

## RECENSIONI

FARNESI CAMELLONE MAURO, *Giustizia e storia. Saggio su Leo Strauss*, FrancoAngeli, Milano 2007.

Recensione a cura di Paolo Perenzin

DICEMBRE 2006

<font face="tahoma" size="2">

<p align="justify"><br><br>L'autore ricostruisce in questo lavoro il percorso filosofico di Leo Strauss, mettendone in evidenza, pur nella peculiarità dei differenti momenti, la sostanziale unità che in esso si realizza in relazione al nucleo problematico dell'interrogazione radicale portata sull'«ordine delle cose umane» (p. 19). Farnesi mostra infatti come tutto il pensiero di Strauss sia volto, a partire dagli anni della sua formazione intellettuale e dell'adesione giovanile al sionismo politico fino alle ultime opere su Platone, a pensare le condizioni di possibilità, entro e oltre la compatta costruzione politica moderna, di uno spazio per l'interrogazione filosofica sul bene e sul giusto, capace di rompere la gabbia della concettualità meccanica e applicativa a cui il moderno, nell'illusione di risolvere in maniera definitiva il problema della convivenza degli uomini, si condanna. *Giustizia e storia* sono dunque al cuore della speculazione straussiana, che giunge nella sua maturità alla consapevolezza della necessità di attingere uno *spazio anomico* in un *tempo astorico*: la domanda sulla giustizia, infatti, si svincola da qualsiasi osservanza ad un ordine dato, da Dio o dall'uomo, del vivere assieme degli uomini; essa si pone anzi in una costitutiva tensione, mai risolta e sempre pericolosa, per il filosofo e per la comunità, con l'orizzonte doxastico cui il politico ed il religioso restano costitutivamente legati. La domanda sulla giustizia incrocia il piano del perenne domandare dell'uomo, che mai può avere, né nella storia, né fuori di essa, piena soddisfazione.

Il lavoro di Farnesi si struttura attorno a quattro capitoli, che enucleano i passaggi della riflessione di Strauss. Così nel primo (*L'ordine del profano. Il problema teologico-politico*, pp. 41-92), vengono messi a fuoco i testi straussiani degli anni Venti, che possono essere divisi «in tre diverse tipologie: gli scritti sionistici del triennio 1923-1925; i lavori dedicati a Spinoza, iniziati nel 1924 e culminati nella monografia terminata nel 1928 ed edita nel 1930; infine, i tentativi, svolti a partire dal 1928, di una riproblematizzazione filosofica dei risultati raggiunti precedentemente» (p. 44). Partendo dal confronto con il pensiero ebraico del Novecento – il sionismo politico e religioso e, soprattutto, il *nuovo pensiero* di Cohen e Rosenzweig – Strauss giunge alla consapevolezza della ineludibilità di un confronto serrato con l'impianto concettuale della modernità. Egli nota infatti come anche i più profondi tentativi di ripensamento della *Judenfrage* restino in realtà prigionieri dell'apparato categoriale del pensiero liberale, la cui struttura matriciale viene identificata nella speculazione di Thomas Hobbes, là dove essi, tentando di ritagliare per il religioso uno spazio intimistico, lo relegano in realtà alla dimensione del privato. In ciò essi assecondano la richiesta del pensiero politico moderno, il quale muove, nella sua costruzione di uno spazio pubblico che sia definitivamente sicuro e pacificato, proprio dall'opposizione frontale alla Rivelazione, vista come fonte di insanabile conflitto, e dal tentativo di una sua neutralizzazione. È a questa altezza che la frequentazione straussiana di Spinoza trova le sue ragioni: in lui Strauss vede il più lucido e radicale critico della religione, la cui «analisi scientifica della scrittura [...] si compie all'interno di un ordine

politico costituito al fine di espungere da esso ogni ipoteca teologica» (p. 75). Tuttavia, proprio dall'esame attento e puntuale della moderna critica della religione, Strauss mette in evidenza come essa, nella convinzione di superare la fede in virtù degli argomenti della ragione, in realtà si risolve in una «*nuova metafisica*» che non ha altro fondamento se non la fede in sé stessa» (p. 81): alla base della moderna critica della religione, infatti, si trova un gesto di pensiero che ha la sua origine nella mera motivazione, nella semplice decisione di creare uno «spazio sgombro da verità *date*, [in cui] la ragione è *libera* di trovare risposte *definitive* alle *questioni fondamentali* in base ai principi che essa stessa ha fissato» (p. 83).

