

STRAUSS IN ITALIA

di Raimondo Cubeddu

Anche se questo è uno dei primi convegni italiani su Leo Strauss¹, più che di una sua ‘scoperta’ sarebbe opportuno parlare di una ‘riscoperta’. Da noi, infatti, Strauss fu scoperto, tradotto e abbandonato molto presto; prima che in molti altri paesi. L’edizione italiana di *Natural Right and History*, del 1953 – preceduta da alcune recensioni su importanti riviste – apparve infatti nel 1957², l’anno successivo alla pubblicazione, su “Il Politico”, di una parziale traduzione del saggio *What is Political Philosophy*³. E per dire della diffusione che ebbe il

Università di Pisa e IMT Alti Studi Lucca

Versione rivista ed ampliata della Relazione tenuta al Convegno “Leo Strauss: l’uomo, il suo pensiero e la politica globale contemporanea”, organizzato da Amy K. Rosenthal, e svoltosi a Roma, presso il Centro Studi Americani, il 24-25 maggio 2005. Ringrazio Carlo Altini e Giovanni Giorgini per i suggerimenti e l’aiuto datimi nella preparazione del presente lavoro.

In appendice, una lettera di Francesco Mercadante.

¹ Che mi risulti, preceduto soltanto dal Seminario ‘Gerusalemme e Atene. La filosofia politica di Leo Strauss’, organizzato da Roberto Esposito a Napoli, presso l’Istituto Universitario Suor Orsola Benincasa, il 28-29 maggio 1998, in occasione della pubblicazione del libro di STRAUSS, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico occidentale* (raccolta di saggi tratti da *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1983, e da *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, ed. by T.L. Pangle, Chicago, The University of Chicago Press, 1989), con *Introduzione* di Esposito, e *Profilo tematico* di G. Giorgini, Torino, Einaudi, 1998.

² *Natural Right and History*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1953; trad. it. *Diritto naturale e storia*, Venezia, Neri Pozza, 1957; e Genova, Il Melangolo, 1990.

³ Cfr. STRAUSS, *Che cosa è la filosofia politica*, in «Il Politico», XXI (1956), pp. 359-73. Il saggio appare nella rubrica ‘Note e discussioni’ preceduto dalla seguente premessa: «Di Leo Strauss, professore all’Università di Chicago, studioso di fama internazionale e autore di saggi, che ormai possono considerarsi fondamentali, sullo Hobbes, sui rapporti fra il diritto naturale e lo storicismo, nonché, da ultimo, sul Machiavelli, ci onoriamo di pubblicare la presente nota, le cui conclusioni, a proposito della scienza politica,

libro, basti dire che ancora negli anni ottanta, quando Mario Corsi lo adottava per i suoi corsi di Storia delle Dottrine Politiche alla Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Pisa, era ancora in commercio.

Ma se sul ruolo che Corsi e Bruno Leoni (fondatore e direttore di «Il Politico») svolsero nella storia della fortuna italiana di Strauss tornerò tra poco, ora è bene dire che l'individuazione di Strauss da parte dei *media* come vero o presunto 'padre nobile' dei neo-conservatori (e non spendo parole per dire quanto questa tesi sia forzata, anche se in parte sostenibile dato che per delineare la genesi del neo-conservatorismo bisognerebbe parlare anche della singolare combinazione di molte altre influenze), e quindi come di una 'stella' del panorama filosofico-politico internazionale, fornisce soltanto uno spunto per tracciare una breve panoramica degli inizi della sua 'fortuna' italiana. Una fortuna che non aggiunge né toglie molto all'influenza che egli ha avuto sulla rinascita della filosofia politica, ed in particolare del pensiero

sebbene fortemente polemiche e forse irrimediabilmente in contrasto con i criteri stessi che ispirano la Rivista, meritano attento esame, e suggeriscono l'opportunità di una risposta, prevista per uno dei prossimi numeri». La risposta di Leoni arriverà, come si avrà modo di vedere, l'anno successivo, ma la cosa interessante è che il saggio *What Is Political Philosophy* (Judah L. Magnes Lectures, Hebrew University, Jerusalem, 1954), che su «Il Politico» viene presentato come «traduzione dall'originale inglese», in realtà, in quella lingua non soltanto non era stato ancora pubblicato (ne esisteva soltanto un Summary alla Hebrew translation in «Iyyun. Hebrew Philosophical Quarterly» (Jerusalem), 6, no. 2 (April)), ma apparirà, in versione completa, soltanto nel 1959, in *What Is Political Philosophy? and Other Essays*, Glencoe, Ill., Free Press (dove, a p. 5, si ricorda la prima pubblicazione di *What Is Political Philosophy* su «Il Politico»). Nell'edizione italiana manca il celebre passo d'apertura: «È un grande onore e nello stesso tempo una sfida accettare un compito di particolare difficoltà, essere cioè invitato a parlare di filosofia politica a Gerusalemme [...] Ma pure essendo costretto, o costringendo me stesso ad allontanarmi dal nostro sacro patrimonio, o a tacere intorno ad esso, io non dimenticherò per un solo istante ciò che Gerusalemme significa.», e, con qualche altro piccolo taglio, è in realtà tradotta soltanto la I parte (*The Problem of Political Philosophy*), mancano dunque i paragrafi II *The Classical Solution* e III *The Modern Solutions*. Rispetto all'ed. inglese del 1959, corrisponde alle pp. 10-27 (il saggio termina a p. 55), e riguardo all'ed. it. *Che cosa è la filosofia politica*, Urbino, Argalia, 1977, alle pp. 33-52 (il saggio termina a p. 88). È quindi assai probabile che Leoni avesse avuto il permesso di pubblicarne uno stralcio in italiano prima che il saggio fosse pubblicato in inglese dallo stesso Strauss che risulta avesse conosciuto in occasione di una sua visita a Chicago il 3 novembre 1953 (cfr. «Il Politico», XVIII (1953), n. 3, p. 384, rubrica 'Attività dell'Istituto'), dove tenne un discorso su "Political and intellectual trends in Italy", e a cui, in sede di discussione, intervennero anche Strauss e Hayek. Inoltre, nelle pagine dell'articolo di Strauss si parla di Weber solo alle pp. 49-50 (il passo qui riprodotto nella nota 51) mentre la risposta di Leoni, che dunque ne conosceva anche il resto, s'incentra su Weber. Di certo, come si avrà modo di vedere, Leoni e Strauss si rincontrarono, e si scontrarono, ad un convegno americano del 1961.

conservatore⁴, e che in Italia, soprattutto negli anni più recenti, può essere associata al desiderio di trovare un pensatore ‘epocale’ che ragioni per grandi periodizzazioni e cesure fornendo, contemporaneamente, più di uno spunto per una critica alla modernità liberale dopo il crollo del marxismo e delle filosofie della storia.

1. Per rendersi conto del fatto che si tratta di una vicenda curiosa, basti soltanto pensare che quantunque la sua figura e le sue opere fossero state ‘segnalate’ da personaggi già allora eminenti della cultura italiana (o che tali diverranno) come, ad esempio, Norberto Bobbio, Francesco Carnelutti, Guido Fassò, Leoni, Arnaldo Momigliano, Pietro Piovani e Pietro Rossi⁵, tutto ciò non suscitò nessun interesse duraturo per oltre un ventennio.

I primi giudizi su Strauss possono essere distinti in due gruppi. Uno comprende quanti negavano a *Natural Right and History* una qualsiasi validità ma senza riuscire a coglierne la problematica. L’altro quanti, pur criticandone o anche respingendone le tesi, le vagliavano attentamente senza rifugiarsi in giudizi oltraggiosi come quelli di Fassò (: «un fantasioso filosofo politico tedesco-americano che inspiegabilmente gode di una certa autorità»; e, riferendosi a *Diritto naturale e storia*, «un *monstrum* storiografico e filosofico che ha avuto l’immeritato onore di una traduzione italiana»⁶). Tra questi ultimi devono essere segnalati Rossi (il quale chiude la propria recensione scrivendo che «questo è un libro che merita di essere letto e ponderato anche da chi non ne condivide l’impostazione, e dal quale anche chi dissente ha non poco da imparare»⁷); Leoni, Momigliano e Corsi i quali, in saggi o in recensioni, ne colgono con acutezza la tematica e l’im-

⁴ Si vedano, ad esempio, T.L. PANGLE, N. TARCOV, *Leo Strauss and the History of Political Philosophy*, in L. STRAUSS, J. CROUSEY, eds, *History of Political Philosophy*, ed. Chicago-London, The University of Chicago Press, 1987; trad. it., *Storia della filosofia politica*, Genova, Il Melangolo, 3 voll., 1993-96 (con un’Avvertenza ed un saggio introduttivo, *Leo Strauss e la storia della filosofia politica*, del curatore C. Angelino); R. DEVIGNE, *Recasting Conservatism. Oakeshott, Strauss, and the Response to Postmodernism*, New Haven-London, Yale University Press, 1994, e G.H. NASH, *The Conservative Intellectual Movement in America. Since 1945*, ed. Wilmington, ISI, 1996.

⁵ Ricordo di aver sentito anche di una recensione di Adriano Bausola, purtroppo questo mio vago ricordo non è stato confermato dagli ‘straussisti italiani’ consultati e quindi, se esiste, non l’ho vista.

⁶ G. FASSÒ, *Che cosa intendiamo con “diritto naturale”*, del 1961, ora in *Scritti di filosofia del diritto*, II, Milano, Giuffrè, 1982, p. 50 e n.

⁷ Cfr. P. ROSSI, Recensione a STRAUSS, *Natural Right and History*, in «Rivista di filosofia», XLV (1954), p. 463.

portanza. Dato che influenzeranno anche quelli successivi, è quindi il caso di vedere tali primi giudizi più analiticamente seguendo, nei limiti del possibile, l'ordine cronologico delle traduzioni delle opere Straussiane e dei relativi commenti.

Leoni, che recensì *Right and History* nel 1954⁸, e che come s'è detto nel 1956 fece tradurre una versione parziale del saggio di Strauss *What is Political Philosophy* su "Il Politico", pur contestandone il giudizio sulla scienza politica moderna e su Weber, nel saggio *Giudizi di valore e scienza politica*, del 1957⁹, colse il carattere innovativo della sua filosofia politica senza ridurla alle categorie tipiche della cultura italiana d'allora alle quali egli stesso era in larga misura estraneo. Ma anche Leoni – che nel 1961 aveva contribuito, con *Some Reflections on the "Relativistic" Meaning of Werthfreiheit in the Study of Man*, al volume *Relativism and the Study of Man*, curato da Helmut Schoeck e da James W. Wiggins, nel quale Strauss pubblica il saggio *Relativism*¹⁰, e che nel convegno del quale il volume raccoglie i contributi aveva avuto modo di rincontrare e di polemizzare con Strauss¹¹ – era un personaggio per certi versi 'eccentrico' nella cultura filosofico-politica italiana. La sua difesa di Weber e della scienza politica moderna dalle critiche di Strauss, contiene elementi interessanti ed originali¹² – comun-

⁸ Su «Il Politico» (1954), p. 131. Dell'opera di Strauss, Leoni scrive che «non si può certo negare la profonda conoscenza della storia del concetto di diritto naturale, né la dialettica raffinata e agguerrita con cui tale concetto si tenta di difendere contro l'assalto, ormai per lo più considerato mortale, della critica storicistica», e, fattane un breve ma incisivo riassunto, che «forse sarà opportuno tornare su di essa in sede di "note e discussioni"». Per Leoni, «quali che siano le idee del lettore di questo saggio, va osservato che il saggio stesso rappresenta un prezioso contributo contemporaneo alla teoria e alla storia del concetto di "diritto naturale", contributo che non può essere ignorato neppure dai critici (e sono i più) del concetto medesimo».

⁹ Il saggio, su «Il Politico», XII (1957), n. 1, pp. 86-94, è presentato come la traduzione di un «discorso pronunciato dall'A. al *Social Science Club* di Manchester il 14 febbraio 1957».

¹⁰ Princeton, Van Nostrand, 1961 Il saggio di Leoni, tradotto su «Il Politico» nel 1977, è ora pubblicato in LEONI, *Le pretese e i poteri: le radici individuali del diritto e della politica*, a cura di M. Stoppino, Milano, Società Aperta, 1997; quello di Strauss, compare in traduzione italiana in STRAUSS, *Gerusalemme e Atene*, cit.

¹¹ Ciò che si può desumere dal 'rapporto' sul convegno che Murray N. Rothbard fece alla William Volker Fund che lo organizzò, e nella cui 'Series in the Humane Studies' vennero pubblicati gli atti presso Van Nostrand. Tale rapporto è stato pubblicato, per la prima volta, e a cura di R.A. Modugno, in M.N. ROTHBARD, *Diritto, natura e ragione. Studi inediti versus Hayek, Mises, Strauss e Polanyi*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005.

¹² I punti salienti sono a mio avviso due. Il primo, a p. 87, quando Leoni contesta la premessa da cui, a suo avviso, muove Strauss, vale a dire «che gli scopi politici sono am-

que diversi da quelli sulla cui base altri studiosi italiani ne interpretavano e ne criticavano le tesi— che avrebbero meritato diversa considerazione anche perché, cercando di ridurre le differenze tra Weber e i suoi amici esponenti della Scuola Austriaca¹³, Leoni apre una prospettiva nuova che tuttavia non avrà immediata fortuna.

Bobbio, in *Sul diritto naturale*, del 1954—in una Nota in cui tratta di *Natural Right and History*, di Strauss, di *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law*, di John Wild, e di *Natural Law*, di Alessandro Passerin d'Entrèves—scrive che quella di Strauss è un'opera «men chiara nel disegno, un po' farraginoso e rapsodico nell'esposizione»¹⁴. Bobbio, curiosamente, si chiede come mai Wild e Strauss, «nella loro appassionata difesa del diritto naturale», non abbiano «detto quali massime essi considerano indiscutibilmente di diritto naturale», e se Strauss, «il quale considera l'oscurantismo fanatico come una conseguenza del discredito in cui è caduto, per colpa della nuova coscienza storica, il diritto naturale [...], sarebbe disposto ad accettare alcuni principi del reggimento politico sostenuti dal giusnaturalista canonico Guglielmo Audisio nel trattato *Juris naturae et gentium privati et publici fundamenta*¹⁵ del 1852. Sembra quasi di capire che Bobbio avvicini la posizione di Strauss a quella di Luigi Taparelli d'Azeglio e di Matteo Liberatore (precedentemente e successivamente menzionati), senza rendersi conto di ciò che distingue la teoria

bigui e che la loro ambiguità sia dovuta al carattere complesso che è loro proprio», a cui Leoni, a p. 93, risponde osservando che la complessità della politica dipende anche dal fatto che «i conflitti dei sistemi di valori non sono mai stati risolti fino ad oggi». Il secondo quando, a p. 92, Leoni, riaffermando implicitamente il proprio “individualismo metodologico”, obietta a Strauss «che dobbiamo renderci conto che parlare degli “scopi” della “società” o dello “Stato” [...] sembra sottintendere l'idea che una “società” o uno “Stato” siano qualche cosa che ha effettivamente degli scopi, come, per fare un esempio, gli individui nel mercato», ciò che Leoni non ritiene sia un grande vantaggio allo «scopo di definire ciò che è politico», e che spiegherebbe come mai, se si concepisce «lo Stato come una persona», si incontrino poi tante difficoltà a parlare di scelte, di valori e di sistemi di valori in contrasto tra di loro. In altre parole, e questo è il cuore dell'argomentazione di Leoni, i problemi sollevati da Strauss sorgerebbero dal considerare le entità astratte del mondo sociale come soggetti concreti, e le sue critiche alla filosofia politica e alla filosofia delle scienze sociali non toccherebbero invece quel particolare approccio ad esse che Leoni, in quegli anni, andava elaborando in sintonia con gli esponenti della Scuola Austriaca.

¹³ Si veda A. MASALA, *Il liberalismo di Bruno Leoni*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003.

¹⁴ Cfr. N. BOBBIO, *Sul diritto naturale*, in «Rivista di Filosofia», XLV (1954), pp. 429-30.

¹⁵ *Ivi*, pp. 432-34.

straussiana del *Natural Right* dalla tradizione della *Natural Law* cattolica, quando sono invece chiare, per quanto esposte concisamente¹⁶, le critiche e perfino le responsabilità che Strauss attribuisce alla «soluzione tomistica»¹⁷. Un giudizio, in definitiva, dal quale traspare come fosse difficile, anche per un filosofo come Bobbio, cogliere la problematica di Strauss.

