in M.D. YAFFE - R.S. RUDERMAN (ed. by), *Reorientation*, cit., pp. 157-169.

Ma se si può provare sorpresa, o perplessità, di fronte alla tesi straussiana che riconosce nella filosofia platonica, grazie alla mediazione dei campioni dell'Illuminismo medievale nel mondo ebraico e islamico, un razionalismo più radicale e quindi più solido rispetto a quello moderno, è perché si è tuttora orientati dalle categorie moderne e perciò si comprende il problema della rivelazione a partire dall'*a priori* storico che si impone con il successo dell'operazione effettuata dagli illuministi radicali. Hobbes e Spinoza, infatti, nei loro trattati teologico-politici (*Leviathan* e *Tractatus theologico-politicus*) avrebbero posto le basi per comprendere la religione come un prodotto dello spirito umano, come un fenomeno "culturale", sottraendola alla dimensione politica per rilegarla a quella della coscienza, o della sfera privata, a complemento della morale. In questo modo, sottomettendo la religione alle necessità della politica, ma neutralizzandone il ruolo pubblico, hanno reso possibile l'emergere della filosofia della religione, intesa come indagine attorno alle esperienze umane del divino, relegando così ogni discorso filosofico concernente la rivelazione all'ambito di discipline come la psicologia o l'antropologia. Modi, in realtà, impropri e falsificanti di trattare la questione, dato che la rivelazione va compresa nei termini in cui essa stessa si presenta, cioè come *legge divina rivelata*²⁶, ovvero come un fenomeno anzitutto ed essenzialmente *politico*, che intende saturare l'orizzonte esistenziale della vita umana individuale e collettiva in senso normativo. Nella misura in cui i successori dei fondatori della modernità hanno assunto acriticamente il risultato fondamentale della loro neutralizzante operazione teologico-politica, sigillandone così il successo e rendendo l'Illuminismo una tradizione o un pregiudizio, essi sarebbero stati incapaci di vedere come la questione di principio riguardante l'alternativa fra rivelazione e filosofia non debba essere posta nei termini di *fede e sapere*, quanto di *legge divina e filosofia*, ovvero nei termini di un'alternativa tra ragione guidata da un'autorità (sovrumana) e ragione autonoma. I successori degli illuministi radicali, restando presi nelle trame della tradizione della polemica contro la rivelazione, non sarebbero più stati in grado di porre la domanda più importante in modo corretto, ovvero senza dare per scontate delle assunzioni che invece necessitavano una fondazione razionale. Interrogazione, questa, che secondo Strauss può essere "riattivata" ricorrendo al razionalismo classico, cioè risalendo a una forma di

²⁶ Cfr. L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften*. Bd. 2., cit., pp. 47-49, 57-64, 109-117.

pensiero premoderna. Ma la battaglia epocale condotta dagli illuministi radicali nel diciassettesimo secolo non riguardava proprio la legittimità della ragione autonoma e quindi l'emancipazione del lume naturale contro le forze della tradizione teologica e del pregiudizio religioso? Si ha l'impressione che, dopotutto, Strauss e i classici antichi siano dalla medesima parte dei classici moderni, nella misura in cui entrambi gli "schieramenti" sposano la causa della ragione autonoma²⁷. A cosa è dovuto il limite dell'Illuminismo, la cui critica si è dimostrata parziale e quindi filosoficamente inefficace, rendendo così necessario un faticoso movimento a ritroso per *fondare* l'autonomia del lume naturale, o la libertà della filosofia come attività zetetica razionale?

3. La "decostruzione" della politica filosofica moderna

Strauss si era reso conto che i moderni, nella loro battaglia contro il *Kingdom of Darkness*, si erano armati di strumenti concettuali che, proprio nel garantire loro uno straordinario e solido successo politico, ne avrebbero, a lungo termine, minato le fondamenta razionali. O meglio, il successo politico della loro impresa epocale, una volta esauritasi la spinta propulsiva, avrebbe mostrato il limite di quelle fondamenta, e quindi messo in luce la debolezza specifica del progetto moderno, permettendo a tutte quelle forze avversarie che erano state momentaneamente circoscritte – ma non dissolte del tutto – di "riemergere". Strauss percepisce, allo stesso tempo, la necessità di decostruire il pensiero politico moderno per liberarsi da quei presupposti che, assunti acriticamente, pregiudicavano l'autentica comprensione del problema teologico-politico e, con ciò, la possibilità di fondare razionalmente l'attività filosofica di ricerca autonoma della conoscenza.

Il primo risultato di questa genealogia del pensiero politico moderno, che ha in Hobbes il suo pensatore chiave, è il libro pubblicato nel 1936 a Oxford presso i tipi di Clarendon Press; testo fra i più apprezzati di Strauss, sebbene non caratterizzato dallo stile enigmatico che gli sarebbe più tardi diventato peculiare, e dotato di un taglio espositivo storico-filosofico che permette di apprezzare con maggiore fruibilità alcune tesi che sarebbero poi state riconfermate negli scritti a

²⁷ Sulle fasi in cui può essere segmentato il rapporto storico fra filosofia e religione si veda la ricostruzione di L. BERNIS, *The Relation Between Philosophy and Religion: Reflection on Leo Strauss' Suggestion Concerning the Source and Sources of Modern Philosophy*, in «Interpretation», XIX (1991), n. 1, pp. 43-60.

venire²⁸. Ma *The Political Philosophy of Hobbes* non è l'unica produzione hobbesiana di rilievo degli anni '30; lasciando per un momento da

²⁸ Lo sviluppo delle idee di Strauss su Hobbes è particolarmente complesso; in questa circostanza è necessario segnalare almeno come le tesi di fondo riguardanti la critica della religione hobbesiana e la fondazione della scienza naturale e politica che da essa dipende non sia, nei punti essenziali, mutata tra il primo tentativo di studio degli anni '30 e la trattazione finale degli anni '50. Stando alla seconda ricostruzione (L. STRAUSS, *Natural Right and History*, del 1953, ed. The University of Chicago Press, Chicago-London 1965, pp. 169-177), Hobbes si ritrova a constatare che la filosofia tradizionale ha fallito, ovvero non è riuscita a trasformarsi in saggezza. Il dogmatismo è sempre stato accompagnato dalla filosofia scettica, che impedisce la costruzione dell'edificio del sapere. La visione teleologica del tutto è esposta infatti a delle difficoltà che la rendono sempre meno credibile; la sua alternativa, il materialismo meccanicista, conduce allo scetticismo radicale. Hobbes sembra essere d'accordo con Platone: l'universo è comprensibile solo se è governato da un intelletto divino; perciò, di fronte alle difficoltà della visione teleologica, è necessario confrontarsi con lo scetticismo a cui porta la visione alternativa. Ma quello di Hobbes è necessariamente un materialismo metodologico, che si fonda sui principi di conoscenza artificiali, creati dall'uomo, principi che hanno dimostrato di resistere allo scetticismo radicale che viene assunto come punto di partenza. L'uomo conosce solo ciò che fa, perché solo in ciò che l'uomo fa, a differenza dell'universo caotico di corpi in movimento senza fine, vi è il disegno di un intelletto – una teleologia. È stato soprattutto Timothy W. Burns a osservare come, per quanto la critica dei miracoli non venga più presa in considerazione e venga meno l'esplicito riferimento all'argomento del *Deus deceptor*, l'interpretazione offerta in *Natural Right and History* sia praticamente sovrapponibile a quella presentata in *Die Religionskritik des Hobbes*, dato che, come afferma Strauss stesso, il problema teorico posto dal *Deus deceptor* e quello posto da un cieco determinismo meccanicistico sono equivalenti (cfr. L. STRAUSS, *The City and Man*, del 1964, ed. The University of Chicago Press, Chicago-London 1978, p. 43). Infine, argomenta Burns, nel rompere con la *doxa*, ovvero assumendo come punto di partenza il dubbio universale (sia esso formulato nell'ipotesi del *Deus deceptor* che nella forma biblica del Dio insondabile) il pensiero moderno smarrisce l'accesso, l'unico dato all'uomo, alla verità, ovvero la dimensione delle molteplici opinioni che si contraddicono tra di loro, perdendo con ciò la possibilità di scoprire un criterio oggettivo, indipendente dalla volontà umana, a partire da cui sia possibile giudicare quale sia la vita buona e giusta, e così misurare le istanze di morale e religione avanzate dalla Bibbia. Si veda T.W. BURNS, *Leo Strauss on the Origins of Hobbes' Natural Science and its Relation to the Challenge of Divine Revelation*, cit., pp. 131-156, in particolare pp. 143-144. Sullo stesso argomento cfr. H. MEIER, *Vorwort des Herausgebers*, in L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften. Bd. 3.*, cit., pp. VII-XXXVIII (che, in maniera analoga a quanto fatto da Lampert nel caso di Spinoza, sembra sostenere che l'ultima parola di Strauss su Hobbes riconosca la capacità di quest'ultimo di elaborare un argomento efficace contro l'istanza della rivelazione; il giovane Strauss si sarebbe concentrato solo sulla "strategia napoleonica" trascurando il vero argomento teorico di Hobbes che dimostrebbe l'impossibilità di accertare la possibilità della rivelazione: cfr. H. MEIER, *Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion*, cit., p. 86 n. 77); C. ALTINI, *La storia della filosofia come filosofia politica: Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Thomas Hobbes*, Edizioni ETS, Pisa 2004; ID., *Hobbes in der Weimarer Republik. Carl Schmitt, Leo Strauss und die Krise der modernen Welt*, in «Hobbes Studies», XIX (2006), n. 1, pp. 3-30; D. LEIBOWITZ, *The Section*