Per questa via, l'Illuminismo finisce per trovarsi impigliato in un pericoloso *impasse*, giacché, mentre «vuole restaurare la libertà greca, [...] in realtà esso guadagna la *libertà di rispondere*, non *la libertà di domandare*, «solo la libertà di dire di no rispetto al sì della tradizione [...]» [...] Per questi motivi, secondo Strauss, l'Illuminismo può essere considerato «il caso *generale* secondo cui ogni generazione reagisce alla precedente senza porre in questione i suoi fondamenti» (pp. 105-106). Con ciò esso si discosta in maniera sostanziale dalla critica classica del radicale e incessante interrogarsi su di sé, e sulla scia del suo procedere assertorio, lungi dal riattingere «la forma di razionalità che contraddistingue la filosofia *classica*» (p. 94), finisce per precipitare l'uomo moderno in una «seconda, "non naturale" caverna – in cui siamo caduti non a causa della tradizione, ma a causa della tradizione della polemica contro la tradizione» (p. 108). Riattivare le condizioni per un *ritorno* alla prima, naturale, caverna, e cioè rendersi disponibile il recupero, oltre la cesura moderna, della forma di razionalità pre-moderna, contraddistingue la fase della speculazione straussiana all'altezza di tre opere cruciali – le *Anmerkungen* al concetto di politico di Carl Schmitt del 1932, *Philosophie und Gesetz*, con la fondamentale *Einleitung*, del 1935 e *The political philosophy of Hobbes* del 1936 –, sulla quale Farnesi si sofferma nel secondo capitolo del testo (Teshuvah. *Il ritorno come processo speculativo*, pp. 93-144). Infatti, dal confronto con il pensiero di Schmitt, Strauss è portato a porre l'attenzione sul problema dell'«originario politico, inteso come conflittualità prodotta dalle contrastanti opinioni degli uomini sulla giustizia e sul bene» (p. 116): egli scorge cioè un'importantissima indicazione nella categorizzazione schmittiana amico/nemico, ma la forza oltre i confini del pensiero moderno, cui essa resta, in Schmitt, ancora legata, nel momento in cui si richiama alla conflittualità dello stato di natura. Il nucleo davvero originario del politico diviene qui per Strauss, che legge l'*Eutifrone* di Platone, non tanto il conflitto in sé, quanto piuttosto la differenza delle opinioni degli uomini sul giusto e sul bene, da cui trae origine «la domanda filosofica [che] sorge proprio dalla necessità di mostrare l'inadeguatezza di queste convinzioni» (ibid.). Sarà però dal confronto inscenato in *Philosophie und Gesetz* fra Maimonide e Platone, visto come il vero padre del pensiero arabo ed ebraico medievale, che Strauss metterà definitivamente in luce la peculiarità della struttura razionale del pensiero politico platonico: Platone richiede al filosofo-re, come Maimonide al suo profeta, di dar vita alla comunità perfetta, il cui fine è «la realizzazione della felicità raggiunta nella perfezione umana» (p. 123); ma mentre in Maimonide la *polis* perfetta si attualizza, grazie alla conoscenza derivante al profeta dalla Rivelazione, essa resta per il filosofo di Platone sempre di nuovo soltanto cercata. Così, «Strauss giunge a considerare la filosofia platonica come una ricerca

che *non può* condurre ad una risposta definitiva: tale ricerca, infatti, scaturisce proprio dalla consapevolezza *dell'assenza di una Rivelazione*» (p. 125). Alla luce di questo guadagno, Strauss può finalmente concentrarsi sul pensiero politico hobbesiano, a partire dalle difficoltà che la lettura di Hobbes presentano al lettore: la contraddizione che si annida «nell'intreccio del rapporto che il filosofo inglese instaura con la tradizione *nel momento stesso in cui la rifiuta*» (p. 127) e, soprattutto, il fondamentale «frintendimento, [...] cruciale per tutta la filosofia politica successiva» (p. 138), su cui tale rapporto poggia. Secondo Strauss, infatti, nel preciso momento in cui Hobbes compie la sua «*svolta a Euclide*» (p. 131) nell'ambito della politica, decide di rifiutare la concezione politica di stampo aristotelico per compiere un recupero del pensiero di Platone giudicato, in virtù del suo riferimento alla matematica, come l'iniziatore di una «*scienza politica esatta*» (p. 134): quella costruzione teorica e tecnico-meccanica-applicativa che Hobbes si incaricherebbe di portare a compimento. Senonché ciò significa disconoscere che «Platone non considera il risultato raggiunto nella sua possibilità di *applicazione*, ma nella sua capacità di riaprire un'interrogazione radicale sul bene e sul conveniente» (p. 141), e quindi che «il filosofo platonico non è in grado di fornire una *risposta esaustiva* [...] capace di risolvere la problematica intrinseca dell'ordine delle cose umane» (p. 144).