Rossi recensisce *Natural Right and History* nello stesso numero della «Rivista di Filosofia» del 1954 in cui appare la citata nota di Bobbio *Sul diritto naturale*, e riporta ampie e pertinenti citazioni di Strauss individuandone il nucleo problematico nella tesi che «il criterio di valutazione del diritto positivo deve essere ad un tempo *indipendente* da qualsiasi forma storica del diritto e *superiore* al piano su cui queste si pongono». Dal compito della filosofia di «determinare i valori eterni a cui deve informarsi l'azione umana», che presuppone «la sussistenza di un orizzonte assoluto – cioè naturale – al di là del mutare dell'orizzonte storico», Rossi deriva, nella sua interpretazione di Strauss, sia che per quest'ultimo «la filosofia politica stabilisce i principi della società, e le scienze sociali vanno in cerca dei mezzi che consentono l'attuazione di questi principi», sia che l'orizzonte dell'uomo non è limitato, come pretende lo storicismo contemporaneo, dal suo orizzonte storico, sia ancora, che se questo fosse il relativismo sarebbe inevitabile e renderebbe impossibile alla «storicismo di dar luogo a una filosofia vera e propria»¹⁸. Dunque, e giustamente, la critica di Strauss allo storicismo si incentra, per Rossi (il quale nel 1956 con la pubblicazione del volume *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, aprirà una nuova prospettiva interpretativa di studi sullo storicismo che negli anni eserciterà una notevole e crescente influen-

¹⁶ Cfr. STRAUSS, *Natural Right and History* cit., pp. 163-64.

¹⁷ È vero che nella voce *Natural Law*, del 1968, in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. XI, 1968, la posizione di Strauss nei riguardi della tradizione cattolica della legge naturale, per così dire, si ammorbida, ed è anche vero, come scrive Morigliano in *Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss*, del 1967 (vedi nota 39), ora in STRAUSS, *Che cos'è la filosofia politica* cit., p. 16, che in *The Crisis of Our Time* e in *The Crisis of Political Philosophy*, in H.J. SPAETH, ed., *The Predicament of Modern Politics*, Detroit, University of Detroit Press, 1964, pp. 41-54 e 91-103, possono essere trovati «interessanti contatti di Strauss con tomisti americani». Si tratta comunque di scritti successivi, e di qui all'avvicinare Strauss a Taparelli, Liberatore e Audisio il passo è indubbiamente lungo, anche se indubbiamente il tema del rapporto di Strauss col Tomismo è di grande importanza ed interesse. Si tratta tuttavia di una di quelle questioni straussiane che in Italia hanno ricevuto poca o nessuna attenzione.

¹⁸ P. ROSSI, Recensione a L. STRAUSS, *Natural Right and History*, in «Rivista di Filosofia», XLV (1954), pp. 457-63.

za¹⁹) sul suo carattere relativistico. Ciò che non sembra disturbare Rossi più di tanto se non fosse che essa «coglie perfettamente nel segno se per storicismo si intende quella particolare sua forma di carattere relativistico [Spengler]. Ma c'è tuttavia da chiedersi, come lo Strauss non ha fatto, se lo storicismo contemporaneo possa venir senz'altro identificato con quel relativismo storicistico di cui egli pone in luce l'insostenibilità, o se piuttosto questo non sia una pura e semplice deviazione (per quanto cospicua) rispetto all'orientamento fondamentale dello storicismo contemporaneo»²⁰.

L'apertura della recensione di Corsi mostra chiaramente come egli avesse colto la sostanza della tesi di Strauss, vale a dire dell'e-

¹⁹ Torino, Einaudi, 1956, in tale volume, tuttavia, Rossi contesta la tesi straussiana secondo la quale «la posizione weberiana è relativistica [...] conduce al nichilismo più completo [...] e] significa l'impossibilità di qualsiasi decisione che abbia la sua base in qualche valore. È superfluo [per Rossi] insistere sull'infondatezza di un giudizio siffatto, del quale sono evidenti i presupposti teoretici e l'intonazione esclusivamente polemica».

²⁰ Rossi, in buona sostanza, vorrebbe salvare Weber, l'esponente dello storicismo sul quale si concentra la spietata critica di Strauss, e, per quanto non abbia mancato di cogliere i temi straussiani e la loro rilevanza, non si può certo dire che ne abbia fatto uso dato che della specificità dello "storicismo tedesco contemporaneo" e della rilevanza di Weber e della sua metodologia, è stato un valido alfiere. Per far questo Rossi sostiene che se si vuole restare sul generale, la critica di Strauss allo storicismo e alla metodologia weberiana sono valide, «ma se si prende il termine "relativismo" in un senso più ristretto, e al tempo stesso più rigoroso, quale designazione dell'impossibilità da parte dell'uomo di trascendere i limiti della propria situazione storica o in genere dell'attualità in cui vive, la parte vitale dello storicismo contemporaneo non è relativistica, e la metodologia weberiana non lo è neppure essa». Weber, in sostanza, non sarebbe pervenuto, per Rossi, «a un'equiparazione indiscriminata di tutti i valori, ma si [sarebbe] limitato a porre in luce la problematicità della relazione dell'uomo con i valori, e l'indispensabile intervento di una scelta che non può essere giustificata scientificamente in maniera totale». Passando poi alla questione del diritto naturale, Rossi rimarca come Strauss non «fornisca alcuna precisazione sul significato da attribuire al termine "natura" nel senso in cui si può parlare di un diritto fondato "in natura", e non fornisca neppure alcuna indicazione sui valori eterni che devono stare alla base della convivenza umana – e che costituiscono il contenuto proprio del diritto naturale». Riguardo a tale questione, Strauss avrebbe evitato di «affrontare quella che storicamente è stata la fondamentale ambiguità della dottrina giusnaturalistica, cioè la sua possibilità di prestare sostegno ideologico a indirizzi politico-sociali quanto mai diversi e contrastanti, e di servire quindi come giustificazione di tipi divergenti di mentalità e di istituzioni giuridiche». Di conseguenza, Strauss non si sarebbe «accorto che la dottrina giusnaturalistica – almeno nelle formulazioni storiche che ha fino ad oggi ricevuto – è fallita proprio nel compito che egli ha inteso attribuirle, cioè nel compito di fornire un criterio assoluto di valutazione e di discriminazione del diritto positivo». Insomma un giudizio complesso che vede nel libro di Strauss «un tentativo di tornare a nozioni che hanno storicamente mostrato la propria inefficienza, e da cui la filosofia contemporanea si è venuta faticosamente svincolando», ma che comunque gli riconosce un «grande interesse, sia per le affermazioni che avanza, sia per la discussione a cui queste spingono» (Recensione cit., pp. 457-63).

stensione all'intera filosofia occidentale di una crisi originariamente manifestatasi nell'ambito della filosofia politica moderna: «il sorgere del problema che è passato con la denominazione di "diritto naturale" risale al pensiero antico ed è connesso essenzialmente al primo indagine sul rapporto intercorrente fra 'natura' e attività umana. La stessa acquisizione del concetto di 'natura' in senso greco, 'physis', è di portata rivoluzionaria comparata alle mitologie cosmologiche preesistenti. Ma al di sotto della relazione natura-diritto nel pensiero classico si presenta il problema di maggior rilievo, quello cioè della capacità di attingere da parte della mente umana un grado di conoscenza che colga l'eterno, il non-variabile ed universale. La natura è per così dire il mondo dell'opinione, il diritto quello della verità. Quando, col pensiero moderno, tale astratta contrapposizione cadrà, il concetto di diritto naturale verrà criticamente affrontato e si proporrà il problema della storia»²¹. La presenza di Strauss, nitidamente rilevabile nella riflessione di Corsi, è costante, e, se pure non giunge a scalfire il suo inossidabile ed appassionato crocianismo, la si ritrova chiaramente anche in *Introduzione al Leviatano*, del 1967²², e in *Politica e saggezza in Spi-*

²¹ Cfr. M. CORSI, Recensione a STRAUSS, *Diritto naturale e Storia*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie II, XXVII (1958), fasc. III-IV, pp. 261-62. Corsi, inoltre, sottolinea «l'ottima conoscenza dei diversi pensatori e in alcuni casi con notevole contributo personale interpretativo», e concorda con la tesi straussiana, secondo la quale la «crisi che dal Settecento venne colpendo la filosofia politica si è gradualmente estesa alla intera filosofia», affermando che «non è chi non veda l'importanza del problema proposto da Strauss [...] senza dubbio il più importante tra quanti si presentano alla cultura moderna», tant'è che Corsi lo vede presente anche in Croce e in Gramsci. Ma se allo «storicismo si debbono le difficoltà che il pensiero e la civiltà odierna attraversano», Corsi non ritiene che la via proposta da Strauss sia pienamente condivisibile. Il suo pericolo «latente» è infatti di cercare di arrestare il declino aprendo «la via alla metafisica e al trascendente» e sostituendo «alla concezione della storia cui è legato l'intero pensiero moderno, una metastorica eternità dei problemi», mentre Corsi ritiene che la soluzione debba scaturire da un più attento esame «delle cause che hanno portato a quelle crisi dei valori che travagliano i nostri tempi»; in altre parole, riconoscendo che «tanta parte del male che si lamenta è riducibile a una scarsa considerazione delle acquisizioni storiche». Ciò significa che l'arbitrio, conseguenza della scissione tra filosofia e politica, insorge quando proprio la coscienza storica difetti, quando cioè al posto della 'storicità' si erga una 'ragione' altrettanto inventiva ed astratta quanto il valore-mito attribuito da Strauss al diritto naturale».

²² Napoli, Morano, 1967. Qui la prima opera citata in nota è *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1936 (p. 8) e tra i molti rinvii si segnala quello alla «felice intuizione» di Strauss a proposito del rilievo della 'morte violenta' in Hobbes e alla sua rivalutazione delle fonti umanistiche che avrebbero «aperto un nuovo dibattito in relazione all'interpretazione del pensiero politico di Hobbes», mentre più cauto appare Corsi riguardo all'analisi delle virtù aristocratiche («suggestiva»), alla «funzione della ragione in

noza, del 1978²³. Il giudizio più negativo e fuorviante, come si è detto, venne espresso da Fassò il quale, in *Diritto naturale e storicismo*, del

rapporto alla realizzazione del grande artificio» (pp. 11-14 e n.), al modo in cui Strauss tratta del problema della religione in Hobbes (p. 17n.) e, a tal proposito, dei suoi accostamenti a Spinoza (19n.), e considera «arbitraria la riduzione del problema interpretativo alla fede in Gesù» (p. 125n.). Questa presenza straussiana nell'opera di Corsi è sottolineata più volte da GF. Brazzini, nella Postfazione, dal titolo *Il Leviatano di Corsi nella storia della critica*, alla riedizione del volume promossa dalla Facoltà di Scienze Politiche di Pisa, Pisa, ETS, 1996, pp. 163-241; in particolare si vedano le pp. 173-78, 187-88 e 209-10.

In tema di interpretazione straussiana di Hobbes (ma senza la minima pretesa di completezza) va anche segnalato un riferimento di A.C. VIANO, *Analisi della vita emotiva e tecnica politica nella filosofia di Hobbes*, in «Rivista critica di storia della filosofia» XVII (1962), n. 4, pp. 356-57, alla tesi di Strauss secondo la quale «tutta la filosofia di Hobbes deriva dall'estensione dei metodi fisionomati al mondo umano». Secondo Viano, «i fatti citati da Strauss non sono sufficienti per stabilire che esiste una fase aristotelica nel pensiero di Hobbes. Il semplice riconoscimento di un qualche primato di Aristotele nell'introduzione a Tucidide non giustifica le conclusioni che vuole tirarne». Tuttavia, benché le sue «tesi appaiano difficilmente accettabili e fortemente pregiudicative», Viano ritiene che «una ridiscussione di certi aspetti della formazione filosofica di Hobbes, e le illustrazione di certi motivi comuni sia alle sue opere precedenti questo incontro possono forse portare utili chiarimenti alla natura di quel compito di estensione dei metodi della scienza moderna al mondo umano, che in un certo momento Hobbes propose a se stesso, e sulla base del quale reinterpretò, in seguito, tutta la propria biografia filosofica». Ma si vedano anche i pertinenti riferimenti alle tesi di Strauss su Hobbes di M.A. Cattaneo in *Il positivismo giuridico inglese*, Milano, Giuffrè 1962, p. 46 (sulla straussiana qualificazione di Hobbes come «iniziatore del giusnaturalismo moderno fondato non sulla *law of nature* ma sul *right of nature*»); pp. 71-73 (sulla polemica di Strauss con Polin riguardo alle radici della giustizia; sul passaggio dal «giusnaturalismo teocratico medievale al giusnaturalismo laico moderno»; sull'interpretazione straussiana di Hobbes come fondatore del liberalismo); pp. 94-95 (sul principio di sovranità e sulla revocabilità del diritto del sovrano e l'irrevocabilità dei diritti individuali); pp. 117-18n. (sull'obbedienza); e in *Anselm Feuerbach filosofo e giurista liberale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1970, p. 124n. (sugli elementi caratterizzanti il «giusnaturalismo moderno»). Tracce dell'interpretazione straussiana di Hobbes anche in M. REALE, *La difficile eguaglianza. Hobbes e gli animali politici: passioni morale socialità*, Roma, Editori Riuniti, 1991, in particolare le alle pp. 203ss.; e in alcuni dei saggi raccolti da G. Sorgi in *Thomas Hobbes e la fondazione della politica moderna*, Milano, Giuffrè, 1999; e in A. FERRARIN, *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, Pisa, ETS, 2001. Ma soprattutto è da segnalare lo studio specifico di D. COLI, *Leo Strauss e Hannah Arendt interpreti di Hobbes e critici della modernità*, in D. FERRARO e G. GIGLIOTTI, a cura di, *La geografia dei saperi*, Firenze, le Lettere, 2000, pp. 439-56.

²³ Napoli, Guida, 1978. Qui il nome di Strauss ricorre sovente e le tesi del suo volume su Spinoza, giustamente riconosciuto come uno scritto innovatore (p. 9), vengono ricordate a proposito dell'uso del termine «razionale» (p. 11), delle differenze tra Hobbes e Spinoza (p. 13), del «*Trattato Politico* come fonte fondamentale per una interpretazione della concezione politica di Spinoza» e della sua «teoria degli affetti» (p. 33), sul significato di potere (pp. 39-40), e sul «metodo usato da Spinoza nell'interpretazione della Scrittura» (pp. 61-62).

1958, scrive che Strauss è «un giusnaturalista laico, epigono dell'illuminismo più che di San Tommaso», che tale opera «mostra un atteggiamento soggettivistico che la distingue sensibilmente dal rigoroso oggettivismo del giusnaturalismo tomistico (*Right* è infatti, in inglese, il diritto soggettivo [...])»²⁴. Per Fassò, il «continuo vilipendio dello storicismo che è il *Leit-motiv* dell'opera dello Strauss», il «confondere lo storicismo con un ingenuo relativismo etico empirico, o è ignoranza dei termini del problema, o altrimenti è un meschino mezzuccio polemico»²⁵. Di conseguenza, a suo avviso, è sostanzialmente «tempo sprecato»²⁶ occuparsi di una simile opera dato che «la tesi fondamentale dello Strauss [...] è del resto quella del giusnaturalismo più ingenuo e banale» e, per di più, «trascura [...] la nascita, pur così interessante, del diritto naturale cristiano»²⁷. Fassò, inoltre, contesta l'attribuzione del *Minosse* a Platone fatta da Strauss²⁸, e si chiede come mai invece della sua non siano state tradotte opere come quelle di Rommen e di Leclercq²⁹. Fassò ritorna su Strauss anche nel saggio *Oggettività e soggettività nel diritto naturale*, sempre del 1958, per ribadire le medesime critiche e per aggiungere che «il giusnaturalismo dello Strauss non è quello cattolico [...] il suo è uno degli esempi, rari anche all'estero [...] di giusnaturalismo laico, dalle premesse illuministiche, non teologiche; anche se egli dice di sentirsi "sulla stessa nave" con i tomisti, il suo autore è il Locke, non è S. Tommaso; il testo dal quale egli prende tatticamente le mosse non è un'Enciclica pontificia, ma la Dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti d'America»³⁰.

²⁴ FASSÒ, *Diritto naturale e storicismo*, in «il Mulino», VII (1958), n. 78, p. 241.

²⁵ *Ivi*, pp. 242-43. Come, secondo Fassò, a «mezzucci ancor più meschini fa[rebbe] pensare l'incredibile nota» [a p. 20] su Kelsen. In queste pagine, in una nota a p. 242, Fassò ricorda il passo del saggio *Sul diritto naturale*, di Bobbio (su cui si vedrà in seguito) in cui si parla di Guglielmo Audisio.