parte saggi-recensione senza dubbio decisivi, come quelli su Schmitt²⁹ o Lubienski, è importante tenere presente il corposo frammento (un centinaio di pagine nell'edizione delle *Gesammelte Schriften*), risalente al biennio 1933/34, di un libro incompiuto sulla critica della religione di Hobbes, intitolato, in modo speculare alla sua prima opera, *Die Religionskritik des Hobbes*. In questo frammento assistiamo a un'operazione parallela a quella che aveva riguardato Spinoza e il suo *Trattato teologico-politico*: questa volta è il *Leviathan* a essere analizzato e misurato al cospetto dell'istanza della religione rivelata. La necessità di questo movimento a ritroso, da Spinoza a Hobbes, era stata resa necessaria dal fatto che, rispetto a Hobbes, Spinoza si era dimostrato essere, in una certa misura, un pensatore "derivativo"; in altre parole, un filosofo che già stava modificando una "tradizione" con degli innesti sicuramente originali, ma non ancora con un pensatore "epocale"³⁰. Il che vuol dire, riferito alla modernità, non con un pensatore che operi in prima persona la rottura con la tradizione per iniziarne una nuova. Questo pensatore più radicale, più profondo, si era rivelato essere Hobbes; il *Leviatano*, letto come un vero e proprio trattato teologico-politico, diventa perciò il banco di prova della modernità. Quanto, in termini di radicalità, era stato sacrificato da Spinoza a vantaggio dell'audacia nell'espressione, poteva essere rintracciato nelle pagine del filosofo inglese, ritenuto da Strauss, almeno fino alla metà degli anni '40,

on Hobbes in Natural Right and History: The Meaning of Hobbes's Claim to be the Founder of Political Philosophy, in «Klesis - Revue de Philosophie», (2011), n. 19, pp. 129-141. Sul confronto fra Platone e Hobbes si veda P. CICCARELLI, *Ordinary Language and Transcendence of Ideas. On the Phenomenological "Reactivation" or "Repetition" of Plato's Dialogues by Leo Strauss*, in F. CRASTA - A. CORRIAS (ed. by), *Platonism and Modernity. From Ficino to Foucault*, Brill, Leiden (di prossima pubblicazione).

²⁹ Non si può sottovalutare l'importanza del confronto fra Strauss e Schmitt: sull'argomento si rimanda a S. SHELL, *Taking Evil Seriously: Schmitt's "Concept of the Political" and Strauss's "True Politics"*, in K.L. DEUTSCH - W. NIGGORSKI (ed. by), *Leo Strauss*, cit., pp. 175-193; D. JANSSENS, *A Change of Orientation: Leo Strauss's "Comments" on Carl Schmitt Revisited*, in «Interpretation», XXXIII (2005), n. 1, pp. 93-104; J. CHEN, *Between Politics and Philosophy: A Study of Leo Strauss in Dialogue with Carl Schmitt*, Vdm, Saarbrücken 2008; H. MEIER, *Die Lehre Carl Schmitts: Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie. Mit einem Rückblick: Der Streit um die Politische Theologie*, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2012; H. MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen": zu einem Dialog unter Abwesenden*, J.B. Metzler, Stuttgart 2013; N. BEHNEGAR, *Carl Schmitt and Strauss's Return to Premodern Philosophy*, in M.D. YAFFE - R.S. RUDERMAN (ed. by), *Reorientation*, cit., pp. 115-129.

³⁰ Cfr. L. STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, cit., p. 240; H. MEIER, *Vorwort des Herausgebers*, in L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften. Bd. 3.*, cit., p. XVII n. 27.

il fondatore della filosofia politica moderna³¹. Hobbes, quindi, come pensatore seminale che non presuppone la rottura moderna ma la ef-

³¹ A partire almeno da *On Tyranny*, l'originatore della svolta moderna viene identificato in Niccolò Machiavelli: cfr. L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften. Bd. 3.*, cit., pp. 9-10; L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, cit., p. 34 n. 15; ID., *On Tyranny*, ed. by V. GOUREVITCH - M.S. ROTH, The University of Chicago Press, Chicago-London 2000, pp. 23-25, 106 n. 5; ID., *Natural Right and History*, cit., pp. 177-179. La retrodatazione dell'origine della modernità da Hobbes a Machiavelli non toglie che il confronto fra il filosofo inglese e Platone, come si vedrà più avanti, sia di grandissima utilità per comprendere la *querelle* tra antichi e moderni. Si consideri inoltre il fatto, che complica notevolmente la questione delle origini e quindi del carattere della modernità, che nella lettura straussiana Machiavelli sembra quasi rappresentare quello che Socrate rappresenta per il Nietzsche maturo, ovvero una figura "avversaria" ma allo stesso tempo seducente – per non dimenticare che lo stesso segretario fiorentino condivide con il Socrate di Platone e Senofonte un dominante interesse teoretico per le cose umane, che vengono esplorate ed esaminate a partire da quello che gli uomini "dicono": anche per Machiavelli la filosofia è un'ascesa dialettica dall'opinione alla conoscenza. In riferimento alla critica della religione biblica, va senz'altro detto che Machiavelli sembra essere animato da un'ira antiteologica alimentata dalle conseguenze estreme (la *pious cruelty* e l'Inquisizione) della preoccupazione degli uomini per la salvezza dell'anima del prossimo: il principio biblico avrebbe quindi esasperato il fenomeno "naturale" della persecuzione (cfr. L. STRAUSS, *What is Political Philosophy? And Other Studies*, del 1959, ed. The University of Chicago Press, Chicago-London 1988, p. 44). La sua rottura con la tradizione consisterebbe quindi nell'abbassare le aspirazioni degli uomini a fini puramente secolari (la gloria mondana), attaccando tanto la dottrina cristiana quanto i fondamenti dell'insegnamento classico sulla nobiltà, "scoprendo" così il continente morale su cui Hobbes e i suoi successori avrebbero operato. Per una presentazione critica di tali problematiche, si veda R.J. MCSHEA, *Leo Strauss on Machiavelli*, in «The Western Political Quarterly», XVI (1963), n. 4, pp. 782-797; D. GERMINO, *Second Thoughts on Leo Strauss's Machiavelli*, in «The Journal of Politics», XXVIII (1966), n. 4, pp. 794-817; H.C. MANSFIELD Jr., *Strauss's Machiavelli*, in «Political Theory», III (1975), n. 4, pp. 372-384; L. PETERMAN, *Approaching Leo Strauss: Some Comments on "Thoughts on Machiavelli"*, in «Political Science Reviewer», XVI (1986), pp. 317-351; D. GERMINO, *Blasphemy and Leo Strauss's Machiavelli*, in «The Review of Politics», LIII (1991), n. 1, pp. 146-156; G. SFEZ, *Léo Strauss, lecteur de Machiavel: la modernité du mal*, Ellipses, Paris 2003; K.A. SORENSEN, *Discourses on Strauss: Revelation and Reason in Leo Strauss and his Critical Study of Machiavelli*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2006; G. GIORGINI, *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 2007, pp. 107-124; A. OSTER, *A "fallen angel" and a "teacher of evil". Niccolò Machiavelli in der Politischen Philosophie des Leo Strauss*, Bouvier, Bonn 2013; N. TARCOV, *Leo Strauss on Machiavelli and the Origins of Modernity*, in T.W. BURNS (ed. by), *Recovering Reason: Essays in Honor of Thomas Pangle*, Lexington Books, Lanham 2010, pp. 239-248; R. HOWSE, *Leo Strauss: Man of Peace*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 82-122; C. LYNCH, *The Prudence of Philosophic Politics. Leo Strauss's "Introduction" to Thoughts on Machiavelli*, in C. LYNCH - J. MARKS (ed. by), *Principle and Prudence in Western Political Thought*, State University of New York Press, Albany 2016, pp. 319-338.

fettua, e che perciò ha a che fare direttamente con un mondo premoderno. Il risultato dell'attraversamento analitico della critica della religione hobbesiana mostra delle affinità con il risultato dello *Spinozabuch*, per quanto il testo incompiuto si interrompa proprio nel capitolo decisivo ovvero nel luogo in cui doveva essere finalmente esposto il fondamento della *Religionskritik* del pensatore inglese.

Tuttavia elementi di grande interesse possono essere apprezzati nonostante l'argomento decisivo resti nella forma di abbozzo. Come per Spinoza, anche in Hobbes l'esegesi biblica presuppone una critica della religione; in entrambi i casi il cuore di tale critica, o tentativo di confutazione, riguarda la possibilità dei miracoli – essendo la rivelazione un miracolo a sua volta. Nel caso di Hobbes, però, emerge una radicalità maggiore, dato che egli fonda la scienza moderna della natura proprio assumendo la possibilità del miracolo, che al contrario veniva nettamente negata da Spinoza. La mossa di Hobbes punta a dimostrare che i miracoli sono inconoscibili non solo a partire dalla ragione miscredente, ma anche da quella illuminata dalla fede, portando alle estreme conseguenze la posizione avversaria. La dottrina dei miracoli si fonda sulla distinzione tra un ordine fisso e stabile, naturale, e gli eventi causati direttamente dall'intervento del creatore che interrompe o sospende momentaneamente l'ordine naturale delle cose. Hobbes mette in crisi la legittimità di questa distinzione prendendo le mosse dal fatto che Dio è onnipotente e perciò insondabile. Ogni suo agire ci deve risultare così incomprendibile; tanto quanto i miracoli, anche la natura, sua creazione, non può in ultima istanza essere qualcosa di intellegibile³². In questo modo eventi ricorrenti e ordinati (la natura) sono distinguibili da eventi singolari o rari (i miracoli) solo in relazione all'osservatore e in virtù della loro cospicuità: ma ciò che appare cospicuo in un'epoca non appare più tale in un'altra epoca e, in questo modo, anche a partire dalla posizione della fede, diventa impossibile “conoscere” il miracolo.

Ma come è possibile, una volta che si è rinunciato alla conoscibilità dell'ordine naturale in quanto tale, riuscire a orientarsi in un mondo indecifrabile e quindi ostile? L'orientamento viene fornito dal fatto che l'uomo conosce e comprende quello che egli stesso produce; solo ricreandosi il proprio mondo, praticamente e teoricamente, l'uomo si assicura contro il Dio onnipotente della Bibbia. Il mondo artificiale dell'uomo è il rifugio dell'uomo, e questo vale sia per i principi di

³² Cfr. L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften*. Bd. 2., cit., p. 13 n. 2.

conoscenza e le descrizioni del mondo che vengono prodotte a partire da quei principi, sia per la civilizzazione pensata a partire dalle conquiste della nuova scienza della natura. La via d'uscita dallo scetticismo estremo che consegue dall'assunzione della posizione avversaria è quella "ritirata nella coscienza" che rende possibile il nuovo "dogmatismo" su cui viene eretto l'edificio della scienza naturale moderna. Le spiegazioni offerte da quest'ultima mostreranno le cause *probabili* degli eventi singoli o ricorrenti, mettendo inoltre in luce come la credenza nei miracoli sia legata a una fase primitiva e prescientifica dell'umanità. L'illuminismo hobbesiano non trascende così l'opinione *dialetticamente*, come l'illuminismo platonico, ma mira a *superare storicamente* il pregiudizio prescientifico per sostituirlo con una conoscenza costruita a partire da quel dubbio universale assunto come principio negativo – un punto di partenza "esterno" ma incorporato a tutti gli effetti nell'edificio della nuova scienza, e che la condanna suo malgrado ad avere un carattere "idealistico" ovvero perennemente congetturale³³.

Per quanto limitato allo stato di frammento inedito, *Die Religionskritik des Hobbes*, che se completato sarebbe diventato verosimilmente un volume "gemello" dell'opera del 1936, permette di misurare quanto – nella ricostruzione di Strauss – la razionalità moderna, l'illuminismo, puntasse in ultima istanza sulla *promessa* del progresso³⁴. La possibilità di educare la moltitudine, di infonderle lo spirito positivo del metodo scientifico, di rompere con la visione prescientifica o ingenua del mondo, di distruggere il pregiudizio e dissolvere la superstizione, di guidare razionalmente l'agire politico: speranze che avrebbero confermato la propria fondatezza con il successo, la realizzazione pratica, di tale visione, e che hanno incoraggiato il più grande esperimento filosofico con la politica, ma che nell'epoca in cui Strauss ha scritto e pensato, l'epoca post-nietzscheana delle catastrofi inaudite in cui è emerso irreversibilmente il carattere pregiudiziale dell'attitudine che sta a fondamento della visione scientifica del mondo, hanno mostrato definitivamente la misura della loro infondatezza e l'instabilità del mondo su di esse costruito³⁵.

³³ Cfr. *ivi*, pp. 20-21.

³⁴ Cfr. T.W. BURNS, *Leo Strauss on the Origins of Hobbes' Natural Science and its Relation to the Challenge of Divine Revelation*, cit., pp. 139, 141.

³⁵ Cfr. L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften. Bd. 3.*, cit., p. 9. Per un'ampia ricostruzione della crisi della filosofia moderna secondo l'interpretazione di Strauss si veda C. PELLUCHON, *Leo Strauss and the Crisis of Rationalism. Another Reason, Another Enlightenment*, State University of New York Press, Albany 2014; un approccio critico alla

4. *Il vero punto di partenza della filosofia*

La ricerca di un razionalismo diverso è allora resa *necessaria* dall'implosione del progetto moderno, che si comprende finalmente come fondato su una fede storica; il ritorno alla filosofia premoderna è però reso *possibile* dalla potenza delle categorie elaborate dai classici i quali, come espresso con insuperata sintesi dal detto di Avicenna, si rivelano essere stati in grado di divinare una forma di vita radicalmente diversa da quelle loro conosciute – o forse, piuttosto, una forma di vita, quella orientata e definita dall'obbedienza amorevole alla parola del Dio vivente, che accentua all'estremo alcuni caratteri elementari della vita prefilosofica e che, in quanto tale, era conosciuta anche agli autori classici estranei al mondo della rivelazione. Da questa prospettiva è quindi possibile cogliere sinteticamente la continuità che caratterizza l'impegno filosofico di Strauss, una continuità certamente segnata da un riorientamento complessivo e da un progressivo approfondimento delle questioni fondamentali, ma che nondimeno non perde mai di vista una questione ineludibile, ovvero quella delle condizioni di possibilità della filosofia – condizioni non solo materiali, ma anche, se non soprattutto, intellettuali. Perché se la filosofia è anzitutto vita filosofica³⁶, cioè vita spesa alla ricerca autonoma della conoscenza del tutto o della natura di tutte le cose, condotta con il solo impiego del lume naturale, appartiene alla stessa *raison d'être* del filosofare non tanto l'essere privo di presupposti, quanto la piena consapevolezza della loro natura. Se tra questi presupposti si deve appunto annoverare il *desiderio erotico* per la conoscenza, allora è necessario comprendere questo desiderio nel suo contesto, e riconoscere come esso sia collocato in un'arena dove diverse istanze reclamano a sé il primato e rivendicano il diritto di essere obbedite, mettendo quindi in discussione

storia straussiana dell'Illuminismo radicale viene offerta in W. SCHRÖDER (ed. by), *Reading Between the Lines - Leo Strauss and the History of Early Modern Philosophy*, De Gruyter, Berlin-Boston 2015.

³⁶ Per una trattazione specifica della vita filosofica si veda almeno S.B. SMITH, *Philosophy as a Way of Life: The Case of Leo Strauss*, in «The Review of Politics», LXXI (2009) n. 1, pp. 37-53; N. TARCOV, *Philosophy as the Right Way of Life in Natural Right and History*, in P. ARMADA - A. GORNISIEWICZ (ed. by), *Modernity and What Has Been Lost: Considerations on the Legacy of Leo Strauss*, St. Augustine's Press, South Bend 2011, pp. 43-52. Un tentativo sistematico di esporre un'etica a partire dal criterio offerto dalla vita filosofica come paradigma è quello di R.A. MCDANIEL, *The Nature of Inequality: Uncovering the Modern in Leo Strauss's Idealist Ethics*, in «Political Theory», XXVI (1998), n. 3, pp. 317-345.

la legittimità di quel desiderio³⁷. Questo vale tanto più nella misura in cui la filosofia, come nel caso dei moderni, si politicizza radicalmente e si propone come guida della città.

Ciò a cui guarda Strauss, leggendo i suoi autori, sono quindi gli argomenti con cui essi giustificano la loro attività filosofica, sia essa strettamente contemplativa od orientata alla guida razionale dell'agire. I concetti che è necessario articolare nell'elaborare questi argomenti, e che emergono dal confronto con le istanze che si presentano al senso comune prescientifico della vita umana in quanto vita orientata da opinioni morali, politiche e religiose³⁸, rappresentano la conquista e l'eredità filosofica dell'insegnamento socratico-platonico: un'eredità che non è possibile ricevere passivamente, pena il renderla un ostacolo aggiuntivo alla coerenza del filosofare. La critica che Strauss muove ai moderni contesta dunque, in primo luogo, l'insufficiente radicalità della loro interrogazione sulla natura della virtù, cioè sulla possibilità che essa possa essere insegnata o meno, e sul rapporto tra la virtù autentica e la virtù apparente – e quindi contesta la fondatezza della loro speranza di poter fondare razionalmente la guida della vita collettiva, riuscendo a superare il bisogno di dover fare appello a una rivelazione divina ovvero agli interpreti delle rivelazioni divine. Egli li incalza con quelle domande chiaramente socratiche che essi – almeno a partire da Hobbes – sembrano aver perso di vista, accettando surrettiziamente l'autorità della tradizione e perciò rendendosi incapaci di cominciare veramente dal principio. In seconda battuta Strauss va ancora più a fondo, riconoscendo come i moderni, che si dimostrano in questo senso vittime del successo "eccessivo" dell'operazione politica di Platone³⁹, non mettano realmente in discussione l'assunto, trasformatosi in pregiudizio, che l'alternativa da scegliere sia quella rappresentata dall'utilizzo autonomo della ragione, ovvero che la virtù sia conoscenza. Accordando implicitamente alla risposta della tradizione una validità

³⁷ Cfr. H. MEIER, *Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion*, cit., pp. 13-37.

³⁸ Cfr. L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften. Bd. 3.*, cit., pp. 162-165 e ID., *Natural Right and History*, cit., pp. 121-126. Una delle critiche più acute a questa operazione straussiana di movimento a ritroso per attingere al senso comune prefilosofico, che sarebbe stato definitivamente alterato dalle modificazioni del progresso nella conoscenza scientifica e quindi sarebbe in realtà inaccessibile, perché essenzialmente storico, è quella di R. PIPPIN, *The Unavailability of the Ordinary: Strauss on the Philosophical Fate of Modernity*, in «Political Theory», XXXI (2003), n. 3, pp. 335-358.

³⁹ Cfr. L. STRAUSS, *What is Political Philosophy?*, cit., pp. 126-127.

che, prima di procedere oltre, avrebbero dovuto mettere in questione, Hobbes e Spinoza non si sarebbero posti la domanda fondamentale – *perché la filosofia?* – e avrebbero quindi intrapreso la sfida alla rivelazione con un bagaglio di innovazioni solo apparentemente radicali, perché in realtà dipendenti da un orientamento già “viziato” da un pregiudizio di fondo⁴⁰.