²⁶ *Ivi*, p. 246.

²⁷ *Ivi*, p. 244.

²⁸ *Ivi*, p. 245.

²⁹ *Ivi*, p. 247. Probabilmente il riferimento è a H.A. ROMMEN, *Natural Law*, del 1947, originariamente apparso in tedesco col titolo *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, nel 1936, e poi tradotto in italiano nel 1965 col titolo *L'eterno ritorno del diritto naturale*, e a J. LECLERCQ, *Leçons de droit naturel*, del 1958.

³⁰ In «Rivista di diritto civile», IV (1958), p. 265. Che l'autore di Strauss sia Locke mostra senza ombra di dubbio quanto Fassò abbia capito di Strauss. Nel volumetto *Il diritto naturale*, Torino, ERI, 1964, Fassò non molla la presa e scrive, conclusivamente, che *Natural Right and History* è «per verità [opera] di scarso valore» (p. 122). Ma non basta, quasi ogni occasione è buona, per Fassò, per scagliare invettive su Strauss. In *Giusnatu-*

Per quanto negli scritti di Fassò su Strauss non manchino osservazioni condivisibili sulla relazione tra diritto naturale classico e legge naturale cristiana (osservazioni che paradossalmente si collocano nella stessa linea della distinzione ‘straussiana’ tra *Natural Right* [il diritto naturale classico], *Natural Law* [la legge naturale cristiana] e *Natural Rights* [i diritti naturali ‘moderni’]), e sul fatto che Strauss abbia trascurato «la nascita, pur così interessante, del diritto naturale cristiano» e il legame della tradizione moderna dei diritti naturali a quella del diritto naturale medievale, ciò che manca è appunto una comprensione delle sue tesi che metterebbero in luce addirittura un “atteggiamento soggettivistico” e un’influenza di Locke³¹, e che, confondendo lo storicismo con un “ingenuo relativismo etico”, appaiono incongrue rispetto all’uso che in Italia veniva allora fatto di concetti quali ‘storicismo’ e ‘giusnaturalismo’ (termine, quest’ultimo, non soltanto di assai ardua traduzione in inglese, ma anche vago in italiano dato che

ralismo, diritto e Stato, del 1962, ora in *Scritti di filosofia del diritto* cit., III, a p. 609, a proposito di Hobbes, è il turno della distinzione meramente logica tra diritto soggettivo e diritto oggettivo che comporterebbe una «sostanziale subordinazione del *law* al *right*, tesi di un autore contro le cui interpretazioni storiche non si saprebbe mai raccomandare abbastanza di stare in guardia»; a p. 611, Fassò scrive che convinto che nello stato hobbesiano siano salvaguardati i diritti soggettivi, Strauss «è giunto a fare di Hobbes un liberale» e poi a scrivere, con evidente contraddizione, che «la dottrina hobbesiana della sovranità assegna al principe sovrano, o al popolo sovrano un assoluto diritto di sprezzare a loro piacimento ogni limite legale e costituzionale»; a p. 663, si riporta un’altra «opinione dell’imprevedibile Strauss [...] le cui concezioni storiografiche sono sempre, diciamo così, personali»; e a p. 664, sulla tesi straussiana della raggiunta rispettabilità di Hobbes riguardo alla quale Fassò si «augura che questo giudizio storico abbia lo stesso valore di quelli di cui egli ha disseminato *Natural Right and History*». In *Il giudice e l’adeguamento del diritto*, del 1972, ora in *Scritti* cit., III, p. 1031: si parla della concezione del diritto naturale «dei giusnaturalisti sei-settecenteschi e del loro attuale epigono Strauss»; e in *Diritto soggettivo e diritto oggettivo*, del 1972, ora in *Scritti* cit., III, pp. 963-64, Strauss viene definito da Fassò «un fantasioso filosofo politico tedesco-americano che inspiegabilmente gode di una certa autorità [...] (quel medesimo, tanto che perché si possa valutare la profondità del suo pensiero, che ha scritto un libro su Machiavelli fondato sul convincimento che questi sia un maestro di malvagità [...]), e che, tanto perché si possa valutare la sua competenza storiografica, parla ripetutamente come di opera autentica di Platone del notoriamente spurio *Minosse*», uno che «ha sostenuto l’assurda tesi che lo Hobbes anteponga il diritto soggettivo a quello oggettivo». Strauss viene menzionato anche nelle *Notizie bibliografiche* del I volume della sua *Storia della filosofia del diritto*, Bologna, il Mulino, 1966, per dire che *Diritto naturale e storia*, è un «volume da leggersi però con grande cautela e spesso non attendibile» (p. 314).

³¹ Quando, semmai, ciò che può essere rimproverato a Strauss è proprio una critica spietata del soggettivismo individualistico moderno e, da un altro punto di vista, proprio d’aver trascurato il ruolo del volontarismo giuridico (‘soggettivismo’?) nel passaggio dalla legge naturale tomistica ai moderni *Natural Rights*.

viene adoperato per comprendere tutte le concezioni del diritto e delle legge naturale antiche e moderne).

Anche Carnelutti, in *L'antinomia del diritto naturale*, del 1959, si occupa di Strauss in termini sostanzialmente negativi per dire che le sue opinioni sul diritto naturale e sui motivi della sua validità sono ben lungi dall'aver scalfito le critiche che gli rivolgono i sostenitori del diritto positivo, per sostenere che il diritto sorge soltanto da un'interazione tra natura e storia, che «il diritto positivo senza diritto naturale non può essere», e che Strauss confonde il diritto naturale col concetto di equità. Dunque quello di Strauss, sarebbe un approccio sostanzialmente inadeguato per via di quella negazione del carattere 'storico' del diritto che lascia insoddisfatto Carnelutti per il fatto di «non aver trovato nel [suo] libro [...] quello che un oscuro presentimento [lo] spingeva a cercare», vale a dire una risposta all'interrogativo «come fa il diritto, che è storia, ad essere natura?»³².

Piovani, a sua volta, in *Giusnaturalismo ed etica moderna*, del 1961³³, si occupa incidentalmente di Strauss per dire «che l'intero capitolo dello Strauss sul diritto naturale classico potrebbe [...] essere indicato come un esempio del modo in cui, a nostro parere, il problema non va affrontato»³⁴, e, ciò che risulta del tutto incomprensibile, che la problematica di Strauss appare affine a quella di Carlo Antoni – il quale nel 1959 aveva pubblicato, presso la stessa casa editrice che aveva tradotto *Natural Right and History*, una raccolta di saggi dal titolo *La restaurazione del diritto di natura*³⁵ (che a dire il vero ha poca attinenza con la questione del diritto naturale) – e di Robin George Collingwood, e che l'introduzione alla traduzione italiana di *Natural Right and History*, «non nasconde [...] il disagio storicistico dinanzi alle antiche e rinnovate sollecitazioni del giusnaturalismo»³⁶.

Tutti questi giudizi appaiono difficilmente condivisibili soprattutto se si tiene conto del fatto che già Passerin d'Entrèves, in *Natural Law*, del 1951 – opera di classica brevità ed eleganza, apparentemente lineare e limpida nel disegno, che era già stata tradotta da Vittorio Fro-

³² F. CARNELUTTI, *L'antinomia del diritto naturale*, in «Rivista di diritto processuale e civile», XIV (1959), n. 4, pp. 511-25.

³³ Bari, Laterza, 1961.

³⁴ *Ivi*, p. 70n.

³⁵ Venezia, Neri Pozza, 1959.

³⁶ A Collingwood, si veda *On Collingwood's Philosophy of History*, in «Review of Metaphysics», V (1952), Strauss non risparmia certo critiche.

sini, nel 1954, col titolo *La dottrina del diritto naturale*³⁷ – aveva illustrato i motivi della ‘discontinuità’ tra la tradizione della ‘legge naturale’ e quella dei moderni ‘diritti naturali’. Passerin, infatti, mette esplicitamente in discussione che il secolare percorso del diritto naturale possa essere compreso col termine ‘giusnaturalismo’, e presenta una storia del diritto naturale che – sia per via della relazione che istituisce tra legge naturale e diritti naturali, incentrata sul carattere del diritto naturale (nell’edizione inglese *Natural Law*) come critica del potere politico e quindi della legislazione ‘positiva’; sia per via dei pochi riferimenti a Hobbes e a Locke³⁸ – non è certamente meno problematica, ed anzi, per molti versi, potrebbe anche essere collocata nella stessa categoria ‘discontinuista’ nella quale si colloca quella di Strauss³⁹.

Il saggio di Momigliano, *Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss*, del 1967⁴⁰, segna un drastico cambiamento di pro-

³⁷ L’uso dell’espressione ‘diritto naturale’ non può certamente considerarsi improprio dato che, tanto per fare degli esempi, anche uno strenuo sostenitore della legge naturale tomistica, Luigi Taparelli d’Azeglio, lo aveva usato nel titolo della propria opera *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, del 1855.

³⁸ Dei quali Passerin d’Entrèves, si veda *Natural Law. An Introduction to Legal Philosophy*, London, Hutchinson’s Univ. Library, 1951; trad. it., *La dottrina del diritto naturale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1954, citazioni dall’ed. 1980, avverte con chiarezza la distanza dalla tradizione della *Natural Law*: «eccetto per il nome, la nozione medievale e quella moderna del diritto naturale hanno poco in comune fra di loro» (pp. 15-16); «la dottrina medievale del diritto naturale e quella moderna sono due dottrine differenti, e la continuità tra di esse è principalmente una questione di parole» (p. 18). Per un’analisi di quest’opera di Passerin rinvio al mio *La concezione del diritto naturale in Alessandro Passerin d’Entrèves*, in *Alessandro Passerin d’Entrèves pensatore europeo*, a cura di S. Noto, Bologna, il Mulino, 2004, pp. 179-210.

³⁹ Dalla quale, comunque, si distingue per l’importanza che Passerin attribuisce alla distinzione kantiana tra diritto e morale, intesa come compimento della tradizione della *Natural Law*. Una distinzione che forse Strauss non valuterebbe in maniera così positiva. Senza considerare, infine, la scarsa presenza di Kant nelle opere di Strauss, e il fatto che, si vedano le polemiche sulla concezione della *Natural Law* di John Finnis e della sua scuola, i tomisti ‘ortodossi’ sono ben lungi dal pensare che la dottrina del diritto kantiana rappresenti il compimento della tradizione della *Natural Law*.

In *Natural Law* cit. Passerin menziona il volume di STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes* cit., a p. 71.

⁴⁰ Apparso originariamente sulla «Rivista Storica Italiana», 79 (1967), pp. 1164-72, poi come saggio introduttivo a STRAUSS, *Che cos’è la filosofia politica* cit., pp. 7-29 (pagine alle quali si riferiscono le citazioni); ed infine ripubblicato in MOMIGLIANO, *Pagine ebraiche*, Torini, Einaudi, 1987, pp. 189-99. In queste riedizioni Momigliano aggiunge una breve commemorazione di Strauss. Sullo Strauss di Momigliano si veda S. BERTI, *Introduzione*, in MOMIGLIANO, *Pagine ebraiche* cit., pp. xx-xxii.

spettiva e traccia un quadro della riflessione straussiana che contiene tuttora motivi di grande interesse, mettendo in luce aspetti del suo pensiero che giova menzionare anche perché furono a lungo trascurati. Momigliano ricorda come Strauss sia noto in Italia come «il difensore della legge naturale degli antichi contro il diritto naturale dei moderni, come l'avversario reciso di storicisti e di scienziati della politica, come l'autore di una delle più elaborate e minute condanne dell'immoralismo e dell'ateismo di Machiavelli», e lo definisce «una figura di eccezione nella cultura americana non cattolica del nostro tempo»⁴¹. Mette quindi in risalto come le teorie interpretative e gli obiettivi polemici di Strauss rappresentino uno «speciale angolo visuale [...] che è determinato altrettanto dai suoi criteri di interprete di testi quanto dai suoi presupposti morali e, forse, religiosi». In questa prospettiva, la critica di Strauss allo storicismo avrebbe il fine di mostrare «che non c'è scopo a interrogare un pensatore del passato, se i suoi problemi non sono ancora i nostri e se quindi non siamo pronti ad ammettere la possibilità che, per esempio, Platone avesse ragione». Ma Momigliano porta altresì in evidenza come la storia del pensiero sia per Strauss «un tentativo di riguadagnare un livello di pensiero che si è perduto», accenna al suo scarso amore per i pensatori liberali moderni, e si sofferma sulla sua tesi secondo la quale «un pensatore può lasciare volutamente implicito, o addirittura può passare sotto silenzio, il punto più importante del suo pensiero»⁴². Di qui a passare al problema della persecuzione e della condizione della filosofia nelle culture ebraica, musulmana e cristiana il passo è breve, e Momigliano lo fa con molta prudenza ma senza rinunciare ad accennare alla complessità del rapporto di Strauss col Cristianesimo, sottolineando il carattere esoterico della filosofia e, a proposito del Machiavelli di Strauss, le ragioni per via delle quali quest'ultimo ritiene che il pensiero politico classico sia superiore a quello moderno. Dal fatto che la «comprensione della legge naturale implica la questione "quid sit deus"», che rimane senza risposta, deriverebbe allora, per Strauss, la svolta irreligiosa della modernità: Machiavelli «cercò [con la propaganda] di distruggere il Cristianesimo con gli stessi mezzi con cui il Cristianesimo fu originariamente stabilito. Atei sono anche, secondo

⁴¹ *Ivi*, p. 7. Della letteratura italiana Momigliano cita solo la recensione di Giancotti e il riferimento di Sasso alla opportunità di avviare una discussione su Strauss (su cui si tornerà più in avanti). Già l'inizio, tuttavia, è decisamente controcorrente rispetto a molti dei giudizi allora circolanti in Italia.

⁴² *Ivi*, pp. 8-10.

Strauss, Spinoza e Hobbes»⁴³. Altro tema toccato, e fino ad allora rimasto assente nella letteratura italiana, è quello della relazione di Strauss con la cultura religiosa e filosofica ebraica, nella quale si inserisce quel suo cambiamento di prospettiva, seguito alla recensione critica a Carl Schmitt, che porta Momigliano a scrivere che «nei libri più recenti di Strauss le premesse teistiche, e più specificamente giudaiche, dei suoi libri giovanili sono meno evidenti». Egli non crede che dopo il libro su Maimonide Strauss abbia cambiato opinione, ma che «solo abbia fatto maggior uso personale di quella reticenza che egli è venuto sempre più considerando come elemento caratteristico del pensiero classico. La sua teoria della legge naturale è in sostanza una interpretazione del teismo come raggiungibile dalla ragione», per aggiungere che «l'ultima pubblica espressione [...] nota del pensiero di Strauss sui rapporti giudaico-cristiani è in *Perspectives on the Good Society*⁴⁴», e che nel saggio *Jerusalem and Athens*⁴⁵ «il contrasto tra ragione (Atene) e rivelazione (Gerusalemme) sembra [a Momigliano] esasperato: le implicazioni non mi sono chiare». In questo saggio, e più ancora nella *Preface to Spinoza's Critique of Religion* del 1965⁴⁶, Momigliano ravvisa «una combinazione unica di autobiografia, di autocritica e di testamento filosofico. Qui [...] sono messe di fronte le due posizioni ugualmente legittime: l'accettazione del comando di dio, che nel Giudaismo si esprime nell'obbedienza alla *Torah*; e la "saggezza dei Greci" il cui principio non è il timore di dio, ma la meraviglia. Ma dunque "tertium non datur"? Logicamente parlando, "tertium non datur". Eppure è la segreta posizione del filosofo *nel* Giudaismo (come l'esempio di Maimonide mostra) di parlare di ragione nel mondo della fede, di presentare il caso della ragione per chi o di chi, pur rispettando e comprendendo la fede, non la condivide. È questa in definitiva la segreta posizione che Leo Strauss, discepolo di Maimonide, si era assegnata». Per Momigliano, infine, Strauss, «familiare come era con Tommaso d'Aquino e in genere con la filosofia medievale cristiana e musulmana, avrebbe potuto parlare con riferi-

⁴³ *Ivi*, 10-16.

⁴⁴ Del 1963, ora in *Liberalism Ancient and Modern*, 1968, ed. Ithaca-London, Cornell University Press, 1989; trad. it. *Liberalismo antico e moderno*, Milano, Giuffrè, 1973.