Ma la domanda fondamentale che mette in questione la filosofia stessa può essere posta in modo radicale, ovvero escludendo la possibilità di ogni residuo, di ogni zona d’ombra in cui possa abitare la *petitio principii*, solo se non diamo per scontato il diritto del lume naturale autonomo e poniamo sul tavolo l’alternativa più intransigente, quella che neghi, in linea di principio e senza concessioni, la stessa *raison d’être* della vita filosofica. Per questa ragione la giustificazione del *bios theoretikos* necessita la posizione rigorosa e coerente di Gerusalemme, della vita orientata dalla guida divina, dalla rivelazione di una legge data da Dio che abbracci la totalità dell’individuo – non, come vuole l’orientamento stabilito dai moderni, limitandosi a un *Bereich* tra gli altri⁴¹. La posizione di Gerusalemme, resa filosoficamente articolabile dal razionalismo platonico come dimostrato dall’operato di Farabi, assume dunque dei connotati ben precisi. La Bibbia è l’espressione più potente delle istanze della morale e della religione⁴²: in altre parole, della giustizia nei confronti degli uomini e della giustizia nei confronti di Dio. Il limite reale dell’Illuminismo di Hobbes e dei suoi successori consisterebbe dunque nel fatto che, mossi dall’urgente necessità di assicurarsi (in maniera pratica e teorica) contro il pericolo rappresentato per l’ordine pubblico dalla teologia e in ultima istanza dalla religione biblica, e accettando per tradizione la possibilità e la necessità della filosofia e del

⁴⁰ Vedi L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften*. Bd. 3., cit., pp. 161, 173-175, 185, 187. Il debito di Hobbes nei confronti della filosofia politica precedente è stato chiaramente illustrato da D. STAUFFER, *Reopening the Quarrel between the Ancients and the Moderns: Leo Strauss’s Critique of Hobbes’s “New Political Science”*, in «The American Political Science Review», CI (2007), n. 2, pp. 223-233. Per quanto riguarda le difficoltà dell’argomento spinoziano, cfr. L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften*. Bd. 1., cit., pp. 167, 168-169, 174, 193-194, 246-247, 250-251, 260, 263-264, con L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, cit., pp. 198-199, nonché T.W. BURNS, *Strauss on the Religious and Intellectual Situation of the Present*, in M.D. YAFFE - R.S. RUDERMAN (ed. by), *Reorientation*, cit., pp. 89-90.

⁴¹ Cfr. H. MEIER, *Vorwort des Herausgebers*, in L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften*. Bd. 3., cit., p. XXVI.

⁴² Cfr. L. STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, del 1958, ed. The University of Chicago Press, Chicago-London 1978, p. 133.

suo coinvolgimento politico, essi hanno aggirato l'istanza di giustizia presentata dalla rivelazione per concentrarsi piuttosto sulle necessità primarie della vita individuale (autoconservazione) e collettiva (pace sociale). La cosiddetta attitudine "epicurea" che ha garantito loro il successo viene in una certa misura giustificata alla luce del disastro politico che lacerava l'Europa, presa nella morsa dei conflitti interconfessionali; stritolata, dunque, da inconciliabili istanze di giustizia che si fondavano, contraddicendosi le une con le altre, sull'autorità assoluta di un Dio vivente⁴³. Per essere equi con i moderni, si può dire che essi abbiano trascurato, costretti da una necessità impellente, la radicalità teoretica richiesta dalla fondazione della filosofia come attività razionale. Ma, per quanto le circostanze possano spiegare la loro "strategia napoleonica", ignorare l'anelito, innegabilmente presente nell'animo di molti uomini, a una giustizia perfetta o a una purezza morale che trascendano il mero legalismo della giustizia secolare – o ancora la divinazione di una trascendenza di fronte a cui le faccende umane rivelano la loro essenziale futilità – significa sottovalutare l'aspetto più importante che qualitativamente rende la religione rivelata qualcosa di diverso da un semplice *instrumentum regni* o dalla superstizione, e porta necessariamente a criticare, con fuorviante successo, un suo fantasma, tradendo un dogmatismo inconsapevole che trasforma la filosofia in ideologia.

5. *L'attraversamento critico della teologia contemporanea*

Per recuperare l'integrità dell'istanza di giustizia rappresentata dalla rivelazione del Dio biblico non è solamente necessario ripensare la critica della religione moderna; è necessario allo stesso tempo riconsiderare l'influsso dell'Illuminismo sulla teologia contemporanea che si fa portavoce dell'ortodossia, in modo tale da evitare il rischio di misurare la domanda di trasparenza e coerenza della filosofia su dottrine spurie, già intaccate dall'impressionante successo di Hobbes e Spinoza. Con questi ultimi, infatti, Strauss condivide sicuramente un atteggiamento critico, o meglio distruttivo, nei confronti della teologia, ma lo fa nella misura in cui essa più che dare chiara espressione dell'istanza di obbedienza avanzata dalla rivelazione ne oscura, con intento apologetico, i contenuti, a tal punto, a volte, di diventarne una sorta di falsificazione. Questo perché, di fronte alla sfida dell'ateismo, la teologia ha dovuto

⁴³ Cfr. L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften. Bd. 1.*, cit., pp. 81-82; ID., *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 231; ID., *Liberalism Ancient and Modern*, cit., p. 255.

difendere le verità della rivelazione utilizzando gli strumenti della filosofia, rischiando però a volte di dare l'impressione che la fede ne avesse *essenzialmente*, e non solo *polemicamente*, bisogno. In realtà, come ha dimostrato Strauss con la sua prima opera, la posizione della fede esce intatta dallo scontro con l'ateismo, che al massimo riesce, in virtù della sua critica difensiva, a spogliare la teologia delle armi ricavate dalla tradizione classica e aristotelica. Ma non è questa l'unica forma di influenza significativa che la filosofia ha avuto sulla teologia. Alcuni teologi, impressionati dal successo trionfale della scienza moderna, hanno adottato una strategia di ripiegamento, tale da ridurre l'oggetto della critica per poter quindi affermare che le vittorie dell'Illuminismo non toccavano, in realtà, la sostanza vitale della fede⁴⁴. Che essi avessero ragione, ma per il motivo sbagliato, emerge dall'esame a cui Strauss, quasi imitando gli illuministi radicali, sottopone alcuni esponenti della teologia a lui contemporanea. Strauss percorre la stessa strada dei trattati teologico-politici del diciassettesimo secolo, ma in direzione contraria, con la volontà di restaurare – o meglio, di riguadagnare – il terreno in cui si è consumato il conflitto originario tra ortodossia e Illuminismo⁴⁵.

Il fatto che in *Reason and Revelation*, uno dei documenti più importanti dello sviluppo del problema teologico-politico nel pensiero di Strauss, teologi del novecento come Friedrich Gogarten, Emil Brunner e Rudolf Bultmann, tra i protagonisti della teologia dialettica e del sorgere di una nuova ortodossia, vengano chiamati criticamente in discussione non tanto perché rappresentati eccellenti della posizione in esame (Gerusalemme), quanto perché esempi viventi della pervasività dei principi illuministi, dimostra come la radicalità filosofica con cui Strauss ripristina la piena effettività dell'istanza della rivelazione superi, in coerenza, gli stessi autori che di quell'istanza si sono fatti portavoce⁴⁶.

⁴⁴ Cfr. ID., *Liberalism Ancient and Modern*, cit., pp. 231-232.

⁴⁵ Cfr. ID., *Gesammelte Schriften. Bd. 2.*, cit., p. 30 n. 2.

⁴⁶ Analogamente Strauss critica l'insufficiente coerenza con i principi della fede dei padri dimostrata proprio da quegli autori che si erano resi i portavoce del movimento di ritorno all'ortodossia ebraica (Cohen e Rosenzweig), ma che in realtà stavano portando avanti delle posizioni filosofiche (e nello specifico tipicamente moderne, quindi eredi dell'Illuminismo radicale di Hobbes e Spinoza) che cercavano una sintesi fra la scienza greca e la morale biblica. Cfr. L. STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, cit., pp. 232 ss., 246 ss.; ID., *Studies in Platonic Political Philosophy*, cit., pp. 233-247; sul debito filosofico di Strauss nei confronti di Hermann Cohen si veda C. ADORISIO, *Leo Strauss lettore di Hermann Cohen: dalla filosofia moderna al ritorno agli antichi*, Giuntina, Firenze 2007; I.A. PICCININI, *Una guida fedele: l'influenza di Hermann Cohen sul pensiero di Leo Strauss*, Trauben, Torino 2007.

Quello di Gogarten è il nome che, fra i tre appena richiamati, ricorre con più frequenza nelle prime opere di Strauss. Già in *Die Religionskritik Spinoza* Strauss gli dedicava una nota per mettere in luce come egli di fatto negasse la possibilità del miracolo della rivelazione in quanto comunicazione diretta tra Dio onnipotente e i profeti – secondo Gogarten, al contrario, tale comunicazione era indiretta e necessitava della stretta comunione tra il profeta e il suo popolo. Cosa, questa, non esclusa in linea di principio da Strauss ma giudicata insufficiente affinché si possa parlare in senso compiuto di una rivelazione⁴⁷. Anche in *Philosophie und Gesetz* la posizione del teologo luterano viene messa in questione: il suo insegnamento mostrerebbe anzitutto come il terreno autentico del confronto tra filosofia e rivelazione venga smarrito quando i capisaldi delle dottrine bibliche vengono smaterializzati per ritornare nella forma di “interiorizzazioni”. In questo modo, un dogma fondamentale come quello della creazione della natura viene ridotto, in forma interiorizzata ovvero idealistica, alla creazione dell’uomo. Gogarten muove quindi non da quanto viene affermato nella Bibbia, da intendere in senso “esteriore” e non “interiore” (Dio ha materialmente creato il cielo e la terra, le piante, gli animali e l’uomo), quanto dalla moderna distinzione fra uomo e natura, che orienta la sua lettura della Scrittura, e che ne pregiudica la comprensione nella misura in cui le sue tesi esplicitamente cosmologiche vengono riformulate come tesi semplicemente antropogenetiche.

Questa validità limitata delle dottrine bibliche tradisce l’incapacità di accettare la possibilità del miracolo in senso pieno, come espressione della sovranità assoluta di Dio sul creato, e non come espressione simbolica di esperienze fondamentali dell’esistenza umana⁴⁸. La critica di Gogarten, che si ritrova quindi, in estrema sintesi ma sostanzialmente negli stessi termini, nella *lecture* del 1948, tocca anche Bultmann, che nello specifico sembra accettare come evento storico la crocefissione ma non la resurrezione, che va intesa piuttosto come qualcosa che appartiene al piano escatologico. Ma secondo Strauss questa distinzione

⁴⁷ Cfr. L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften*. Bd. 1., cit., p. 231 n. 229.