⁴⁵ The Frank Cohen Public Lecture in Judaic Affairs, The City Collage Papers, no. 6, New York, 1967; trad. it. in *Gerusalemme e Atene* cit. Del curatore di tale edizione, Esposito, va anche segnalata l'Introduzione, *Sull'orlo del precipizio*, a K. LÖWITZ e L. STRAUSS, *Dialogo sulla modernità*, Roma, Donzelli, 1994, in cui tale epistolario viene definito come «uno dei più sintomatici documenti del secolo che è ancora nostro» (p. vii).

⁴⁶ New York, Schocken Books, 1965, poi in *Liberalism Ancient and Modern* cit.

mento non solo al Giudaismo, ma alle due altre fedi rivelate. Non lo faceva: in parte per naturale rispetto alla differenza di altre tradizioni di pensiero e di vita, ma più ancora per una necessità primordiale di chiarire a sé stesso la tradizione dei padri e il senso del loro secolare sacrificio»⁴⁷. C'è veramente poco da aggiungere, se non che questi temi restarono a lungo ignorati.

Con un riferimento a *Natural Right and History* si apre anche l'Introduzione, *Società naturale e società civile nella filosofia politica di Locke*, di Giuseppe Bedeschi alla traduzione italiana di John Locke, *Saggi sulla legge naturale*, del 1973. Bedeschi, prima di riassumerne accuratamente le tesi, ricorda come l'opera di Strauss abbia «esercitato, come è noto, un influsso profondo su molti studi apparsi nell'ultimo ventennio sulla filosofia politica di Locke», e come «l'importanza di questo libro non sia disconosciuta nemmeno da coloro che lo considerano sbagliato da cima a fondo e che, per confutarlo, hanno dovuto approfondire temi e problemi del pensiero politico lockiano»⁴⁸.

Franco Bianco, nella sua pregevole *Introduzione* all'antologia da lui stesso curata, dal titolo *Il dibattito sullo storicismo*, del 1978, e nella quale fornisce un quadro preciso e pacato anche delle posizioni più critiche nei confronti dello storicismo, posizioni molto spesso trascu-

⁴⁷ MOMIGLIANO, *op. cit.*, pp. 16-20.

⁴⁸ Bari, Laterza, 1973, pp. vii ss.

A proposito di Locke sono anche segnalare (ma anche in questo caso senza la minima pretesa di completezza) alcuni riferimenti a Strauss che riguardano la sua tesi sulla relazione tra Locke e Hobbes: si vedano VIANO, *Il pensiero politico di Locke*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 12ss.; «testo classico» viene definito *Diritto naturale e storia* nella Introduzione di F. PINTACUDA DE MICHELIS, *Locke negli scritti di W. Von Leyden, J.W. Yolton, P. Laslett, E. Polin, E.J. Hundert, M. Mandelbaum, R.L. Armstrong, N. Kretzmann, R. Ashcraft*, Milano, ISEDI, 1978, p. 10 e n.; e N. Matteucci nella bibliografia all'*Antologia Locke*, da lui curata, Bologna, il Mulino, 1980, p. 40, scrive che a «determinare gran parte delle discussioni [su Locke] è stato il libro di STRAUSS, *Diritto naturale e storia* [...] che vide in L. un Hobbes mascherato». Ampio rilievo alle tesi di Strauss anche in F. FAGIANI, *Nel crepuscolo della probabilità. Ragione ed esperienza nella filosofia sociale di John Locke*, Napoli, Bibliopolis, 1983, dove Strauss viene citato a p. 111n., a proposito «della contraddittoria presenza nel pensiero lockeano di diritto naturale classico e diritto naturale moderno [...] Per Strauss Locke maschererebbe consapevolmente la sua adesione al diritto naturale moderno in una versione soggettiva ed edonistica assai vicina a quella hobbesiana con il ricorso ad una posticcia impalcatura giusnaturalistica classica», a p. 132n., dove si nota che per Strauss «l'impossibilità di Locke di dimostrare con certezza l'immortalità dell'anima renderebbe in effettuale il fondamento su cui si basa la vigenza della legge naturale»; a p. 137n., sul sottolineare, da parte di Strauss, «il rilievo accordato da Locke all'autoconservazione dei singoli come diritto naturale preminente»; e a p. 166, dove si dice che Strauss aprì il «processo critico che andava scoprendo e sottolineando insospettite connessioni ed identità tra le teorie di Locke e quelle di Hobbes».

rate dagli studiosi italiani, dà spazio anche a quelle di Strauss mettendo in luce come il suo obiettivo principale siano Weber ed il suo relativismo nichilistico. Anche Bianco, tuttavia, ritiene che la polemica di Strauss sia diretta «contro l'odierno rifiuto della concezione giusnaturalistica» e volta alla «restaurazione di una prospettiva giusnaturalistica, che venga incontro alle più radicate esigenze di un orientamento etico e politico, la cui mancanza è così dolorosamente avvertita dall'uomo moderno». A suo avviso, «lo Strauss intende dunque recuperare al valore una dimensione assoluta, uno spazio ultrastorico, mostrando di non rendersi conto delle difficoltà cui, anche a prima vista, il suo disegno appare esposto». Infatti, «qualora fosse pur data per valida la premessa del disegno straussiano, non potrebbe essere passato sotto silenzio il fatto che il principio giusnaturalistico è in realtà un principio "vuoto"» e storicamente usato per dar contenuto a «ideologie, norme e comportamenti profondamente diversi, anzi talora completamente antitetici»⁴⁹. In sintesi, l'insistere di Bianco sulla tesi secondo la quale Strauss sarebbe l'alfiere di una «restaurazione giusnaturalistica», e il suo stesso uso del termine 'giusnaturalismo' usato per comprendere tutte le concezioni del diritto naturale, sembra non tener conto del fatto che Strauss opera una netta distinzione tra *Natural Right*, *Natural Law* e *Natural Rights* e che sicuramente la sua opera non può essere intesa come un tentativo di 'restaurare' la tradizione dei *Natural Rights*.

Conclusivamente, se si esclude il caso di Fassò, si tratta di giudizi molto brevi, e talora pure incidentali, in genere contenuti in recensioni, *ma* apparse sulle principali riviste filosofiche italiane (e non solo d'allora), dai quali è tuttavia possibile ricavare come la problematica di Strauss risulti soltanto sfiorata, e in termini che talora appaiono discutibili. Tuttavia, il punto essenziale non è tanto questo, quanto che tali giudizi, data l'autorevolezza di chi li aveva espressi, contribuirono non poco – anche perché allora Strauss non aveva la fama e l'autorevolezza di cui gode oggi – vuoi a presentarlo sotto una falsa luce, vuoi a disincentivare una qualsiasi attenzione sulla sua problematica.

Il giudizio su questa prima fase della sua fortuna italiana non può quindi essere positivo. Fatta l'eccezione per i saggi di Leoni e di Morigliano lo si capì poco o nulla, mentre i giudizi negativi non favorirono un serio e duraturo interesse. Anche perché il modo in cui Strauss trattava dello *Historicism* e del *Natural Right* apparve tanto eccentrico

⁴⁹ F. BIANCO, a cura di, *Il dibattito sullo storicismo*, Bologna, il Mulino, 1978, pp. 35-36.

rispetto alla tradizione italiana da indurre a far pensare (come più d'uno dei suoi critici lascia intendere) che Strauss non avesse idea di ciò di cui parlava. Ciò che, del resto, in quegli stessi anni, fu detto anche a proposito della critica di Popper allo 'storicismo', *The Poverty of Historicism*⁵⁰, e che suscitò ancor meno interesse di quella di Strauss.

2. Prima di procedere è quindi opportuno ricordare che allora la cultura filosofica italiana viveva l'epopea dei miti contro i quali Strauss si scagliava con un vigore che poteva apparire incomprensibile ed infondato. Erano infatti gli anni del dilagante 'storicismo' (termine che non corrisponde, se non in minima parte, all'inglese *Historicism*, ma piuttosto al tedesco *Historismus*⁵¹) del sociologismo positivista e della metodologia 'a-valutativa' che aveva in Weber l'indiscusso alfiere, e soprattutto del marxismo. Ed erano anche gli anni in cui, e non solo in Italia, si pensava che la filosofia politica e la tradizione del diritto naturale (*the Great Tradition*) fossero defunte e che la

⁵⁰ Cfr. *Miseria dello storicismo*, Milano, L'Industria, 1954.

⁵¹ Strauss, tuttavia, anche se usa il termine *Historicism* per designare tanto il pensiero della Scuola Storica del diritto, tanto quello di Weber (i quali in Italia, seguendo per certi versi l'impostazione di Meinecke, vengono collocati nell'ambito dello *Historismus*) lo intende come sinonimo di *Philosophy of history*). Il suo uso del termine, per molti versi, si avvicina quindi a quello di F.A. VON HAYEK (*The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*, Glencoe, Ill., Free Press, 1952), e di K.R. POPPER (*The Poverty of Historicism*, London 1957; opera che in tedesco viene tradotta con *Das Elend des Historizismus*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1979). È comunque opportuno sottolineare come, al di là della comune condanna e della 'sfortuna' culturale che in quegli anni li accomunò in Italia, sia dal punto di vista teorico, sia da quello delle implicazioni politiche, le affinità si fermano qui, e che Strauss è molto avverso al liberalismo di questi pensatori.

Per quanto Hayek e Strauss abbiano insegnato a Chicago, e abbiano fatto parte dello stesso Committee on Social Sciences, non risulta, si veda A. EBENSTEIN, *Friedrich Hayek. A Biography*, New York, Palgrave, 2001, che abbiano avuto contatti. Ebenstein scrive che J. Cropsey, il quale conobbe Hayek, «remembers no contact at all between Hayek and Strauss in Chicago» (p. 253); e, del resto, Strauss non compare in HAYEK, *Hayek on Hayek. An Autobiographical Dialogue*, ed. by S. Kresge and L. Wenar, London-New York, Routledge, 1994.

Mentre, per quanto concerne Popper, in varie opere di Strauss ci sono riferimenti, in genere sprezzanti, che fanno pensare a Popper, del quale Strauss parla anche nella corrispondenza con Voegelin, *Faith and Political Philosophy. The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1993, pp. 66ss. Di tali parziali affinità trattai in *Popper, Leo Strauss and Political Philosophy: A Comment on Joseph Agassi's Interpretation of the Relationship between Strauss and Popper*, in «Newsletter for those interested in the Philosophy of Karl Popper», II (1985-86), n. 3-4, e, successivamente, in *The Philosophy of the Austrian School*, London-New York, Routledge, 1993.

vittoria dei loro mortali nemici, lo *Historicism* ed il positivismo, lasciasse spazio soltanto alla scienza politica, alla metodologia delle scienze sociali, alla sociologia della conoscenza, alla storia del pensiero politico e al positivismo giuridico d'ispirazione kelseniana.

La fortuna di Weber, uno dei principali obiettivi polemici di Strauss, proseguì trionfante, e pochi (ciò che può anche contribuire a spiegare perché mai la letteratura italiana su Weber sia stata così abbondante) si confrontarono per molti anni con le distruttive critiche rivoltegli da Strauss il quale, anche se non crede che Weber possa essere considerato un precursore del nazismo (la "*reductio ad Hitlerum*"), individua tuttavia nel suo pensiero quei caratteri del relativismo che renderanno la filosofia politica debole di fronte alla minaccia rappresentata dal totalitarismo nazista e bolscevico⁵². Mentre sulle sue tesi sullo storicismo e sulle nefaste conseguenze dell'abbandono del diritto naturale da parte della cultura occidentale (a cui, come noto, si lega per Strauss il fatto che la filosofia si sia trovata disarmata di fronte all'emergere del totalitarismo) cadde un profondo silenzio. Personalmente sono anche convinto del fatto che l'assenza di Strauss tra quei pensatori cattolici italiani che in quegli stessi anni cercavano di rivitalizzare la tradizione della legge naturale tomistica non fosse dovuta all'aver avvertito quanto il suo concetto di *Natural Right* fosse diverso da quello cattolico di legge naturale, e neanche alle critiche che in *Natural Right and History* rivolge (sia pure 'tra le righe') all'Aquinate, ma ad una più semplice ignoranza⁵³.

Facile, quindi, dire che a chi in quei tempi ci si accostava, le opere e la problematica di Strauss risultavano, oltre che ostiche, bizzarre ed incomprensibili. Tutti i luoghi comuni della cultura filosofico-politica italiana erano, sia pure indirettamente, messi in discussione. E, come

⁵² La posizione di Strauss su Weber è ben espressa dal seguente giudizio: «il maggior rappresentante del positivismo della scienza sociale, Max Weber, ha postulato l'insolubilità di tutti i conflitti di valore perché il suo spirito anelava ad un universo in cui l'insuccesso, questo bastardo risultato del peccare forte accompagnato da una fede ancora più forte, doveva essere il marchio della nobiltà umana invece della felicità e della serenità. L'opinione che i giudizi di valore non sono soggetti in ultima analisi al controllo razionale, incoraggia l'inclinazione a fare irresponsabili asserzioni circa il giusto e l'ingiusto, il bene e il male. Si elude dunque qualunque seria discussione su importanti questioni con il semplice espediente di spacciarli per problemi di valore; si crea perfino l'impressione che tutti i conflitti umani siano conflitti di valore, mentre il meno che si possa dire è che molti di questi conflitti nascono proprio dall'accordo degli uomini sui valori stessi», cfr. *What is Political Philosophy?* cit.; trad. it. cit., pp. 49-50.

⁵³ Ad esempio, G. Ambrosetti, in *Diritto naturale cristiano*, Milano, Giuffrè, 1985, a p. 219, menziona Strauss a proposito della «visione del diritto naturale» di Vico.

noto, gli intellettuali sono poco propensi a mettere in discussione le proprie convinzioni o certezze, e a distaccarsi dal complesso dei riferimenti culturali comuni che ne assicurano la credibilità scientifica.

Da questo punto di vista, il caso italiano può essere quindi letto come un'indiretta conferma della tesi di Strauss. Era quindi prevedibile che, come nel caso della traduzione di *Natural Right and History* (con una *Nota* di Nicola Pierri che contribuì a renderne incomprensibili la trama, l'argomentazione e lo scopo⁵⁴), anche quelle di *La tirannide*, nel 1968, dei *Pensieri su Machiavelli*, nel 1970, e di *Liberalismo antico e moderno*, nel 1973 (meritoriamente suggerite da Francesco Mercadante all'editore Giuffrè) provocassero indifferenza e nessun duraturo dibattito.

Sorte un po' diversa toccò a *La tirannide* la cui edizione francese del 1954, (comprendente il saggio di Alexandre Kojève, *Tirannie et Sagesse*) ebbe una breve recensione di Emilia Giacotti, in cui lo si definisce «un'accurata ed acuta analisi del dialogo di Senofonte *Ierone* di cui l'A. sottolinea l'importanza [...] e l'imprescindibilità ai fini di un'esatta comprensione del fenomeno politico della tirannide»⁵⁵, e

⁵⁴ Pierri, rimarca anzitutto che le parti storiche dell'opera (comunque di «alto valore e interesse») sono quelle più utili e poi passa a spiegare come mai l'editore e il traduttore, «educati allo storicismo crociano» abbiano deciso di pubblicare un libro che «invece risuona tutto delle proteste mosse contro lo storicismo in nome di un astratto assolutismo morale» (p. 9). Pierri riassume i temi dell'opera ed il carattere dell'«assolutismo morale» di Strauss che non deriverebbero da una «lassezza d'animo» tipica dei «deliri di solipsismo e di volontà di potenza» della concezione della libertà individuale romantica, ma da una tradizione di libertà fondata sul diritto naturale e sulla tradizione democratica americana. Di qui, per Pierri, la critica straussiana della scienza sociale moderna, o della «scienza della tecnica giuridico-politica» (Pierri definisce «perfida» la nota, a p. 2 dell'Introduzione su Kelsen che solleverà commenti anche di altri studiosi), e di «certo liberalismo storicistico ma relativistico, che vuole comprendere e giustificare ogni posizione storicamente affermata, [e che si rivela a Strauss] da un lato come moralmente indifferente, dall'altro come possibile fonte di oscurantismo fanatico», del «substrato morboso e mistico in certe posizioni di Weber» e l'ammonimento straussiano alla «circo spezione in fatto di convincimenti religiosi» (pp. 9-11).

Ciò detto, Pierri scrive che «per orrore dell'irrazionalismo e solipsismo romantico lo Strauss sembra ritirarsi in una posizione che non solo è antiquata [...] incomoda per il suo stesso pensiero», e dibattersi così in un'«antinomia che rende testimonianza della validità di certi nostri problemi e di certe nostre soluzioni». Che i problemi giustamente posti da Strauss potrebbero, per Pierri, essere meglio risolti adottando una prospettiva crociana, è detto nelle pagine seguenti (pp. 11-13), e la sua conclusione è dedicata alle strade che l'opera «apre a chi non si appaga di una presunta astratta "giuricità", né vede il mondo posseduto solo da una forza feroce "che fa nomarsi diritto"» e a formulare «la speranza di nuovo e fecondo dibattito, che questo libro suscita».

⁵⁵ In «Rassegna di filosofia», 1954, p. 383. Giacotti si sofferma sulla controversia tra Strauss e Kojève riguardo all'integrazione di «un motivo di origine biblica» per la

sollevò nel 1968 l'attenzione di Nicola Chiaromonte il quale, in un acuto saggio dal titolo *La tirannia moderna*, coglie assai bene come per Strauss essa si leghi da una parte all'idea «della conquista della natura grazie alla scienza» e dall'altra parte alla sintesi storicistica fra «morale classica e morale biblica [che] produce il miracolo di una morale straordinariamente pieghevole» sulla quale, poi, si innesta la «tendenza apparentemente irresistibile della società contemporanea verso forme di organizzazione autocratiche anche se impersonali» le quali, a loro volta, si legano al fatto che «l'uomo moderno non concepisce altro assoluto fuori di quello politico» e nessun altro mezzo «all'infuori della violenza tecnicamente organizzata». Avvertendo come per Strauss «la credenza e l'azione politica» abbiano ormai sostituito quello che una volta fu il bisogno religioso d'assoluto», Chiaromonte conclude che tale mentalità, il presupposto teorico della tirannide moderna, non è propria del solo socialismo: «che si tratti di “costruire il socialismo” o di disporre di una varietà sempre crescente di beni materiali, la differenza può essere grande quanto si vuole in dettaglio, ma non è cruciale, poiché in ogni caso lo scopo è considerato uno scopo ultimo, oltre il quale non c'è nulla, quindi non è limitato da nulla»⁵⁶.

comprensione del problema della tirannide, e mette in luce come il tema del libro e della discussione con Kojève sia il «rapporto tra teoria e prassi, che si precisa in quello della possibilità o meno di un diretto intervento del filosofo nella politica», per concludere che il «contrasto tra Strauss e Kojève appare insanabile, perché si origina da un conflitto più profondo: l'uno parte da una concezione ateistica dell'essere [...], l'altro da una concezione dialettica [...] Per l'uno esiste un ordine eterno e immutabile, nel quale la storia prende posto senza tuttavia contaminarlo, per l'altro l'eternità non è null'altro che la totalità del “Tempo storico”».

⁵⁶ N. Chiaromonte, in *La tirannia moderna*, in «Tempo presente», XIII, maggio 1968, pp. 6-19, a p. 14, sostiene che per Strauss è oggi impossibile pensare «la politica se non si torna dal machiavellismo e dallo storicismo trasformista alle premesse del pensiero classico sulla constatazione di ciò che caratterizza la tirannia moderna» che non siamo stati in grado di riconoscere; interpreta l'antistoricismo di Strauss come una critica al moderno totalitarismo, «sia al bolscevismo, al fascismo e al nazionalsocialismo, che agli aspetti tirannici dei regimi capitalistici o democratici», mettendo quindi in evidenza sia il tema che è al centro del dibattito con Kojève, sia la seduzione che la tirannia moderna, fondantesi sull'ideologia e sulla scienza, esercita sugli intellettuali. Il ruolo che, secondo Strauss, svolgono la tecnologia (anche dal punto di vista dell'organizzazione sociale) e l'idea moderna della scienza come conquista della natura e «volgarizzazione della conoscenza scientifica e filosofica» nel produrre un nuovo conformismo, viene anch'esso colto da Chiaromonte il quale sottolinea come tra le differenze tra la tirannide antica e quella moderna vi sia appunto quella dell'oblio del fatto che la tirannide era un male endemico della politica (pp. 14-18).

A sua volta, la traduzione italiana dell'opera, anche per via della *Presentazione* di Mercadante⁵⁷, ebbe recensioni di Enrico Paresce⁵⁸, di Giuseppe Buttà⁵⁹, i quali, sia pure dissentendo, avvertirono il nu-

⁵⁷ STRAUSS, *On Tyranny. An Interpretation of Xenophon's "Hero"*, 1948. La trad. it., *La tirannide. Saggio sul "Gerone" di Senofonte*, Milano Giuffrè, 1968, venne fatta sull'ed. Glencoe, The Free Press of Glencoe, 1950, e non sull'ed. francese *De la tyrannie*, Paris, Librairie Gallimard, 1954, che conteneva già il dibattito con A. Kojève, nonché il saggio straussiano *Restatement on Xenophon's Hiero*. L'ed. New York, Free Press, 1991, si avvale dell'ed. francese integrate dalla corrispondenza tra Strauss e Kojève.

Mercadante, nella *Presentazione*, pp. vii-xxxiii, riassume la problematica generale dell'opera, soffermandosi sulle critiche a Weber (e in relazione a questo sull'intervento di Leoni (pp. x-xin.) e sul «fondo giusnaturalistico del pensiero di Strauss [che] è così oscuro, da sfuggire anche alle ricerche più accurate, se eseguite con tecniche di mero riscontro» (p. xi, qui il riferimento in nota è a CARNELUTTI, *op. cit.*), spiega perché abbia adottato l'edizione del 1950 e non quella francese del 1954 (p. xiiin.) e si sofferma su ciò che si può ancora imparare dal *Gerone* di Senofonte (pp. xiiss.) e sul dibattito tra Strauss e Kojève (pp. xiiiss.) riassumendolo in efficaci citazioni, per concludere (p. xxxiii) con la denuncia della «più diffusa e insidiosa mimetizzazione» della tirannide nello stato moderno «dove la frazione popolare organizzata, con qualsiasi nome e per qualsiasi fine, assume ed impone egemonia sull'unità sociale disorganizzata», e con l'affermazione che tuttavia «è anche vero che nessuna mitologia eroica o superumanistica, d'individuo o di sistema, resiste alla demolizione di una critica minuta, quotidiana, implacabile, fatta di cose sapute e dichiarate da tutti».

⁵⁸ E. Paresce, in *Tiranni e filosofi tiranni*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del diritto», XLV (1968), pp. 374-91, sottolinea sia come purtroppo l'edizione italiana non comprenda il dibattito con Kojève, sia come la polemica anti-idealista sia centrale nella problematica di Strauss. Il suo dissenso dall'interpretazione del Gerone data da Strauss concerne essenzialmente il fatto che essa viene posta alla base di una critica allo storicismo. La tesi di Paresce è che Strauss, secondo il quale il relativismo valutativo dello storicismo avrebbe chiuso gli occhi sul ricorrente pericolo della tirannide, trova «nel Gerone di Senofonte un'occasione per rispolverare il suo antistoricismo e per cercare in uno scritto, sostanzialmente ambiguo, una condanna di quella "tirannide" che assai più agevolmente avrebbe potuto trovare altrove». Dunque, una difesa dello storicismo che vede nella tesi di Strauss un «pretesto» per affermare uno «scontro» tra il giusnaturalismo classico e tutte le forme di «storicismo» idealistiche o no» e che offusca le responsabilità della concezione hegeliano-marxista trasformando lo storicismo in una filosofia della storia. Dato conto del dibattito con Kojève, Paresce, in buona sostanza, nega che il «nuovo storicismo» possa essere responsabile di ciò di cui lo accusa Strauss.

⁵⁹ G. BUTTÀ, *Leo Strauss e la tirannide*, in «Storia e politica», X (1971), fasc. I, pp. 112-119, interviene sul dibattito tra Paresce e Mercadante per marcare sia la debolezza ermeneutica e filosofica dell'interpretazione straussiana della tirannide antica, per ravvisare nella posizione di ANTONI (*La restaurazione del diritto di natura*, cit) «un terreno d'incontro tra lo storicismo e l'essentialismo di Strauss», e per sottolineare ciò che non condivide nell'interpretazione straussiana dello storicismo e di Machiavelli. Menzionate le argomentazioni di Kojève, e riguardo all'attualità del pericolo della tirannide, Buttà conclude scrivendo che «gli allarmi delle Cassandre come Strauss potranno [...] essere inutili ma non ingiustificati. Strauss riduce infatti sapientemente il suo giusnaturalismo dentro i limiti aurei di un nudo, e quasi disperato e segreto, appello alla ragione».

cleo problematico delle argomentazioni di Strauss. Tale nucleo, per quanto colto lucidamente da Mercadante – il quale, nel saggio *Leo Strauss e il neostoricismo*, del 1968, scrive «la polemica di Strauss non è contro un tiranno, bensì contro "il tiranno", quale appare necessariamente lo "stato rivoluzionario" che operi conforme all'indirizzo, squisitamente storicistico, dell'interdizione di ogni diritto di resistenza rispetto al divenire»⁶⁰ – è stato praticamente trascurato dalla nostra letteratura sul totalitarismo⁶¹ e soltanto negli ultimi anni, forse in rela-

⁶⁰ In «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XLV (1968), pp. 603-08. Qui, alludendo alle polemiche sollevate dalla traduzione delle sue opere, Mercadante scrive che il suo «incontro [...] con lo storicismo italiano continua a svolgersi in un ambito saturo di aspri umori polemici. È come se la nostra cultura militante – degno di memoria il caso di Bruno Leoni – avverta la statura e l'autorità non comuni del pensatore americano, ma si rifiuti di collegarsi serenamente con l'opera sua. Fino a ieri è persino mancato [...] un inventario qualificato della sua produzione, compito cui si è accinto, a beneficio di tutti, lo storico A. Momigliano. Sarà più difficile, dopo i preziosi ragguagli condensati nel rapido sfoglio di Momigliano, insistere su certe inverosimili, mortificanti accuse di ignoranza, che pure si sono lette, contro Strauss, sulle pagine di pur autorevoli riviste italiane» (p. 603). Rilevato che «per la verità Strauss attacca con estrema decisione, o per lo meno con estrema mancanza di circospezione, su un fronte vastissimo, partendo da posizioni i cui contorni non appaiono ben definiti», Mercadante ritiene che la pubblicazione in italiano di *On Tyranny*, possa costituire un'occasione per riprendere più serenamente i contatti con Strauss (p. 603), e passa a polemizzare con l'interpretazione di Paresce (pp. 603ss.) sottolineandone la matrice 'storicistica'. Il legame straussiano tra storicismo e totalitarismo contestato da Paresce, segna invece, ad avviso di Mercadante, la fine dello storicismo che si palesa quando «i creatori di storia hanno incontrato l'imprevista massiccia opposizione dei creatori dell'antistoria, quando le tirannidi di sinistra hanno dovuto "rompere" con le tirannidi di destra, quando la storia si è dialettizzata in emisferi logici e politici tenuti insieme da un'unità immaginaria [...] Lo storicismo – che spiega unifica e conclude anti-dogmaticamente il processo del divenire – registra un paradossale arresto proprio dinanzi all'ostacolo "improvviso" di situazioni bloccate» (p. 607).

⁶¹ Dell'interpretazione straussiana del totalitarismo tratta Cattaneo, in *Terrorismo e arbitrio. Il problema giuridico nel totalitarismo*, Padova, CEDAM, 1998, pp. 65-70, dove si scrive che «l'analisi di Strauss si pone quindi sulla linea che, nel pensiero settecentesco (di Rousseau e, prima, di Montesquieu) si riallaccia alla tradizione classica: il "despotismo" o la "tirannide" è inteso come potere arbitrario, caratterizzato dalla assenza di leggi, di leggi chiare che pongono limiti al potere e tutelino la libertà e i diritti dei cittadini: una chiave di lettura valida anche per il totalitarismo moderno». S. Forti, in *Il totalitarismo*, Roma-Bari, Laterza, 2001, mette in evidenza quali siano per Strauss le radici del totalitarismo (il nichilismo storicistico sarebbe una «reazione morale alla rivoluzione etica prodotta dalla Rivoluzione francese, a quell'approccio che ha identificato la morale con i diritti di ciascuno, ha ridotto l'onestà alla politica più opportuna ed ha insegnato a risolvere il conflitto tra interesse privato e interesse comune con l'industria e il commercio»), e si sofferma sulla distinzione straussiana tra tirannide antica e moderna e sulle cause della mancata resistenza ad esso: «sostituendo la Verità e la Ragione con le verità e le ragioni che mutano nella Storia, storicismo e nichilismo hanno aperto le porte al totalitarismo» (pp. 73-75).

zione alla ‘scoperta’ del forte legame intellettuale tra Strauss e Alexandre Kojève, tra Strauss e Eric Voegelin e tra Strauss e Hannah Arendt, si è raccolto su di esso un certo interesse⁶².

Anche i *Pensieri su Machiavelli*, che se non altro per motivi nazionalistici avrebbero dovuto attirare l’attenzione, caddero così nel vuoto. E questo nonostante il fatto che Strauss, pur definendo Machiavelli un ‘genio del male’, avesse assegnato alla nostra gloria nazionale l’equivoca qualifica di ‘iniziatore della modernità’.

Tuttavia, anche se credo che in Italia ci siano soltanto due contributi specifici sull’interpretazione straussiana⁶³, le tesi di Strauss sono ben presenti nella produzione del nostro maggiore studioso di Machiavelli. Gennaro Sasso, inizia ad occuparsene nel 1961, nel saggio *Polibio e Machiavelli: costituzione, potenza, conquista*, dandone un giudizio che sostanzialmente rimarrà immutato negli anni: «Strauss in *Thoughts on Machiavelli* [...] rileva bensì alcune differenze tra *Discorsi*, I 2 e la dottrina polibiana dell’*anacyclosis* [...]; ma prospetta poi tali differenze all’interno di un’interpretazione generale del pensiero machiavelliano lontanissima [...] da quella proposta dall’autore di queste note. Sul libro dello Strauss [...] sarà opportuno tornare con più disteso discorso»⁶⁴. La citazione è esemplare del modo in cui Sasso tratta di Strauss e delle sue tesi. In genere, o quasi sempre, le respinge, tuttavia si avverte intanto una cura filologica non comune e comunque che, pur nel netto ma argomentato dissenso, le tesi di Strauss, di cui più volte ricorda il «talento» e «la non comune cultura classica», gli sono ben note e presenti⁶⁵.

⁶² La presenza di Strauss negli studi italiani su Voegelin e su Arendt è però un tema di cui non ci si può ora occupare.

⁶³ Cfr. GIORGINI, *Machiavelli “maestro del male”: i pensieri su Machiavelli di Leo Strauss*, in R. CAPORALI, a cura di, *Machiavelli e le Romagne*, Cesena, Il Ponte Vecchio, 1998, pp. 153-63 e C. ALTINI, *La città perduta. Conflittualità politica nel Machiavelli di Leo Strauss*, in «Bollettino della Società di studi fiorentini. Rivista di studi storici», I (1997), pp. 113-22.

⁶⁴ «Giornale critico della filosofia italiana», XL (1961), p. 51. Il saggio, ma privo del passo sull’annunciato «più sereno discorso», è stato poi ripubblicato in *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Milano-Napoli, 1986.

⁶⁵ Nel citato *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, t. I, ad esempio, il nome di Strauss compare altre volte, anzitutto a p. 4n. del saggio *Machiavelli e la teoria dell’“anacyclosis”*: «non è mia intenzione procedere qui a giudizi valutativi. Ma è pur evidente che il capitolo della cultura classica di Machiavelli non attrae più l’interesse degli studiosi, che, con l’eccezione di Leo Strauss, sono altresì privi della necessaria competenza in questi studi» (questo saggio è versione rivista, come si dice nella Nota bibliografica a p. 537, del saggio citato e già ripubblicato col titolo *La teoria dell’anacyclosis*, in

Certo, la modernità non piaceva a Strauss, come non gli piacevano, per non dire del marxismo, lo storicismo, il positivismo, il liberalismo e la scienza politica moderna (: «un accoppiamento giudizioso di materialismo dialettico e di psicoanalisi da consumarsi sul letto fornito dal positivismo logico»⁶⁶) che non erano stati in grado di riconoscere che «la tirannide è un male congenito della vita politica». Tant'è – e l'affermazione suscitò una certa impressione – che «quando noi fummo sbattuti faccia a faccia con la tirannide – con una specie di tirannide che superò le più ardite immaginazioni dei più potenti pensatori del passato – la nostra scienza politica non seppe riconoscerla»⁶⁷.