⁴⁸ Cfr. ID., *Gesammelte Schriften*. Bd. 2., cit., pp. 11 ss. e 36 ss. Strauss può aver fatto riferimento, nel richiamare Gogarten in *Reason and Revelation*, almeno queste tre opere da lui già espressamente citate nei suoi lavori su Spinoza e Maimonide: F. GOGARTEN, *Theologische Tradition und theologische Arbeit. Geistesgeschichte oder Theologie?*, Hinrichs, Leipzig 1927; ID., *Wider die Ächtung der Autorität*, Eugen Diederichs Verlag, Jena 1930; ID., *Politische Ethik: Versuch einer Grundlegung*, Eugen Diederichs Verlag, Jena 1932.

non farebbe che mostrare l'incapacità da parte del teologo evangelico di accettare come reale un miracolo, ovvero qualcosa di umanamente e naturalmente impossibile⁴⁹.

Il teologo svizzero Emil Brunner, invece, viene trattato più ampiamente, con diverse citazioni riprese e commentate nel testo, in quanto portavoce di una posizione almeno apparentemente più coerente e "ortodossa". Nondimeno anche l'autore di *Offenbarung und Vernunft* (titolo che curiosamente viene ripreso e invertito dalla stessa lezione di Strauss, per essere al primo paragrafo riformulato come "filosofia e rivelazione")⁵⁰ resta vittima dell'orientamento illuminista: per quanto se paragonato a certe posizioni estreme del cristianesimo protestante si dimostri essere un conservatore, egli rifiuta tutte le tesi cosmologiche della Bibbia, per tener ferme quelle soteriologiche. Per Strauss, al contrario, le tesi soteriologiche si tengono o cadono con le tesi cosmologiche: perché se non si accetta la creazione di Adamo ed Eva, il peccato e la cacciata dall'Eden, allora la dannazione di tutta l'umanità implicata dal gesto di disobbedienza del primo uomo deve necessariamente trovare un'altra spiegazione; ma se si abbandonano la cosmologia e la cosmogonia biblica per accettarne l'alternativa scientifica, ovvero l'evoluzionismo, gli inizi imperfetti e anzi brutali della vita umana sulla terra giustificano i crimini dei primi uomini, e impediscono di parlare di una colpa originaria: perché vi sia caduta, gli inizi devono essere stati perfetti. La soteriologia, quindi, non può rinunciare al racconto della creazione da intendere come fatto storico, realmente accaduto; a poco serve che Brunner assuma come tali gli eventi narrati dai vangeli se poi rinuncia, di fatto, alla verità dei racconti riportati dall'Antico Testamento.

⁴⁹ È probabile che Strauss rimandi a R. BULTMANN, *Jesus*, Deutsche Bibliothek, Berlin 1926, opera in cui il teologo aveva presentato, in forma a tratti provocatoria, le sue tesi contro la teologia liberale (ringrazio il Prof. Daniele Bertini dell'Università di Roma Tor Vergata per la segnalazione). Sul tema cfr. J. FREY, *Die johanneische Eschatologie. Bd. 1. Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus*, Mohr, Tübingen 1997, pp. 108 ss.; G. ESSEN, *Geschichtstheologie und Eschatologie in der Moderne. Eine Grundlegung*, Lit, Berlin 2016, pp. 35 ss.

⁵⁰ Strauss cita passi dalla traduzione americana di E. BRUNNER, *Offenbarung und Vernunft: die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis*, Zwingli, Zürich 1941. Sull'influsso di Kierkegaard sulla teologia di Brunner cfr. C.L. THOMPSON, *Emil Brunner: Polemically Promoting Kierkegaard's Christian Philosophy of Encounter*, in J. STEWART (ed. by), *Kierkegaard's Influence on Theology. Tome I: German Protestant Theology*, Ashgate, Farnham 2012, pp. 65-104, in particolare, per quanto riguarda le *Briciole di filosofia*, a cui fa riferimento Strauss, cfr. pp. 83 ss.

Quello di Brunner rappresenta comunque un riavvicinamento alla posizione “ortodossa” se confrontato con la risoluzione estrema escogitata da Kierkegaard, che per evitare la possibilità di qualsiasi critica filosofica alla rivelazione riduceva al minimo indispensabile qualsiasi riferimento alla conoscenza di fatti reali, storici – in una parola, al mondo come terreno comune, condiviso, sia da credenti che dai non credenti – di modo che se anche avessimo solo saputo che Dio in una certa epoca si è incarnato in un uomo, ha insegnato ed è morto (si noti che Kierkegaard tralascia la resurrezione), ciò sarebbe stato sufficiente per credere. Ma questa sorta di minimalismo espone la posizione della fede al rischio di risultare del tutto arbitraria e di non essere in grado di difendersi dai critici che la accusino di rappresentare un *salto mortale* privo di qualsiasi correlazione con l’esperienza accessibile all’uomo in quanto tale⁵¹.

Queste osservazioni mostrano come Strauss, nella complessa operazione di ritorno al terreno originario dello scontro fra ateismo e ortodossia, possa fornire elementi di utilità fondamentale anche all’auto-comprensione della posizione della fede. Perché, prima di giungere al punto in cui Gerusalemme e Atene si ritrovano diametralmente opposte, Strauss deve fare un lungo tratto di strada al fianco dell’ortodossia; ovvero deve fornire, nell’interesse della chiarezza e della radicalità della comprensione filosofica del problema teologico-politico, i mezzi critici all’ortodossia in modo tale da poterla liberare dall’influenza che il successo dell’Illuminismo ha avuto su di essa. Un’influenza che si può venir compresa come una sorta di contrazione della teologia sulle posizioni che sembravano essere lasciate intatte dalla scienza moderna della natura – le questioni morali, antropologiche, psicologiche, esistenziali – senza rendersi conto di abdicare, per quanto in realtà non fosse dovuto, alla possibilità di tener ferme alcune proposizioni fondamentali (riguardanti la realtà di determinati fatti acca-

⁵¹ Sull’affermazione di Kierkegaard, tratta da S. KIERKEGAARD, *Briciole di filosofia*, in ID., *Opere*, a cura di C. FABRO, Sansoni, Firenze 1972, p. 254, si veda J. MACQUARRIE, *Jesus Christ in Modern Thought*, SCM Press, London 1990, pp. 348 ss., dove viene confrontata con la presa di posizione, tra gli altri, di Bultmann. Di atteggiamento kierkegaardiano di Strauss nei confronti della filosofia post-illuministica ha parlato W.J. DANNHAUSER, *Athens and Jerusalem or Jerusalem and Athens?*, cit., p. 156. La preferenza per i punti di rottura (altresì per i casi estremi) e le tensioni irrisolte, piuttosto che per le sintesi, accomuna Strauss anche agli illuministi radicali da cui cerca di distanziarsi, come notato in F. DALLMAYR, *Politics against Philosophy: Strauss and Drury*, in «Political Theory», XV (1987), n. 3, p. 332 e S. STEINER, *Weimar in Amerika*, cit., pp. 107, 281.

duti nel passato come la creazione del cielo e della terra, il peccato originale, la resurrezione) senza le quali la posizione della fede perde, in ultima istanza, ogni coerenza⁵².

6. Dal primo divieto alla teologia politica

Nel suo commento al racconto della creazione e della caduta, presentato in maniera organica e sistematica nella lezione *On the Interpretation of Genesis* del 1957, Strauss mostra come il suo interesse prettamente filosofico per la teologia lo metta in condizione di affermare con la massima coerenza e la più severa intransigenza l'istanza di obbedienza avanzata dalla rivelazione biblica. Egli fornisce, più autenticamente di altri pensatori che hanno cercato di far ritorno alla fede dei padri senza però voler rinunciare alle conquiste dell'Illuminismo, gli strumenti necessari per comprendere il *costo* di una fede che non rinunci all'onestà intellettuale. Infatti, per il credente che voglia ritornare autenticamente alla fede dei padri, è necessario fare i conti con la rinuncia alla pretesa di verità delle conquiste della scienza naturale degli ultimi secoli: come sottolinea Strauss, quanto affermato dalla paleontologia, dalla geologia, dall'evoluzionismo, è vero solo se i miracoli sono impossibili. Ciò che queste scienze affermano sul mondo e sull'uomo, in altre parole, per il fedele diventa di importanza relativa e in nessun modo decisivo per quanto ne va della verità della rivelazione: perché se l'assunto fondamentale non è stato messo davvero in discussione, ovvero la possibilità che esista un Dio onnipotente e insondabile, allora non è stata per nulla messa in discussione la possibilità che il cielo e la terra possano essere stati creati in sei giorni non solari, e che l'uomo sia apparso all'origine esattamente come lo si conosce ora. Se il credente ammette l'onnipotenza divina, allora ogni cosa è possibile⁵³;

⁵² Un primo bilancio dell'influenza positiva di Strauss sulla teologia, dovuta, come suggerito, al fatto che per essere compresa ed eventualmente confutata la posizione dell'ortodossia deve essere resa massimamente coerente con se stessa e con i propri principi, viene offerto in A. ARKUSH, *Leo Strauss and Jewish Modernity*, in D. NOVAK (ed. by), *Leo Strauss and Judaism*, cit., pp. 111-130, il quale segnala su tutti Emil Fackenheim come colui che ha tratto il maggior profitto dalla critica straussiana alle infiltrazioni illuministiche che affliggono molti tentativi di *teshuvah*: cfr. E. FACKENHEIM, *To Mend the World*, Schocken Books, New York 1982.

⁵³ Cfr. L. STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, cit., p. 239. La fede nell'onnipotenza divina ha, tuttavia, come conseguenza la giustificazione di tutte le superstizioni: di questo si era accorto Hobbes, come viene notato in ID., *Gesammelte Schriften*. Bd. 3.,

se è possibile il miracolo più clamoroso di tutti, ovvero la creazione dal nulla, a maggior ragione lo è anche la resurrezione dai morti. Avvertire la necessità di distinguere fra un Cristo come figura della salvezza e un Gesù storico significa non ammettere fino in fondo quanto viene già ammesso implicitamente nel professare la fede nell'esistenza di un Dio onnipotente; significa lasciarsi vincere da delle riserve nei confronti dei miracoli che hanno la loro ragione ultima solo nella critica illuminista alla loro realtà.