Anche la pubblicazione della raccolta di saggi *Che cos'è la filosofia politica?*, nel 1977⁶⁸, per quanto fosse preceduta dalla ripubblica-

Studi su Machiavelli, Napoli, Morano, 1967, ma nel quale la frase citata non compare e in cui Sasso dichiara che con alcune considerazioni straussiane è «impossibile consentire»). Strauss è menzionato anche a p. 224, nel saggio su *Polibio e Machiavelli* (dove ancora compare la promessa di un «più disteso discorso» (p. 229), che non compare invece nella ampliata pubblicazione in *Machiavelli e gli antichi*), a proposito del suo uso del termine «caso» in Machiavelli che è «inaccettabile», e a p. 283. Se si confrontano le modifiche allo stesso testo si nota come Sasso passi dal giudizio molto negativo ad un altro in cui il motivato dissenso non offusca il riconoscimento dell'importanza dell'analisi straussiana che trova espressione nella seguente affermazione sempre alle pp. 4-5n.: «senza entrare in particolari, basti qui dire che la non comune cultura classica di questo complesso scrittore è, nel caso specifico, vanificata dal modo in cui egli considera il pensiero di Machiavelli, che è per lui uno scrittore “malvagio”, l'eversore consapevole della *Great Tradition*, l'iniziatore dell'Illuminismo [...]. Mi pare evidente che discuterla non si possa fare senza fare la storia dello stesso Strauss: e questa è la ragione per la quale vi ho rinunciato e vi rinunzio». Nel II tomo di *Machiavelli e gli antichi* cit., a testimonianza di un interesse non episodico che talora sembra assumere le sembianze di un confronto serrato, Strauss ritorna più volte: alle pp. 361-63n., per dire che la “duplicità” che la sua esegesi ravvisa in Machiavelli «non avrà, si spera, il carattere “duplice” che viene svelando, secondo la sua pretesa, nel testo sul quale si esercita»; alle pp. 438-39n. sull'interpretazione della tirannide antica; alla p. 458 sugli intenti blasfemici di Machiavelli; alla p. 514, dove si denuncia la ripresa delle sue tesi su Machiavelli da parte di altri interpreti «non meno arroganti ma, in compenso, assai più modesti» (questa critica al libro di Mansfield su Machiavelli riecheggia in REALE, *Machiavelli, la politica e il problema del tempo*) in «La Cultura», XXIII (1985), n. 1, p. 59); alla p. 535 sul «talento» di Strauss. Strauss viene citato anche in *Niccolò Machiavelli*, Bologna, il Mulino, 1980: a p. 507n. a proposito di alcune sue «fuorvianti» osservazioni; a p. 508n., sull'argomento delle ricchezze; a p. 536, sull'uso della propaganda, ed infine a p. 556 per rimarcare la sua distanza dall'interpretazione della religione.

⁶⁶ STRAUSS, *Epilogo*, ora in *Liberalismo antico e moderno* cit. p. 257-58.

⁶⁷ STRAUSS, *La tirannide* cit., p. 31.

⁶⁸ Urbino, Argalia, 1977. Il volume, curato da Taboni, comprende parte dei saggi di *What is Political Philosophy? and Other Studies*, Glencoe, Ill., Free Press, 1959 (ma non le recensioni), e di *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, Oxford, The Clarendon Press, 1936.

zione del saggio di Momigliano prima ricordato, non ebbe eco. E, per quanto sia difficile capire come si possa restare indifferenti di fronte al saggio *What is Political Philosophy?*⁶⁹ – che apre la raccolta –, i temi sollevati da Momigliano riguardo all'importanza della riflessione Straussiana sul rapporto tra religione e filosofia e del suo richiamarsi alla tradizione ebraica⁷⁰ sarebbero stati ripresi ed indagati solo negli ultimi anni.

3. Non pochi studiosi, allorché nel 1983 pubblicai il mio (modesto e pionieristico) lavoro, mi chiesero chi fosse Strauss; talora per farmi capire che avevo perso tempo, o fatto male ad occuparmene. Ma questo non significa che anche a chi parla, giovane autore (allora) di quella monografia: *Leo Strauss e la filosofia politica moderna*, del 1983⁷¹, non possa essere ora chiesta un'autocritica severa ed analitica.

Poiché la mia fu la prima monografia italiana su Strauss, permettetemi di parlare brevemente delle circostanze che mi indussero a scriverla. Animato da giovanile incoscienza stimolata da Corsi, amico di Stanley Rosen e di Harvey C., Jr. Mansfield, scrissi quella che credo sia stata, in assoluto, la prima monografia su Strauss. Da noi, come ho detto, erano già state tradotte molte sue opere, ma la loro circolazione era stata assai scarsa e così pure l'interesse suscitato. Nella sostanza, Strauss restava quasi un illustre sconosciuto. Io avevo pubblicato nel 1980 un libro su Popper⁷² e, secondo i miei interessi di allora, volevo approfondire la critica dello *Historicism* affrontandolo da versanti diversi da quelli di Popper e, già allora, di Hayek. Così accolsi di buon grado il suggerimento di Corsi (che comunque non era il mio 'maestro' accademico) e ben presto mi trovai di fronte ad un mondo e ad una problematica filosofica sconosciute, inaspettate e in un primo momento sconcertanti e pure urticanti anche per chi era già abituato a critiche allo *Historicism*, al positivismo e al socialismo nelle loro varie versioni. Strauss aveva il potere di mettere in crisi credenze e abitudini mentali, ma anche di aprire nuovi e formidabili orizzonti. Leggere *Natural Right and History* ed accorgersi che Hume, Kant ed Hegel

⁶⁹ Che da anni sovente adotto nei miei corsi di Filosofia Politica.

⁷⁰ Questo richiamo alla religione può contribuire a spiegare sia l'interpretazione Straussiana della storia della filosofia politica occidentale, sia anche il fatto che egli rinunci ad elaborare una filosofia politica 'normativa'.

⁷¹ Napoli, ESI.

⁷² *Storicismo e razionalismo critico*, Napoli, ESI, 1980.

non erano al centro dell'universo, che Platone e Maimonide potessero aver visto ciò che i moderni non erano in grado di vedere, è un'esperienza che non lascia indifferenti. Come pure che, dal punto di vista della filosofia politica, la teoria liberale e quella democratica non potevano essere considerate l'orizzonte ineluttabile della politica. Erano problematiche completamente diverse da quelle nelle quali ero cresciuto e alle quali ero quindi abituato. Ma non credo fossi il solo.

Tutt'ora confesso che fatico molto a tenere a bada la sua influenza, ma non la nego. Quando uscì *Leo Strauss e la filosofia politica moderna*, qualcuno mi rimproverò d'aver dedicato il mio tempo ad un personaggio che non aveva capito nulla, altri invece mi chiesero chi fosse realmente Strauss. Ma io non lo sapevo e non lo so. Quando andai a portare il libro a Momigliano, che tornava in Normale per fare degli splendidi seminari – e lascio immaginare l'apprensione dato che sapevo che era stato suo collega (non so se anche amico) e che ne aveva trattato in quello splendido saggio che nella penuria di letteratura secondaria di allora mi fu estremamente utile –, egli mi accolse gentilmente, dette uno sguardo al libro, e mi disse, più o meno letteralmente, che ero l'ennesima vittima del fascino che esercitava Strauss e che Strauss non credeva in ciò che scriveva; che amava farsi beffe di tutti. Ovviamente ci restai un po' male, ma col tempo mi vado sempre più convincendo che aveva ragione.

Ciò detto, il mio non era e non poteva essere un bel libro. Ci sono molte lacune ed altrettanti errori, alcune questioni le accantonai perché avendo difficoltà a capire l'insieme ne avevo anche a capire le singole parti. Scrivere a trent'anni, e con la mia preparazione, un libro su Strauss in tre anni era un'impresa da incosciente e mi meraviglio ancora di aver detto un numero tutto sommato limitato di spropositi. Negli anni ci sono tornato su e penso di aver fatto di meglio⁷³. Ciò che mi indusse a disinteressarmi per un certo periodo di Strauss era tuttavia da una parte il fatto che avvertivo un livello di analisi che mi restava precluso: egli criticava la filosofia politica occidentale partendo sovente dalla cultura teologico-politica ebraica che non posso dire di conoscere; dall'altra parte il fatto che i miei interessi si andavano orientando nella direzione di una rivisitazione della tradizione liberale e Strauss, da questo punto di vista, mi appariva meno interessante degli esponenti della Scuola Austriaca. Devo però riconoscere che la sua lettura allargò sensibilmente i miei orizzonti intellettuali e mi ha in-

⁷³ Cfr. nota 80.

dotto a prestare maggiore attenzione all'emergere della novità teorica piuttosto che alle grandi sistemazioni filosofiche.

4. Poi, come spesso avviene, negli anni successivi il clima cambiò; e già nei vari saggi compresi in *Filosofia pratica e scienza politica*, a cura di Claudio Pacchiani, del 1980⁷⁴, si avverte una diversa considerazione dell'opera di Strauss e il riconoscimento della sua rilevanza nell'ambito della filosofia politica contemporanea.

Ma di questa seconda fase, parimenti importante anche perché in qualche caso indice di un disagio culturale collegabile al crollo di alcune certezze politico-filosofiche o all'esaurirsi di paradigmi di ricerca, per ovvi motivi, mi occuperò in maniera molto più sintetica.

Anzitutto (ma in una prospettiva che con quanto si è testé detto non ha a che fare) è da segnalare il saggio di un allievo di Nicola Matteucci, Giovanni Giorgini, *Leo Strauss, lo straniero iconoclasta*, del 1984⁷⁵, che era insieme l'espressione dell'affacciarsi di una nuova generazione di studiosi che non guardava più Strauss cercando risposte a problemi italiani o denunciandone la mancanza di riflesso, e di una apertura di orizzonti che andava di pari passo con l'interesse per altri pensatori anch'essi, a lungo, trascurati⁷⁶.

⁷⁴ Abano Terme, PD, Francischi Editore, 1980, con contributi di L. Iseppi, C. Natali, C. Pacchiani, F. Volpi. Già dal titolo si avverte come il tema interpretativo dominante fosse quello della relazione tra Strauss e la rinascita tradizione della 'filosofia pratica'.

⁷⁵ In «il Mulino» 293, (XXXIII), n. 3, maggio-giugno 1984, pp. 396-416. L'interesse di Giorgini per Strauss, e quindi questo saggio, nascono dall'attenzione per Strauss, Voegelin e Arendt da parte di Matteucci il quale, in *Filosofi politici contemporanei*, Bologna, il Mulino 2001, p. 10, così scrive: «nel mio insegnamento universitario dedicai due corsi ad Hannah Arendt e al ritorno del pensiero greco. Venne naturale quindi affrontare anche autori come Leo Strauss ed Eric Voegelin. Nel 1984 dedicai a questi tre autori la parte monografica della rivista «il Mulino», che allora dirigevo alla quale collaborarono due miei studenti [Gianfrancesco Zanetti vi pubblicò un saggio su Voegelin (diventato poi un volume, *La trascendenza e l'ordine. Saggio su Eric Voegelin*, Bologna, Editrice CLUEB, 1989, in cui Strauss ricorre più volte), e Giorgini quello su Strauss]. Così indirizzai i miei allievi, laureandi e dottorandi di ricerca, allo studio di questi autori, fino ad allora poco conosciuti nell'ambiente culturale italiano».

⁷⁶ Per fare un esempio, un altro personaggio di cui pure Giorgini si è validamente occupato: Michael Oakeshott (di cui è stato tradotto *Human Conduct*, del 1975: *La condotta umana*, Bologna, il Mulino, 1985), non ha invece ancora incontrato la fortuna italiana che meriterebbe. Giorgini ne ha tracciato un breve profilo, *La tradizione del passato: Michael Oakeshott*, in AA. VV., a cura di S. Mastellone, *Il pensiero politico europeo (1945-1989)*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1994, pp. 71-80 (mi battei invano, nelle riunioni preparatorie, perché si dedicasse un capitolo anche a Strauss), e gli ha dedicato un capitolo in *Liberalismi eretici*, Trieste, Edizioni Goliardiche, 1999, pp. 99-150, volu-

Il saggio contribuì indubbiamente ad aprire gli occhi sul personaggio Strauss e sulla sua ‘eccentricità’ rispetto ai canoni della filosofia politica occidentale, e le successive traduzioni di *Persecution and the Art of Writing*, del 1952, *Scrittura e persecuzione*, del 1990⁷⁷, e la pubblicazione di un’ampia raccolta di saggi opportunamente intitolata *Gerusalemme ed Atene. Studi sul pensiero politico dell’Occidente*, del 1998 (con le belle *Prefazioni* rispettivamente di Giuliano Ferrara e di Roberto Esposito), ebbero un diverso impatto e richiamarono finalmente l’attenzione su un personaggio misterioso ma di prima grandezza nel panorama filosofico contemporaneo. E questo anche se bisogna osservare che la presenza della voce ‘Strauss’ nei dizionari e nelle enciclopedie di filosofia pubblicate in Italia è recente⁷⁸. Ad esempio, nella voce ‘Filosofia politica’ di Passerin d’Entrèves, dell’autorevole e tuttora proficuamente consultabile *Dizionario di Politica* curato da Bobbio, Matteucci e Gianfranco Pasquino, il nome di Strauss ricorre, insieme a quello di Hayek, tra i «fedeli attardati alla ‘grande tradizione’» della filosofia politica che ancora si ponevano il problema dell’«ottimo stato»⁷⁹.

A Strauss, nonostante la difficoltà della lettura e della comprensione di tutti i complessi riferimenti, si iniziò a guardare con altri occhi. Il non essere d’accordo con la sua lettura della storia della filosofia (non solo politica) occidentale, inizia ad essere distinto dal riconoscimento della sua grandezza.

I lavori apparsi successivamente, anche se ne mancano di specifici sulla sua critica ‘tra le righe’ del cristianesimo⁸⁰, coprono l’ampio spettro

me il cui I capitolo è dedicato a Strauss. Recentemente è però da segnalare una sezione della rivista “Ideaazione”, XIII, n. 1, gennaio-febbraio 2006, dedicata a Oakeshott, con contributi di Giorgini, A. Redini, M. Ricciardi e una breve antologia tratta da *La condotta umana*.

⁷⁷ Venezia, Marsilio, 1990. Ne feci una breve scheda, congiuntamente alla riedizione di *Diritto naturale e storia*, Genova, Il Melangolo, 1990, in «L’Indice», VIII (1991), 4, ma mi sembra di ricordare che, per i soliti motivi di spazio, si perse la parte in cui parlavo dell’Introduzione alla tradizione italiana.

⁷⁸ In *Enciclopedia del pensiero politico*, diretta da R. Esposito e C. Galli, Roma-Bari, Laterza, 2000, la voce *Strauss*, in curata da Piccinini, risente forse troppo degli interessi dell’autore.

⁷⁹ Cfr. ed. Torino, UTET, 1983, p. 422, la prima ed. è del 1971.

⁸⁰ Ed è anche da notare quanta poca attenzione abbia suscitato il saggio *Perspectives on the Good Society*, in *Liberalism Ancient and Modern*, Quelle righe continuano a rimanere bianche e, per quanto mi riguarda, parafraso le parole citate (ma in altro contesto) di Sasso: «Mi pare evidente che discuterla non si possa fare senza fare la storia dello stesso Strauss [e dell’Occidente cristiano]: e questa è la ragione per la quale vi ho rinunciato e vi rinunzio».

delle tematiche Straussiane. Ancora di Giorgini e miei (sulla critica del liberalismo e sul diritto naturale⁸¹), di Luca Baccelli⁸² (sulla "riabilitazione" di Arendt, Strauss e Voegelin), di Mario Piccinini (sulla critica alla teologia politica di Carl Schmitt⁸³), di Omero Proietti (sulla critica a Spinoza⁸⁴), di Flavia Monceri (su Nietzsche, Weber, Heidegger e il nichilismo⁸⁵), di Carlo Galli (sull'interpretazione di Hobbes e di Schmitt⁸⁶), di

⁸¹ Di Giorgini si vedano anche *La filosofia della polis e l'attuale dibattito filosofico-politico*, in "Elenchos", IX (1988), pp. 239-52; *Leo Strauss e la "Repubblica" di Platone*, in «Filosofia Politica», I (1991); *Machiavelli "maestro del male": i pensieri su Machiavelli di Leo Strauss* cit., e *Liberalismi eretici* cit. Altre occasioni in cui mi sono occupato di Strauss sono: *La critica della modernità in Leo Strauss*, in «Filosofia», XXXVIII (1987), n.1, pp. 25-52, ripubblicato in *Tra Scuola Austriaca e Popper. Sulla filosofia delle scienze sociali*, Napoli, ESI, 1996, pp. 331-58; il I capitolo, *Il liberalismo come "soluzione del problema politico mediante mezzi economici"*, di *Politica e certezza*, Napoli, Alfredo Guida, 2000, pp. 39-57 (che riprende l'intervento al convegno napoletano del 1998, e in cui tratto della critica di Strauss al liberalismo); *Leo Strauss. Un classico del Novecento*, in «IdeAzione», X, 4/2003, pp. 179-86; *Ma l'espportazione della democrazia non faceva per lui*, 'Leo Strauss padre di tutti i "neocons"' , in «Reset», n. 81, gennaio-febbraio 2004, pp. 29-32; temi straussiani sono presenti anche in *Legge naturale o diritti naturali? Alcune questioni di filosofia politica liberale*, in «Quaderni dell'Istituto Acton», n. 15, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004, pp. 51.