Come mostra la lettura agnostica e allo stesso tempo "pia" di Strauss, il lettore dubitante che apre la Bibbia non deve fare alcuna assunzione che non faccia già nella vita di tutti i giorni⁵⁴. Un lettore che non conceda già *a priori* la possibilità dei miracoli e l'esistenza di un Dio onnipotente e insondabile, ma che allo stesso tempo non la escluda dogmaticamente – che non sia, in altre parole, orientato dalla stessa *Gesinnung* degli illuministi radicali – può leggere il Genesi e comprenderne il messaggio. Questo è dovuto al fatto che la Bibbia, così come i dialoghi platonici, parte da quell'esperienza fondamentale del tutto che si apre all'uomo in quanto uomo, indipendentemente dalla sua cultura, dalla sua lingua e provenienza geografica. Ma ciò significa che il disaccordo fondamentale, l'alternativa irriducibile fra le due radici dell'occidente è possibile a partire da un accordo più fondamentale che lo precede e lo rende possibile: fede e filosofia condividono il mondo – o più precisamente, data l'assenza di una vera e propria parola che corrisponda a "mondo" nella Bibbia, fede e filosofia partono entrambe dallo schiudersi di cielo e terra di fronte all'uomo e dal cor-

cit., p. 343 n. 234 (*ivi*, pp. 371-372, possiamo leggere, inoltre, un paragrafo poi cancellato dal manoscritto dove Strauss mostra come Hobbes fosse riuscito a superare la difficoltà rappresentata dalle pene eterne proprio in virtù dell'onnipotenza: la dannazione dipende dalla potenza assoluta di Dio, e quindi dalla sua volontà insondabile, non dai nostri peccati). Su come Strauss risponda alla difficoltà di attribuire a Dio determinati predicati a fronte della sua onnipotenza, si veda ID., *An Untitled Lecture on Plato's Euthyphron*, in «Interpretation», XXIV (1996), n. 1, pp. 5-23, in particolare p. 17; sul nesso tra divinità e caso, cfr. ID., *Gesammelte Schriften. Bd. 3.*, cit., p. 372; ID., *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 74; ID., *Studies in Platonic Political Philosophy*, cit., pp. 56, 121; ID., *Socrates and Aristophanes*, cit., pp. 102, 110, 122, 123, 144, 154.

⁵⁴ Sulla lettura della Bibbia offerta da Strauss si vedano P.F. TABONI, *La città di Caino e la città di Prometeo: una lettura con Leo Strauss*, Quattro venti, Urbino 1998; E. LUZ, *How to Read the Bible According to Strauss*, in «Modern Judaism», XXV (2005), n. 3, pp. 264-284; J. COHEN, *Is the Bible a Jewish Book? On the Literary Character of Biblical Narrative in the Thought of Franz Rosenzweig and Leo Strauss*, in «The Journal of Religion», LXXXVII (2007), n. 4, pp. 592-632.

rispondente affacciarsi dell'essere umano allo schiudersi di cielo e terra. Gerusalemme e Atene, o più precisamente la Bibbia e Platone, prendono le mosse dall'apertura naturale dell'essere umano al tutto che gli si offre fintanto che l'essere umano esiste⁵⁵.

Il ritorno al mondo dell'esperienza comune, cioè il mondo da intendere anzitutto come il cielo, la terra, e quanto c'è tra il cielo e la terra, quindi gli uomini con le loro necessità, passioni, paure, speranze e aspirazioni, è l'operazione necessaria per poter ristabilire l'istanza della rivelazione nella sua pienezza. È a partire da questo terreno che la Bibbia e la filosofia articolano il tutto che è dato all'uomo procedendo in due direzioni diametralmente opposte. La Bibbia mette al centro la creazione divina ovvero la sovranità di Dio sul tutto; la filosofia mette al centro il cosmo ovvero la contemplazione della necessità eterna. Ciò non toglie che, come mostra con efficacia Strauss, la cosmogonia e la cosmologia descritte nel *Genesi* siano perfettamente comprensibili e anzi esibiscano una razionalità da paragonare alla cosmogonia e alla cosmologia dei dialoghi platonici. Ma è necessario non lasciarsi confondere da questa intrinseca razionalità, perché secondo lo stesso principio guida dell'articolazione cosmologica e cosmogonica della Bibbia la cosmologia e la cosmogonia non sono la cosa più importante. Entrambe, al contrario, servono a mettere in evidenza come la sola cosa necessaria sia l'obbedienza alla Parola del Dio vivente; non la contemplazione del cielo e degli astri, ma l'ascolto pio e riverente dei comandamenti divini è la fonte della saggezza e della conoscenza del bene e del male. Proprio come i greci, anche la Bibbia dimostra, agli occhi di Strauss, di aver divinato la posizione a essa contrapposta, la sua alternativa più radicale, pur senza averne avuta un'esperienza diretta.

L'insegnamento più importante dell'inizio del *Genesi* è, secondo Strauss, la negazione della legittimità della ricerca autonoma della conoscenza del bene e del male, la negazione del diritto del lume naturale di cercare con le sole proprie forze la saggezza, tramite lo studio dei corpi celesti (ovvero del cosmo, del tutto ordinato, del mondo). La Bibbia inizia, così, negando nel modo più radicale possibile la legitti-

⁵⁵ Cfr. L. STRAUSS, *Natural Right and History*, cit., pp. 23-24, 89-90, 125-126; ID., *What is Political Philosophy?*, cit., p. 39; ID., *The Origins of Political Science and the Problem of Socrates: Six Public Lectures*, in «Interpretation», XXIII (1996), n. 2, pp. 171-172. Sulla consapevolezza o intuizione noetica del tutto, si veda l'analisi offerta da A. GHIBELLINI, *Leo Strauss, Gershom Scholem, and the Reason-Revelation Problem*, in «Interpretation», XL (2013), n. 1, pp. 57-78, in particolare pp. 75 ss.

mità della filosofia⁵⁶. Posta di fronte al tribunale della rivelazione divina, la filosofia è disobbedienza, il peccato per eccellenza: dal punto di vista biblico, il principio o la *raison d'être* della vita filosofica è la prima forma di ingiustizia di cui il genere umano si renda colpevole. Ciò che Strauss mostra leggendo l'inizio del Genesi è quindi che la Bibbia, sin dal principio, avanza una risposta alla domanda concernente il carattere della vita umana sulla terra: come dobbiamo vivere? Qual è la vita giusta per l'uomo?

Come documento della proibizione divina di mangiare del frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male, la Bibbia afferma che gli uomini devono sottomettere la propria ragione naturale all'autorità di Dio. Essa non costringe all'irrazionalità. L'autorità sovrarazionale della legge rivelata non vieta che l'uomo, per interpretarla e compierla, faccia pieno uso dei poteri della ragione naturale, al contrario; egli però lo può fare a partire da un'assunzione che nega radicalmente la legittimità del loro libero impiego. Il conflitto fra Gerusalemme e Atene, come emerge chiaramente da questa lettura, è un conflitto in cui ne va dell'autonomia della ragione; nella misura in cui la ragione umana si rende autonoma e si afferma come tale di fronte all'istanza della rivelazione, essa appare agli occhi di quest'ultima come *ribelle* – l'autonomia della ragione e la libera ricerca della conoscenza vengono comprese come una forma di *hybris*, come un atto di disobbedienza. Il carattere normativo della rivelazione non ammette eccezioni; il potere sovrano del creatore del cielo e della terra rivendica obbedienza in ogni aspetto della vita umana; la conoscenza del bene e del male non viene ottenuta grazie a uno sforzo autonomo delle facoltà intellettuali dell'uomo, né prodotta dalla "coscienza religiosa": essa viene *ricevuta*. A Dio, che parla per mezzo dei profeti, bisogna prestare ascolto e obbedienza⁵⁷. Nella misura in cui le sue proibizioni e i suoi ordini interessano la totalità dell'esperienza umana⁵⁸, messa esistenzialmente in discussione in quanto autonoma, la rivelazione divina satura la dimensione dell'azione e del pensiero; ma dal momento che la vita umana è vita sociale, vita in comune, la rivelazione diventa la risposta per eccellenza alla domanda sul giusto

⁵⁶ Un serrato confronto tra l'inizio della Bibbia e gli inizi delle sue controparti nella poesia e filosofia greca viene presentato in L. STRAUSS, *Studies in Platonic Political Philosophy*, cit., pp. 147-166.

⁵⁷ Cfr. L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften. Bd. 1.*, cit., pp. 248 ss.

⁵⁸ Cfr. H. MEIER, *Die Lehre Carl Schmitts*, cit., p. 126 n. 33.

ordine delle cose umane – essa implica una *teologia politica*, cioè un insegnamento politico che rimanda alla (o si fonda sulla) legge rivelata da Dio⁵⁹.

7. Il dualismo fondamentale dell'anima umana

Il filosofo deve quindi misurarsi con il problema del *giusto ordine delle cose umane* o della *giustizia*, espresso nei termini più intransigenti che sia dato immaginare: una legge che investe tutti gli aspetti della vita umana e di cui un Dio onnipotente e insondabile si fa autore e garante, promettendo ricompense e castighi eterni⁶⁰. Nel porsi di fronte al tribunale della rivelazione, senza quindi dare per scontata la propria legittimità, la filosofia si pone sul piano condiviso con l'altra

⁵⁹ Sul carattere strettamente politico della questione *wie sollen wir leben?* – che si dimostra così essere la questione politica per eccellenza – si veda L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften. Bd. 2.*, cit., pp. 411-413 (cfr. M. WEBER, *Wissenschaft als Beruf 1917/1919 - Politik als Beruf*, hrsg. von W.J. MOMMSEN, W. SCHLUCHTER, Mohr, Tübingen 1994, p. 13 e il rimando a Tolstoj). Sul confronto decisivo tra filosofia politica e teologica politica si sono concentrati gli studi di Meier su Carl Schmitt e Leo Strauss, e in particolare i due volumi H. MEIER, *Die Lehre Carl Schmitts*, cit., e ID., *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen"*, cit., che sviluppano la posizione schmittiana per come emerge soprattutto dalla terza versione del *Begriff des Politischen* pubblicata nel 1933. In questa rielaborazione del suo scritto più celebre, il giurista cattolico avrebbe riformulato le sue tesi rendendone più esplicito il fondamento teologico, rimasto fin troppo involuto nelle precedenti due versioni. Ad averlo spinto a "venire allo scoperto" sarebbe stata quindi, secondo la ricostruzione di Meier, l'acuto saggio-recensione pubblicato da Strauss nel 1932, in cui venivano messi in evidenza limiti e contraddizioni delle tesi schmittiane (cfr. L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften. Bd. 3.*, cit., pp. 217-238). Ricostruendo in modo coerente la posizione di Schmitt come teologo politico, ma muovendo così in una direzione diversa da quella di Strauss, di cui viene però utilizzata la definizione stretta di "teologia politica" come una dottrina politica fondata sulla rivelazione divina (cfr. L. STRAUSS, *What is Political Philosophy?*, cit., p. 13), Meier presenterebbe l'alternativa più intransigente alla filosofia come forma di vita allo scopo di favorire l'auto-comprensione per via contrastiva. Per una ricostruzione critica del dibattito suscitato da questa interpretazione, si veda J.H. LOMAX, *Carl Schmitt, Heinrich Meier, and the End of Philosophy*, in «Interpretation», XXVIII (2000), n. 1, pp. 51-78; J. CHEN, *What is Carl Schmitt's Political Theology?*, in «Interpretation», XXXIII (2006), n. 2, pp. 153-176; A. SCHMIDT, *The Problem of Carl Schmitt's Political Theology*, in «Interpretation», XXXVI (2009), n. 3, pp. 219-252. Per una trattazione differente della teologia politica, o meglio del dispositivo duale teologico-politico della persona, si rimanda a R. ESPOSITO, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013.

⁶⁰ Cfr. G. KRÜGER, *The "Theology of Crisis". Remarks on a Recent Movement in German Theology*, in «Harvard Theological Review», XIX (1926), n. 1, pp. 227-258, in particolare pp. 246-247.

radice dell'occidente – il piano della *politica* – e su questo piano conduce il suo esame dialettico, prendendo sul serio l'istanza di giustizia avanzata dalla legge divina. Strauss riapre la polemica fra ateismo e ortodossia emendando la principale lacuna della critica della religione moderna, trascendendola a ritroso nell'accompagnare, *si licet*, Socrate a Gerusalemme perché questi ascolti la Parola e la metta alla prova, come successo con l'oracolo di Apollo o con le dichiarazioni di coloro che affermano di attingere ad una saggezza sovrumana, divina: confronto di cui Strauss ci offre un'analisi in *An Untitled Lecture on Plato's Euthyphron*, un testo che conferma come egli, interrogando i classici greci, fosse costantemente animato dalla volontà di far luce sull'alternativa fondamentale.

Si deve però immediatamente accogliere un'obiezione, o quanto meno un grave dubbio che frequentemente viene sollevato contro il "Socrate a Gerusalemme": se, alla fine, non sia proprio l'attitudine rigorosamente zetetica della filosofia socratica, richiesta dalla volontà di tutelarsi dal rischio endemico di settarismo e inautenticità, a essere messa ancora una volta in scacco dalla possibilità della rivelazione. Poiché il filosofo non può ragionevolmente disporre di una spiegazione definitiva del tutto, proprio perché per lui i problemi sono più evidenti delle possibili soluzioni, allora non può nemmeno escludere l'esistenza di un Dio onnipotente e insondabile⁶¹. La filosofia non sembra in grado, oltre ogni ragionevole dubbio, di dimostrare di essere la vita buona e giusta: la ragione che alimenta e giustifica il filosofare (l'ignoranza delle cose più importanti) è quella stessa elusività del tutto che lascia spazio al suo avversario mortale.

Se le cose stanno così, il problema sembra ripresentarsi da capo; anche il ritorno all'attitudine socratica e ai concetti della filosofia politica platonica sembra destinato a non essere all'altezza del proprio scopo dichiarato, quello di superare le aporie della critica della religione. Strauss diventa a questo punto enigmatico: perché sforzarsi (e farci da guida) in un'operazione di riscoperta dei classici, quando apparentemente anche il loro modo zetetico di fare filosofia non sembra riuscire

⁶¹ Come argomenta Strauss, il fatto che non si conoscano le cose più importanti significa che la sola cosa necessaria è cercare le risposte alle domande sulle cose più importanti. Dal momento che tra le cose più importanti la questione più urgente di tutte è quella concernente il nostro modo di vivere, che ci investe teoricamente ed esistenzialmente, allora il filosofo, nel riflettere su se stesso, comprende che, per quanto riguarda la questione del giusto modo di vivere, la risposta è rappresentata dalla sua stessa forma di vita: cfr. L. STRAUSS, *What is Political Philosophy?*, cit., pp. 115-116, 121-122.

a giustificare il lume naturale di fronte alla sua alternativa più intransigente? Certo, le categorie classiche mettono in guardia dalle infondate speranze di educare la moltitudine grazie al progresso tecnico-scientifico; permettono di comprendere la rivelazione biblica come legge divina e di apprezzarne la razionalità pratica; difendono il filosofo e la città dai pericoli insiti nelle ideologie; rimettono al centro la questione della giustizia e dell'importanza della morale. Una benvenuta lezione di moderazione che però lascia la questione decisiva in preda al dubbio (il cuscino per una testa ben fatta, secondo un Montaigne molto nietzscheano). E su questo punto, come è noto, gli interpreti della sua opera si dividono drasticamente. Il movimento del suo pensiero culminerebbe, paradossalmente, in una capitolazione della filosofia? Resta forse aperto al dubbio inteso come oggetto di contemplazione, sublimando così nella teoresi un dilemma radicalmente esistenziale?⁶² O cela, al contrario, un argomento decisivo, lasciato tra le righe per ragioni prudenziali e pedagogiche?

Non resta che procedere per esclusione. Un recente tentativo di classificazione ha distinto in quattro gruppi i principali tentativi di comprendere la posizione straussiana in merito al suo problema centrale⁶³. Naturalmente la prima grande dicotomia ricalca la stessa fisionomia dell'alternativa, per cui gli interpreti si distinguono tra chi sostiene che Strauss abbia scelto Gerusalemme⁶⁴ e chi invece sostiene che abbia scelto la filosofia. La prima posizione è nettamente minoritaria; la seconda si dirama a sua volta nei diversi modi di affermare – e quindi interpretare – il tipo di razionalismo che Strauss avrebbe recuperato risalendo ad un modello di pensiero premoderno. La classificazione a cui facciamo riferimento individua quindi tre gruppi ideali: gli straussiani “zetetici”, i “volontaristi” e i “razionalisti”. All'interno di questa divisione è possibile operare una ulteriore differenziazione tra i

⁶² Questa sembra essere la tesi avanzata da J.A. BERNSTEIN, *Leo Strauss on the Borders of Judaism, Philosophy, and History*, State University of New York Press, Albany 2015.

⁶³ Cfr. M. ZUCKERT, *Straussians*, in S.B. SMITH (ed. by), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, cit., pp. 263 ss.

⁶⁴ Ad aver sostenuto la tesi secondo cui quello di Strauss sarebbe un esperimento *pascaliano* votato a mostrare il limite della filosofia e, allo stesso tempo, a costringere il credente a non dare per scontata la propria fede, è stata un'allieva di Harry Jaffa, che mostrerebbe così l'adesione “esoterica” di Strauss alla causa di Gerusalemme: S. ORR, *Jerusalem and Athens: Reason and Revelation in the Work of Leo Strauss*, Rowman & Littlefield, Lanham 1995; ID., *Strauss, Reason and Revelation: Unraveling the Essential Question*, in D. NOVAK (ed. by), *Leo Strauss and Judaism*, cit., pp. 25-53.

primi due modelli e il terzo, perché solo quest'ultimo sosterrebbe la possibilità di argomentare in maniera definitiva contro la possibilità della rivelazione; interpreti "zetetici" e "volontaristi" sono infatti accomunati dal fatto di non ritenere possibile la confutazione dell'ortodossia. Vanno però distinti gli uni dagli altri per il fatto che secondo i primi Strauss giustifica la vita filosofica proprio in virtù della conoscenza dell'ignoranza da parte del filosofo, lasciando aperta (cioè in sospeso) la questione posta dall'istanza della rivelazione divina⁶⁵; i secondi al contrario vedrebbero in lui una sorta di "nichilista esoterico" che si "decide" esistenzialmente per la filosofia, producendosi quindi in un atto di volontà che diventa indistinguibile da una professione di fede filosofica⁶⁶. In entrambi i casi, ci sembra, non viene rispettata l'urgente necessità, posta dallo stesso Strauss, di *giustificare* la vita filosofica di fronte alla sua più grande alternativa. Non nasconderebbe, di fatto, anche la posizione "zetetica" un'inevitabile "decisione irrazionale" per la filosofia, tale da poterla ridurre alla cosiddetta posizione "volontarista" per farne, quanto meno, una corrente della stessa, dato che per fondare razionalmente la filosofia sarebbe per contro necessario confutare la possibilità della rivelazione? Entrambe le posizioni quindi non sembrano soddisfare la rigorosa ricerca di coerenza imposta da Strauss, secondo cui poggiare su un atto di volontà diventa fatale per qualsiasi filosofia che, in quanto tale, deve comprendersi come un'attività razionale. La vita filosofica finirebbe per reggersi nel migliore dei casi esclusivamente sulla volontà animata e guidata dall'onestà o pro-

⁶⁵ Tale posizione sembra essere la più fedele alle affermazioni più enfatiche che Strauss ha prodotto in questo senso, ma non si può dire che sia anche fedele al suo pensiero se si considerano i termini e l'urgenza con cui ha imposto ai propri contemporanei la necessità di fondare razionalmente la vita filosofica nel confronto con la religione rivelata: per un'interpretazione di questa tensione tra intenti e risultati apparenti come una sorta di strategia politico-pedagogica da parte di Strauss si veda H. MEIER, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, cit., pp. 22-24.