⁸² L. BACCELLI, *Critica della modernità e filosofia politica. Nota sulla riabilitazione di Arendt, Strauss, Voegelin*, in «Fenomenologia e Società», 12 (1989), pp. 157-72.

⁸³ Cfr. *Leo Strauss e il problema teologico-politico alle soglie degli anni trenta*, in AA. VV., a cura di G. Duso, *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, Milano, Angeli, 1988, pp. 193-234. In questo libro venne pubblicata anche la traduzione di STRAUSS, *Note sul "concetto di politico" di Carl Schmitt*, apparso in "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", nel 1932. Di Piccinini si veda anche *Leo Strauss: i filosofi e la città*, in AA. VV., a cura di G. DUSO, *Il potere, Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999, pp. 436-39. Sulla relazione tra Strauss e Schmitt si vedano anche M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia, Morcelliana, 1990, pp. 300-04; E. Castrucci, in vari e acuti scritti ora compresi in *Convenzione, forma, potenza. Scritti di storia delle idee e di filosofia giuridico-politica*, Milano, Giuffrè, 2003, e le interessanti annotazioni (anche su Strauss e Weber e sul diritto naturale) di A. Bolaffi in *Crepuscolo della sovranità. Filosofia e politica nella Germania del Novecento*, Roma, Donzelli, 2002. Un'accurata bibliografia sul tema è in ALTINI, *La storia della filosofia come filosofia politica. Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Thomas Hobbes*, Pisa, ETS, 2004, pp. 221-26.

⁸⁴ O. PROIETTI, *Teshuvah per via obliqua. L'antispinozismo di Leo Strauss*, in «Studia Spinoziana», XI (1995), pp. 80-110.

⁸⁵ Cfr. *La filosofia politica fra relativismo e nichilismo. La critica di Leo Strauss a Friedrich Nietzsche e Max Weber*, in «Filosofia politica», 2002, n. 2, pp. 222-47, uno dei migliori e più originali contributi italiani su Strauss.

⁸⁶ Cfr. *Strauss, Voegelin, Arendt lettori di Thomas Hobbes: tre paradigmi interpretativi della forma politica nella modernità*, in AA. VV., a cura di G. Duso, *Filosofia politica e pratica del pensiero* cit., pp. 25-52, e *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, il Mulino, 1996.

Enrico Berti (sulla filosofia della *polis*⁸⁷), di Roberto Racinaro⁸⁸, Pier Franco Taboni⁸⁹ e di Vincenzo Merolle⁹⁰ (sulla filosofia politica), di Fausto Fistetti⁹¹ (sulla tirannide), di Giovanni F. Frigo⁹², di Roberto Gatti⁹³, la *Prefazione* di Guido Alpa alla riedizione di *Diritto naturale e storia*⁹⁴, di Germana Paraboschi, su Strauss e la destra americana⁹⁵, e soprattutto la pregevole monografia di Carlo Altini, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della politica*, del 2000⁹⁶, in cui si

⁸⁷ E. BERTI, *Filosofia della Polis e dialettica*, in «Filosofia Politica», 1 (1989), pp. 103-15.

⁸⁸ R. RACINARO, *Leo Strauss: tra filosofia politica e politica della filosofia*, in «Filosofia Politica», 3 (1998), pp. 399-410.

⁸⁹ Cfr. P.F. TABONI, *Che cos'è la filosofia politica?*, in «Studi Urbinati di storia, filosofia e letteratura», XLVIII (1974), nn.1-2, pp.191-220 (anticipazione dell'Introduzione a STRAUSS, *Che cos'è la filosofia politica* cit.); *Leo Strauss e il governo dei migliori*, in «Hermeneutica», n. 6 (1986), pp. 145-92; *La città di Caino e la città di Prometeo. Una lettura con Leo Strauss*, Urbino, Quattroventi, 1998, *Leo Strauss*, in «Belfagor», LVI (2001), pp. 441-65 e, recentemente, il volume *La città tirannica. La prima educazione di Leo Strauss*, Urbino, Quattroventi, 2005.

⁹⁰ V. MEROLLE, *Leo Strauss e la filosofia politica*, in «Nuovi Studi Politici», 1 (1980), pp. 115-27.

⁹¹ F. FISTETTI, *La tirannide degli antichi e dei moderni*, in «Quaderni di storia», XXVII (2001), n. 53, pp. 175-207.

⁹² G. FRIGO, *Ermeneutica della reticenza o ermeneutica del riconoscimento: il dialogo tra Leo Strauss e Alexandre Kojève*, in «Filosofia Politica», 3 (1998), pp. 411-23.

⁹³ R. GATTI, *Il problema ermeneutico-politico in Leo Strauss*, in D. VENTURELLI, a cura di, *Ermeneutica e destinazione religiosa*, Genova, Il Melangolo, 2001, pp. 131-51.

⁹⁴ Genova, Il Melangolo, 1990, pp. vii-xxxiii.

⁹⁵ *Leo Strauss e la destra americana*, Roma, Editori Riuniti, 1993.

⁹⁶ Bologna, il Mulino, 2000, con un'Introduzione di R. Bodei, pp. 7-17, e una bibliografia degli scritti di e su Strauss. Di Altini, a testimonianza di un'intensa attività di studio su Strauss che ha meritoriamente contribuito a richiamare l'attenzione su aspetti e tematiche del suo pensiero fino ad allora poco studiate in Italia, vanno anche segnalate le parti dedicate a Strauss in *La storia della filosofia come filosofia politica* cit., e le ampie e molto informate *Introduzioni*, alle trad. it. di STRAUSS, *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Berlin, Schocken Verlag, 1935: *Filosofia e legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori*, Firenze, Giuntina, 2003; *Oltre il nichilismo; "Ritorno" all'ebraismo e crisi della modernità politica in Leo Strauss*, e *The Argument and the Action of Plato's Laws*, Chicago, The University of Chicago Press, 1975, trad. it. *Le 'Leggi' di Platone. Trama e argomentazione*, a cura e con Introduzione di Altini, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006; nonché i saggi *Ebraismo e modernità in Leo Strauss. La critica della religione di Spinoza e il problema teologico-politico*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze», IX (1993), pp. 109-59; *Idee per una storia universale. Filosofia e politica nel dibattito tra Leo Strauss e Alexandre Kojève*, in *Ricerche di filosofia contemporanea*, a cura di C. D'Amato, L. Handjaras e A. Marinotti, Firenze, Alfani Editrice, 1995, pp. 285-323; *Ermeneutica e storia della filosofia in Leo Strauss*, in *Ricerche di filosofia: insegnamento, contemporaneità, tradizione*, a cura di L. Handjaras, A. Marinotti e C. D'Amato, Fi-

dà accuratamente conto dell'intera problematica filosofica di Strauss e non solo della sua riflessione sulla filosofia politica, hanno contribuito a fare di Strauss un pensatore dalle cui analisi si può dissentire, ma le cui tesi non possono più essere ignorate.

In termini generali gli aspetti del pensiero di Strauss che negli ultimi anni hanno suscitato maggiore attenzione in Italia son stati per un verso quello del suo rapporto con il pensiero di Carl Schmitt⁹⁷ e, per un altro verso, la questione del rapporto tra Strauss e la *Right* americana, di cui, già nel 1993, in un libro informato dal titolo *Leo Strauss e la destra americana*, si era occupata Germana Paraboschi senza nascondere riserve di carattere ideologico⁹⁸.

Tra i contributi più recenti è da ricordare l'ampia ed informata Introduzione, *Legge naturale nel pensiero politico di Murray N. Rothbard*, di Roberta A. Modugno a Rothbard, *Diritto, natura e ragione. Scritti inediti versus Hayek, Mises, Strauss e Polany*, del 2005⁹⁹, in cui si ricostruisce analiticamente la rete di rapporti tra Strauss e Rothbard, e come le concezioni straussiane del diritto naturale e dell'etica abbiano influenzato Rothbard il quale, da questo punto di vista, dichiara di sentirsi più vicino a Strauss che al suo maestro Ludwig von Mises¹⁰⁰.

renze, Alfani Editrice, 1998, pp. 245-77; *La crisi filosofica e politica del diritto naturale nel dibattito tra Helmut Kuhn e Leo Strauss*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze» (nuova serie), IX-X, 2003/2004, pp. 227-46, e *Essere storici. Le rivisitazioni dello storicismo in Collingwood, Strauss e Momigliano*, in «Intersezioni», XXV, 2005, n. 3, pp. 479-97.

⁹⁷ In particolare con la sua trattazione della teologia politica che talora sembra confondersi con il modo in cui Strauss ha affrontato il problema teologico-politico nella filosofia occidentale e talaltra trascura che alla dicotomia 'Gerusalemme - Atene' si associa, in Strauss, la convinzione che i principali concetti della filosofia politica erano già stati definiti in quest'ultima e che le epoche successive possono essere scritte come un processo di decadenza destinato a sfociare nel totalitarismo e nel relativismo. Di modo che, a leggerlo tra le righe, verrebbe da sospettare che l'unico modo in cui si possa parlare di 'secolarizzazione' in Strauss sia di intendere il declino della filosofia politica occidentale come 'secolarizzazione di una falsa rivelazione' (e dunque non aveva torto, Momigliano, a scrivere che le implicazioni di quel saggio, come di *Perspectives on the Good Society*, "non erano chiare").

⁹⁸ Sul tema si veda anche G. BORGOGNONE, *La destra americana. Dall'isolazionismo ai neocons*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 108-09.

⁹⁹ ROTHBARD, *op. cit.*, pp. 5-59.

¹⁰⁰ MODUGNO, *op. cit.*, – come poi appare nettamente dal testo di Rothbard – sottolinea come Rothbard si mostri «sempre molto critico nei confronti di Leo Strauss, ma si dichiara d'accordo con lui sul tema della fondazione razionale dell'etica e dell'assolutismo dei valori» (p. 8). In breve, pur individuando nel pensiero di Strauss il grande pregio di proporre argomenti forti nella battaglia per la rinascita della filosofia politica dalla «se-

Più in generale nella stampa periodica ha avuto una discreta circolazione la tesi di Shadia Drury secondo la quale dietro il ‘nobile proposito’ dei neoconservatori di esportare libertà individuale, diritti umani e istituzioni democratiche si celi un progetto politico di derivazione strussiana teso a trascinare gli Usa in una sorta di ‘guerra redentrice’ che ne eviti la decadenza morale e politica nel relativismo e nel consumismo fine a se stesso. Per quanto Strauss abbia più volte infierito sull’esito della rivoluzione lockeana, da ciò al progettare una ‘guerra redentrice’ ce ne corre. Tuttavia sono del parere che molte delle discussioni accese in Italia sul suo controverso insegnamento son dovute al fatto che ci si è imbattuti, a volte impreparati, nelle idee di uno dei protagonisti del dibattito filosofico-politico del XX secolo.

Diverso l’atteggiamento del quotidiano «Il foglio», diretto da uno studioso ed estimatore di Strauss come Giuliano Ferrara, che ha dedicato vari inserti al Convegno romano ‘*Leo Strauss: l’uomo, il suo pensiero e la politica globale contemporanea*’, del 24-25 maggio 2005 (alla cui realizzazione ha contribuito)¹⁰¹, e da essi è apparso con

politura datale dai moderni positivisti e scienziati», Rothbard dissente nettamente dalla sua condanna di Locke e dei suoi *Natural Rights*. Modugno riassume i temi del dibattito scrivendo che «se dunque Rothbard apprezza il discorso strussiano sul diritto naturale come battaglia contro l’imperante relativismo dei valori, d’altro canto, non può condividerne il contenuto nel momento in cui Strauss invita a recuperare quella “dottrina classica del diritto naturale” che, se sviluppata fino alle sue implicanze, è identica a quella del miglior regime”» (p. 13). Questo complesso rapporto diventa evidente, per Modugno, nella relazione che Rothbard stese per il Volker Fund sul convegno sul relativismo (al quale, come s’è detto, parteciparono Strauss, Mises e Leoni) e che «vide la contrapposizione di Mises e Leoni da un lato e di Strauss dall’altro. Ovviamente, in questo caso, Rothbard si schiera dalla parte di Strauss» (p. 16), e il contrasto deve essere stato decisamente forte, tanto che nelle sue relazioni (cfr. p. 139) Rothbard scrive «io so che vi sono stati alcuni disaccordi emotivi tra Mises, Leoni e Strauss durante il simposio» (cfr. p. 139).

¹⁰¹ Due pagine nel numero del 21 maggio 2005, pp. iv-v, che, col titolo *Il valzer di Leo Strauss tra teologia e politica*, comprendono articoli non firmati: *Colse l’elemento tecno-ideologico della tirannia moderna*; *Studiò l’islam e il nichilismo, oggi ci illuminerebbe sul terrorismo*; *Percepì la crisi teologica del giudaismo*, e uno di ROSENTHAL, *Ci insegna la necessità della filosofia*. Il 24 maggio, a p. iii, sono pubblicati estratti delle relazioni di HEINRICH MEIER, *Perché Strauss? Risponde Meier*, e M. Valensise scrive una presentazione: *E Kristol accusa gli intellettuali: non videro la tirannide*; a p. iv, le relazioni di Rosenthal ed E. Camurri, col titolo *Strauss, il moderno e la tirannia*; il 25 maggio, pp. i-iii, presentata da Valensise, viene pubblicata la relazione di S.J. Lenzer e W. Kristol, col titolo *Strauss, il diritto e la natura. Perché storicismo e relativismo fanno diventare nichilisti e filistei*; e il 26 maggio, a p. iv, è il turno della relazione di N. TARCOV, *Strauss, l’ideologia e la tirannide. La lezione che dovremmo aver imparato dall’esperienza del comunismo*, presentata da un articolo di G. Meotti.

chiarezza come la posizione di Strauss sia più complessa di quanto sovente semplicisticamente la si sia descritta.

Indubbiamente è vero che Strauss ha dato un notevole contributo alla rinascita della tradizione conservatrice (anche se è aspramente critico nei confronti del suo nume tutelare: Edmund Burke), ma è anche vero che da noi questa tradizione è diventata oggetto d'attenzione soltanto in tempi molto recenti e che comunque ben raramente¹⁰² è stata oggetto di uno studio scientifico che ne mettesse in evidenza l'apporto alla filosofia politica e alla rinascita del pensiero conservatore.

Lo stesso contributo di Strauss alla tradizione conservatrice è stato molto spesso interpretato come apporto di una setta misteriosa ed esoterica che ha contribuito negativamente allo sviluppo di una tradizione sulla quale già pesavano riserve e soprattutto incomprensioni. Di qui la definizione di Strauss come 'padre spirituale' occulto dei *neocons*, una definizione che non ha certamente contribuito a chiarirne la comprensione della figura di filosofo politico e la rilevanza che egli ha avuto, e che continua ad avere, nella filosofia politica contemporanea.

Che Strauss sia uno dei principali esponenti della filosofia politica contemporanea non è certamente una novità. Per molti versi i critici italiani di oggi compiono lo stesso errore di quanti, come si è detto, si imbarcarono nel suo pensiero negli anni cinquanta e sessanta. Il meno che si può dire è che anche oggi i *Liberals*, i liberali classici, i *Communarians*, i 'repubblicani', i *Libertarians*, gli studiosi dello storicismo, di Weber, ed i marxisti che avevano evitato di confrontarsi col suo pensiero hanno fatto male. Non soltanto per l'influenza esercitata sulla rinascita della tradizione conservatrice ma perché si tratta di un pensatore se si vuole scomodo ed anche ambiguo, ma che ha aperto nuovi ed originali orizzonti alla filosofia.