⁶⁶ Questa è la posizione, soprattutto, di Stanley Rosen, che vede in Strauss un nietzscheano: ma mentre tale interpretazione viene valorizzata positivamente, ad esempio, da Laurence Lampert, che anzi ritiene Strauss essere eccessivamente cauto (a causa di una valutazione politica fundamentalmente scorretta: cfr. L. LAMPERT, *Leo Strauss and Nietzsche*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1996) nel rendere pubblici gli autentici principi del suo pensiero, per Rosen ciò rappresenta un problema, ovvero l'incapacità di fondare razionalmente l'attività filosofica. La posizione di Rosen su Strauss è tuttavia complessa e si articola in più tentativi: in quella che sembra essere la sua ultima parola sul tema, la filosofia sarebbe impossibile e quindi niente più che la vera e sola nobile menzogna di Leo Strauss: cfr. S. ROSEN, *Leo Strauss and the Possibility of Philosophy*, in «The Review of Metaphysics», LIII (2000), n. 3, pp. 541-564.

bità intellettuale, una virtù di discendenza biblica, cosa ben diversa dall'antico amore per la verità che animava i socratici e che Strauss ha assunto come proprio paradigma, emancipandosi così dalla *Gesinnung* moderna⁶⁷. Sempre attenendoci alla mappatura assunta in partenza, l'unica posizione che sembra allora restituire la coesione del pensiero straussiano è quella descritta come "razionalista".

Ciò equivale a dire che Strauss può essersi compreso coerentemente come filosofo solo nella misura in cui avesse identificato o sviluppato un argomento decisivo per poter superare il problema esistenziale posto dalla rivelazione biblica (per quanto, naturalmente, ciò non implichi una giustificazione dell'Illuminismo, se non inteso in senso individuale, perciò impolitico: perché la vita filosofica richiede dei doni naturali, delle doti che non sono insegnabili, né sostituibili, né controllabili, perché dovute al caso). Anche in questo caso, però, non vi è unanimità, perché qualora fra gli interpreti vi fosse accordo nel sostenere che Strauss avesse fondato o giustificato razionalmente la vita filosofica e quindi confutato l'istanza di verità avanzata dalla rivelazione, resta da stabilire l'argomento decisivo al riguardo, ovvero quella che egli può aver ritenuto essere la sua ultima parola in questione. In questa sede ci limitiamo ad indicare una possibile soluzione all'alternativa fra Gerusalemme e Atene, precisamente quella che viene suggerita dall'ulteriore movimento verso i presupposti di entrambe le posizioni – verso un dualismo ancor più radicale ed elementare – di cui abbiamo testimonianza in *The Mutual Influence of Theology and Philosophy*. Perché la rivelazione, dando voce e autorità divina a un'istanza onnicomprensiva di giustizia, presuppone il primato della morale, della vita pratica, dell'azione, sulla teoria, sulla vita contemplativa, sul pensiero.

Alla base del dualismo tra la Bibbia e la vita filosofica vi sarebbe quindi il dualismo tra azione e pensiero, un dualismo fondamentale

⁶⁷ La *Redlichkeit* si dimostra essere, infatti, l'ultima parola della critica della religione di Spinoza: cfr. L. STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, cit., p. 256, con ID., *Gesammelte Schriften*. Bd. 2., cit., p. 26, dove si può notare come il passo della *Einleitung* sia stato ripreso quasi letteralmente e tradotto da Strauss nella conclusione della *Preface*; la differenza più significativa è che nel 1935 l'ateismo della *Redlichkeit* veniva visto come la vera *Rechtfertigung* dell'Illuminismo, mentre nel 1962 diventa la *ultimate justification* della critica di Spinoza, quasi a voler correggere la tesi per distinguere l'olandese dai suoi predecessori, animati da una *anti-theological ire* (Machiavelli) o dalla volontà di *relieve man's estate* (Hobbes). Sulla distinzione tra la volontà guidata dalla proibizione intellettuale (una fede morale) e la volontà guidata dal bisogno di sicurezza (una necessità politica), cfr. H. MEIER, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, cit., pp. 21-22.

nell'esperienza umana di tutti i tempi e quindi perennemente accessibile⁶⁸. Solo se l'azione ha il primato allora l'istanza assoluta avanzata dalla rivelazione divina, una rivendicazione di obbedienza totale, può essere giustificata e quindi vera; in caso contrario, cioè se è la *theoria* ad avere il primato, il fondamento della rivelazione si sgretola⁶⁹. Ed è questo dualismo, riformulato nell'alternativa tra vita politica e vita filosofica, o nell'alternativa tra il *gentleman* e il filosofo, a essere al centro dell'attenzione nella lettura straussiana dei classici della filosofia politica platonica.

In questo senso, la collocazione dell'alternativa tra Gerusalemme e Atene sul piano della tensione classica fra *vita activa* e *vita contemplativa* si rivela essere non tanto una riformulazione impropria dell'eterno conflitto, quanto la sua comprensione a partire dai presupposti ultimi di entrambe le posizioni, dunque a partire da una lettura elementare, non riduzionista, del dramma dell'anima umana. Lo snodo decisivo, quindi, si concentra sull'articolazione dei presupposti del primato della *praxis*, da indagare seguendone la logica immanente – per verificarne i limiti – evitando quel naturalismo che non farebbe altro che far precipitare l'analisi nelle secche della *petitio principii*, come già avvertiva Socrate quando spiegava la ragione della sua svolta dallo studio delle cause naturali all'esame delle opinioni degli ateniesi⁷⁰. Una

⁶⁸ Cfr. L. STRAUSS, *The Mutual Influence of Theology and Philosophy*, cit., p. 112: «Ultimately, I think, one would have to go back to a fundamental dualism in man in order to understand this conflict between the *Bible* and Greek philosophy, to the dualism of deed and speech, of action and thought – a dualism which necessarily poses the question as to the primacy of either – and one can say that Greek philosophy asserts the primacy of thought, of speech, whereas the *Bible* asserts the primacy of deed». Per un'articolazione storica del dualismo di azione e contemplazione nel pensiero di Strauss si veda C. COLMO, *Theory and Practice: Alfarabi's Plato Revisited*, in «The American Political Science Review», LXXXVI (1992), n. 4, pp. 966-976.

⁶⁹ Cfr. L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, cit., p. 114: «It is only on the basis of the assumption of the superiority of practical life to contemplative life that the necessity of revelation in general, and hence the truth of a given revelation in particular can be demonstrated».

⁷⁰ Questa proposta di soluzione del problema teologico-politico viene avanzata da Heinrich Meier come la prima di quattro possibili approcci alla questione, e viene caratterizzata come una concentrazione sul primato accordato alla morale. Le altre vie considerano, rispettivamente: le estreme conseguenze da trarre sulla giustizia, bontà e saggezza di Dio una volta ammessa la sua onnipotenza; la spiegazione della trasformazione del concetto di *theios nomos* in quello di legge rivelata ricostruendo la logica morale di questo sviluppo, e la conseguente comprensione della rivelazione come soluzione al problema della vita politica (cosa che Strauss avrebbe cercato di fare nel suo commento ai *Nomoi* di Platone); la domanda *quid sit deus* e con essa i criteri impliciti nel

pista filosofica, questa, che Strauss ha percorso con ferrea determinazione nell'ultima fase della sua carriera, nel decennio in cui si è quasi completamente dedicato alla lettura e al commento dei greci: Tucidi-
de, Aristofane, Platone, ma soprattutto Senofonte⁷¹, un'operazione
volta a recuperare l'orizzonte prefilosofico, o la caverna naturale del
pensiero, *la città*, l'unica parte del tutto di cui possiamo conoscere to-
talmente l'essenza⁷². Ed è a queste opere finali che si deve guardare
per capire quale sia stata la sua ultima parola sulla questione più im-
portante di tutte.

riconoscere un dio come tale (oggetto specifico del commento alle commedie di Aristo-
fane). Secondo questa lettura, le opere dell'ultimo decennio di Strauss acquistano coe-
renza se pensate come altrettanti tentativi di rispondere alla sfida della rivelazione: cfr.
H. MEIER, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, cit., pp. 24 ss.; D.
LOWENTHAL, *Leo Strauss's Studies in Platonic Political Philosophy*, in «Interpretation»,
XIII (1985), n. 3, pp. 297-320; T.L. PANGLE, *Introduction*, cit., pp. 18-23; M. MENON,
Leo Strauss and the Argument of Natural Theology, in «Etica & Politica / Ethics & Poli-
tics», XVIII (2016), n. 3, pp. 573-589.

⁷¹ Cfr. L. STRAUSS, *The Spirit of Sparta, or the Taste of Xenophon*, in «Social Re-
search», VI (1939), n. 4, pp. 502-536, in particolare pp. 519, 531-532, sul significato rea-
le dell'opposizione azione/discorso e sul rapporto fra politica e vita filosofica. Per un'in-
troduzione agli ultimi due enigmatici testi pubblicati in vita da Strauss, dedicati al co-
mento delle opere socratiche di Senofonte, si rimanda al seminale saggio di C. BRUELL,
Strauss on Xenophon's Socrates, in «Political Science Reviewer», XIII (1983), pp. 99-153.

⁷² Questo implica che per superare la sfida della rivelazione non è necessario
che il filosofo diventi saggio, ma che, ferma restando l'irriducibile problematicità del
tutto, le cui "radici" sono oscure, si concentri sulla *praxis* per comprenderne perfetta-
mente i limiti: cfr. L. STRAUSS, *The City and Man*, cit., p. 29. Sulla "natura" della caverna
prefilosofica si veda ID., *Liberalism Ancient and Modern*, cit., p. 62. Se l'unica parte del
tutto di cui possiamo conoscere totalmente la natura o essenza, ovvero che possiamo
realmente conoscere, è qualcosa di artificiale e non naturale, c'è da chiedersi se in fondo
Strauss non condivida, a suo modo, il principio moderno per cui *we know what we
make*. Su questo punto si veda M. MENON, *Saggezza politica e poesia. Leo Strauss lettore
di Aristofane*, Universitas Studiorum, Mantova 2016, pp. 178 ss.