Di modo che, soltanto quanti pensavano che la riflessione della filosofia politica contemporanea si esaurisse in quelle tradizioni pote-

Sul convegno meritano anche di essere segnalati gli interventi di E. Camurri (che si è laureato con una tesi su *L'arte di scrivere e la fine della storia. Il dibattito tra Alexandre Kojève e Leo Strauss*, all'Università degli Studi di Torino), *Strauss più che neo-con è un anti-relativista della politica*, su «Il riformista», del 24 maggio 2005, p. 8, e di M. Respinti (attento studioso di R. Kirk e della *Great Tradition*), *Perché Leo Strauss è importante (e perché piace a Giuliano Ferrara)*, su "Il domenicale", 4 del 4 giugno 2005, p. 3.

¹⁰² L'apporto straussiano alla rinascita della tradizione conservatrice (non *neocons*) non è stato da noi particolarmente indagato anche perché la tradizione conservatrice ha goduto di assai scarso interesse. Si vedano tuttavia i volumi di A. DONNO, *In nome della libertà. Conservatorismo americano e guerra fredda*, Firenze, Le Lettere, 2004, e di F. FELICE, *Prospettiva "neocon"*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005.

vano restare sorpresi di fronte ad una sua modalità inaspettata, che assume i toni di una critica radicale della *modernità* e dei suoi miti e che trae alimento dalla filosofia classica (e soprattutto da un'originale e controversa lettura di Platone) e da quella ebraica, ambiti di ricerca nei quali Strauss ha lasciato una traccia comunque profonda.

L'atteggiamento più saggio, come per Nietzsche, Marx ed altri, è quindi quello del distacco: distinguere la grandezza dalla condivisione delle idee. Poiché lo stesso Strauss raccomandava di comprendere un testo prima di criticarlo (anche se ciò è reso difficile dal fatto che sovente i filosofi politici usano 'scrivere tra le righe'), sarebbe allora bene distinguere il suo pensiero non tanto dalle interpretazioni che se ne possono dare, quanto dagli usi che se ne possono fare.

Di conseguenza, allorché si sostiene che egli sia il 'padre nobile' dei neoconservatori si fa un'affermazione da prendere con molta prudenza. Pensare al conservatorismo contemporaneo senza Strauss è chiaramente impossibile; dire che il neoconservatorismo è un'applicazione delle sue teorie è però eccessivo. Meno che i neocons vi abbiano potuto trovare una fonte d'ispirazione.

E tuttavia, parallelamente ai giudizi di carattere politico, e prevalentemente negativi, espressi sulla relazione tra Strauss ed i neocons, in questi anni si è manifestato in Italia anche un crescente interesse per i suoi studi sulla religione ed in particolare sulla tradizione ebraica di cui sono espressione sia la traduzione del volume su Spinoza (*La critica della religione in Spinoza*, Laterza 2003¹⁰³), sia di quello su Maimonide, *Filosofia e Legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori*, del 2003, entrambi corredati da ottimi saggi dei curatori, rispettivamente Riccardo Caporali e Altini, e nei quali la figura di Strauss viene opportunamente ricondotta alla dimensione della filosofia politica, alle complesse tematiche della tradizione religiosa ebraica e non, riduttivamente, a quella dell'ideologia neocon. E nelle quali, infine, viene dato ampio spazio alla sua trattazione del problema teologico-politico.

Un ulteriore segnale di questa nuova direzione è rappresentato dal fatto che in questi ultimi anni molti giovani studiosi hanno fatto la loro tesi di laurea e di dottorato su Strauss¹⁰⁴. Per quel che mi è stato da-

¹⁰³ Roma-Bari, Laterza, 2003; trad. it. di *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Berlin, Akademie-Verlag, 1930.

¹⁰⁴ Ad esempio, M. FARNESI CAMELLONE, *Giustizia e storia. Leo Strauss e il problema del diritto naturale*, Università di Padova, Dottorato di ricerca in Filosofia politica e storia del pensiero politico, ciclo XVII, 2004.

to di vedere si tratta di lavori sicuramente informati ed attenti anche se talora critici riguardo ai contenuti e alle prospettive della sua filosofia politica.

Un riscontro diretto del modo in cui Strauss sia diventato ormai un personaggio del panorama filosofico-politico contemporaneo col quale bisogna comunque confrontarsi lo si può desumere anche dalla frequenza in cui il suo nome ricorre negli indici dei nomi dei libri italiani di filosofia politica e di storia del pensiero politico e nelle riviste che gli hanno dedicato delle sezioni¹⁰⁵. Anche in questo caso, benché non sia possibile fare che pochi esempi, chi ha in mente il passato non può che rallegrarsene. Recentemente, infine, con Giorgini e Monceri, abbiamo anche fatto una breve antologia delle pagine straussiane su ‘diritto naturale e liberalismo’ nella rivista “élites”¹⁰⁶.

La notorietà che il suo nome ha raggiunto in questi ultimi mesi conferma così il giudizio emerso in ambito scientifico: per quanto possa non piacere, Strauss è uno dei grandi della filosofia della nostra epoca. Un “Platone post-moderno”, per dirla col titolo di un’opera di Catherine Zuckert, *Postmodern Platos*, del 1996¹⁰⁷, la quale, insieme a Nietzsche, Derrida, Heidegger e Gadamer, lo colloca tra coloro che hanno aperto nuove ed innovative prospettive alla riflessione filosofica contemporanea. Ciò che contribuisce a spiegare tanto il fascino e l’avversione che riesce a suscitare, quanto come mai sia così sovente oggetto di incomprensioni e di rifiuti.

¹⁰⁵ Tra di esse «IdeAzione», XI, 1, gennaio-febbraio 2004, ‘La lezione di Strauss’, con contributi di L. Allodi (curatore), Cubeddu, GF. Morra, I. Germani, M. Respinti e L. Gattamorta, e comprendente anche un breve saggio dello stesso Strauss dal titolo *Scienza sociale e umanesimo*. Va segnalato come Allodi e Morra dedichino spazio al complesso rapporto di Strauss col Cristianesimo e (in particolare nell’acuto intervento di Morra) al controverso ruolo avuto da Strauss nel dibattito sul diritto naturale nel Novecento.

Anche la rivista «Reset», diretta da GC. Bosetti, un giornalista attento alle problematiche e agli sviluppi del dibattito filosofico-politico contemporaneo, ha dedicato una sezione a Strauss (n. 81, gennaio-febbraio 2004, pp. 24-32), dal titolo “Strauss, padre di tutti i ‘neocons’”, traducendo un’intervista a S. Drury di D. Postel, *Sì, per lui la politica si fa con le bugie*, e con contributi di Cubeddu, Borgognone e C. Ocone. E lo stesso ha fatto «Iride», XVII, n. 42, agosto 2004, nella sezione ‘Leo Strauss, ermeneutica, filosofia e politica’, con contributi di R. BRAGUE, *Ermeneutica e filosofia in Leo Strauss tra Nietzsche, Heidegger e i medievali*; di ALTINI, *Leo Strauss: la storia della filosofia come modello ermeneutico per la filosofia politica*, e di S.B. DRURY, *Leo Strauss e i neoconservatori*.

¹⁰⁶ *Leo Strauss sui diritti naturali e il liberalismo*, in «élites», 2/2004, pp. 118-49.

¹⁰⁷ Chicago, University of Chicago Press, 1996.

APPENDICE*

Caro Raimondo,

avessi tu pubblicato, ed io letto a stampa in *Atti*, la versione rivista ed ampliata della tua Relazione al convegno su “Leo Strauss: l’uomo, il suo pensiero e la politica globale contemporanea” (Roma, 24-25 maggio 2005), nessuna cosa avrei avuto da eccepire e molte, invece, da apprezzare, lodare, sottolineare con gratitudine. Magari avessi potuto cederla – era il mio voto spontaneo – per la pubblicazione in RIFD, rivista avara, ancora largamente ed irrimediabilmente in debito nei riguardi del pensatore ebreo-tedesco-americano.

1. Mi ripasso gli otto nomi in ordine alfabetico, registrati tra i recensori, solleciti, o giù di lì, dell’opera maggiore di Strauss. Qualche assenza meriterebbe spiegazione. Mai infatti Bobbio, Rossi, Piovani, Carnelutti, Fassò avrebbero sostenuto, appoggiato, patrocinato l’infelice idea di una traduzione italiana dell’opera recensita nell’edizione americana: di quell’opera e di qualche altro scritto importante di Strauss (ma Carnelutti, Piovani, Fassò intervengono sull’edizione italiana). L’opera in discorso appare nel 1953 in America – ma le sei conferenze che la compongono sono dell’ottobre 1949 – e qualcuno consiglia subito a un editore di provincia, un intellettuale di tutto rispetto, fantasioso, ma assai poco frequentato, di chiedere i diritti per l’Italia e inserire il libro di Strauss in «Studi politici», collana inaugurata da qualche anno con il nome di C. H. McILWAIN, *Costituzionalismo antico e moderno*, a cura di Vittorio De Caprariis.

Al contatto con Neri Pozza si giunge sotto la spinta di un turbamento, che si registra a Napoli nella “famiglia di Croce” già qualche decennio prima che il filosofo chiuda i suoi giorni.

Ed infatti, chi s’intende Neri Pozza nel 1955 dandogli da pubblicare il suo *Commento a Croce*? Carlo Antoni. Trascorre qualche tempo, e in una collana diversa, di “grandi firme”, come Giorgio Pasquali, Concetto Marchesi, Emilio Cecchi, Carlo Cipolla e via dicendo, Carlo Antoni prende posto col titolo *La restaurazione del diritto di natura*,

* Lettera del 28 febbraio 2006, del prof. Francesco Mercadante, dell’Università di Roma “La Sapienza”, a Raimondo Cubeddu, in risposta all’invio del dattiloscritto e ad una richiesta di suggerimenti e di integrazioni a quanto lì scritto. Ringrazio il prof. Mercadante sia per avermi consentito di pubblicarla, sia, e soprattutto, per le preziose informazioni che mette a disposizione degli studiosi.

Venezia 1959, libro testamentario (l'autore morirà infatti nello stesso anno).

Strauss non è nominato nel libro: ma ne manca solo il nome, anche perché, scrive l'autore, «i pensieri, che ho qui esposti, risalgono, nei loro tratti essenziali, ad una decina di anni or sono, quando facevo annunciare dalla casa editrice Le Monnier, per la collana di studi storici e filosofici da me diretta, l'imminente pubblicazione di un volume dal titolo, appunto di *Restaurazione del diritto di natura*».

2. Nicola Pierri, nella *Nota del traduttore*, premessa a *Diritto naturale e storia*, presenta le credenziali:

tanto l'editore di questa collana quanto il traduttore stesso sono educati nello storicismo crociano; il libro invece risuona tutto delle proteste, mosse contro lo storicismo in nome di un astratto assolutismo morale: [...] A chi esprimeva la fiducia che lo storicismo avrebbe sanato esso stesso le ferite inferte col rendere relativi i valori, il Croce rispondeva: voi dite il vero, ma peccate nel supporre che lo storicismo abbia tolto saldezza ai valori: li ha solo tolti dal cielo dell'astratto, impiantandoli saldamente nella realtà della storia, e così ne ha assicurato la vitalità inesauribile.

Preso dunque con le molle Strauss in ambiente di nobile fedeltà a Croce, ma preso nel senso che Antoni e con lui probabilmente a suo tempo Omodeo, De Ruggiero, Arangio-Ruiz, Giovannetti, non accettano interdizioni, sensibili come si rivelano al fascino di altre scuole più antiche e più efficaci di liberalismo (chi non ricorda ciò che Carlo Antoni ha fatto con e per B. de Jouvenel?). Sarà Pierri, debitamente incoraggiato, a portare il carico, dedicando tempo e passione intellettuale a un pensatore difficile, a un teologo del quale non pensa tutto quello che dice e non dice tutto quello che pensa, della quale ambiguità corre un giudizio, questo mio, di sincero rispetto, sul quale pesa considerevolmente, per me, l'*opus operorum* (non altrettanto per te).

3. Dieci anni dopo, per la cronaca, è la volta di *On tyranny*, ma qui le date pubbliche risultano alquanto ingannevoli. La collana "Civiltà del diritto" nasce dopo lunga gestazione. Il primo elenco di titoli, in quarta di copertina sul numero 1, riservato a Capograssi, *Il problema della scienza del diritto*, è del 1962: ed in quell'elenco si annuncia Leo Strauss, *La tirannide*. Siamo nel 1962, ma il programma parte nel 1959, a ridosso di *Diritto naturale e storia* in versione italiana. E parte con *La tirannide* il trittico dei libri di Strauss in edizione Giuffrè, per-

ché si tratta subito (ho tutto un carteggio in proposito) per la cessione dei diritti di almeno due opere collegate: *Pensieri su Machiavelli e Liberalismo. Antico e Moderno*. La trattativa va per le lunghe (nulla di più avventuroso della corrispondenza con Strauss!). Niente da fare per *Che cosa è la filosofia politica*, il “libro su Hobbes”, insiste a chiamarlo così De Mattei, direttore di “Valori politici”, collana distinta ma mia, separata da “Civiltà del diritto”. Controposte di Strauss saranno lasciate cadere.

Ed ecco in breve la misura, direi statistica, del mio impegno di promotore della “fortuna italiana” di un direttore politico, dalle grandi risorse intellettuali e morali, coltivate nella familiarità filologica e filosofica con i tre mondi: l’antichità classica, la tradizione biblica, lo storicismo moderno e contemporaneo. L’edizione italiana di *On tyranny* fu un successo di stima (come si diceva una volta). Del Noce lo legge, anche se Strauss gli restò ostico, non tanto però da non figurare tra gli autori citati nel suo *Il problema dell’ateismo* e in altre opere.

4. A Strauss ovviamente non basta un successo di stima. Ma siamo ancora lì dopo il mutamento di clima. Difficile trovare l’editore giusto per un autore non “da catalogo” in tutti i sensi, il cui giusnaturalismo somiglia così poco a quello da catalogo (dico di Fassò e del suo Rommen, senza associare al suo nome né quello di Passerin d’Entrèves né quello di Ambrosetti).

Sulla *Tirannide* ho scambiato qualche parola con Roberto Calasso. Perché Adelphi latita? La questione dell’editore non può essere risolta che in sede di strategia culturale. L’editore di azzardo, l’editore di nicchia – sempre piccolo, anche se grande, come Giuffrè o il Mulino – hanno già dato. Le condizioni dunque ci sono già tutte. Potrebbe darsi che io scambi con la questione editoriale una questione politica: che io dimentichi ciò che altri, per esempio in Adelphi, non dimenticano: *Essere o non essere* di Gunther Anders; o l’incontrollata proliferazione teo-con dello spinozismo straussiano. Da parte mia, al termine di un cinquantennio, *On Tyranny* nel 1956 cercando risposte alle piroette giustificazioniste di Sartre, commentatore d’ufficio della rivoluzione ungherese, confermo qui ed ora espressamente il sentimento di feconda docilità alla lezione giusnaturalista di Strauss, che tante volte e in vari modi mi sono ripassata nei suoi libri. Non trovo a quell’epoca in Italia un editore più attento e soprattutto più cordiale, perché in definitiva, come lettore di Platone, venivo anch’io da lontano, da Borghi, da Aciri, da Valgimigli. Non una riserva, non un filo di polemica

hanno mai interrotto il flusso di una comprensione, subito attratta ed avvinta dalla genialità del teologo, del moralista e dello storico; così clamorosa genialità, da farmi pensare a Simone Weil, a Canetti, a Borges.

Con i più cari saluti e ringraziamenti, il tuo

Francesco Mercadante

Summary - This article is the considerably extended version of a paper originally presented at the Conference "Leo Strauss: l'uomo, il suo pensiero e la politica globale contemporanea" ('Leo Strauss: the man, his thinking, and contemporary global politics', Centro Studi Americani, Rome, May 24-25, 2005). It presents a survey of Leo Strauss' reception in Italian philosophical and political culture, particularly focusing on the increasing interest in his thinking. In the first part, the earliest (and in some cases definitely negative) articles and commentaries of the fifties are taken under consideration, by authors such as Norberto Bobbio, Francesco Carnelut-

ti, Mario Corsi, Bruno Leoni, Francesco Mercadante, Arnaldo Momigliano, Pietro Piovani, and Pietro Rossi, at the aim to explain why Strauss' political philosophy was not able to arouse interest enough until the eighties. Following a similar path, in the second part I try to explain the reasons of this later shifting of interest by me and analyzing some of the most significant writings of the period. The considered works, articles and reviews end up by giving a detailed evidence concerning the Italian interpretations of Strauss' thinking, and the publishing success of his works, an issue on which Francesco Mercadante's Appendix specifically focuses.