Proprio mostrando come i pensatori del periodo pre-moderno, o pre-storico, tengano ferma, a differenza dei moderni, la distinzione «tra il problema filosofico riguardante il migliore ordinamento politico e il problema pratico relativo all'effettiva realizzazione di tale ordinamento in un dato Paese e in un dato periodo» (p. 147), il processo speculativo del ritorno mette così in luce la possibilità di uscire dalla prospettiva storicistica. L'operazione ermeneutica straussiana ottiene in tal modo un duplice guadagno: dissolve il presupposto secondo cui, essendo ogni dottrina legata ad una situazione storica irripetibile, il passato sia utilizzabile unicamente in funzione del presente, ossia, in maniera applicativa, in direzione «della prefigurazione di un futuro probabile o desiderabile» (*ibid.*); per questa via, «azzera ogni possibile semantica storica processualmente orientata, collocando l'esercizio di pensiero in un *eterno presente*» (p. 153), e guadagnando per esso «l'accesso ad un *tempo non storicizzato*» (*ibid.*). E' esattamente in questo tempo storico, che mantiene aperto il confronto con i «problemi fondamentali e permanenti» (p. 164) dell'uomo, che sarà possibile recuperare l'istanza interrogativa e *zetetica* propria del pensiero filosofico antico, in cui tornare ad interrogarsi sul giusto per natura, vale a dire su ciò che è giusto in sé, al di là di «ogni determinazione legale della giustizia» (p. 170). Proprio questo è il nucleo portante del terzo capitolo del lavoro (*Tempo storico e spazio anomico. Sul giusto per natura*, pp. 145-173), in cui l'autore inizia ad articolare ciò che rappresenta l'approdo del percorso straussiano, mettendo in luce la struttura intima della scepse zetetica del filosofo nel suo rapporto con la comunità, e quindi della pratica della filosofia o, meglio, della filosofia nel suo risvolto pratico. Se la filosofia è il pensiero che sempre ricerca ed interroga, portando scompiglio fra le opinioni, mostrando la parzialità di ogni soluzione positiva, e se la comunità politica non può non essere costituita intorno ad un ordinamento dato, «il rapporto tra filosofia e comunità politica risulta [...] essenzialmente conflittuale» (p. 169), giacché «la domanda sul diritto naturale, posta nella sua radicalità, conduce all'evidenza della strutturale *impermanenza* di ogni ordine politico» (p. 170). In questo senso, «il buon cittadino, rispettoso della legge, sarà

quindi colui che alla filosofia dovrà opporsi, in quanto di per sé stessa dissolvente anche l'opinione espressa dalla legge» (p. 169).

Si delinea già qui in tutta la sua portata, dunque, il tema della costante ed irrisolta tensione fra filosofia da un lato, e legge umana e divina dall'altro; questo tema ritorna potentemente nelle ultime opere di Strauss, da lui interamente dedicate alla comprensione del pensiero di Platone, e che l'autore attraversa nell'ultimo capitolo del libro (*Platone. Il filosofo, la città, la legge*, pp. 175-243). In effetti, Strauss vede nel filosofo ateniese e nella sua opera il simbolo più alto del vero atteggiamento filosofico, del continuo e incessante interrogare ricercando il ciò che è di ogni cosa, sottoponendo al duro esame della confutazione ogni posizione data, mostrandola nella sua parzialità in rapporto al tutto. Osservando il procedere di Platone, prima di tutto negli aspetti formali e stilistici della sua scrittura (pp. 176-190), e quindi nella conduzione dei dialoghi per antonomasia politici – la *Repubblica* (pp. 191-212), il *Politico* e il *Minosse* (pp. 212-226), le *Leggi* (pp. 226-240) – l'interpretazione straussiana mostra come il movimento di resistenza del filosofo ad ogni posizione che si pretenda definitiva penetri ogni fibra della speculazione platonica e, per converso, come ogni dettaglio, in apparenza insignificante, dei suoi *Dialoghi* sia in realtà una maschera di quella tensione. Così, facendo agire l'indicazione ermeneutica di Lessing, con cui già Strauss si era confrontato all'altezza dell'esame delle condizioni di possibilità per il "ritorno", egli mostra gli stratagemmi essoterici della scrittura platonica, quali l'ironia, la stessa forma letteraria del dialogo, la vicinanza di questo alla forma della rappresentazione teatrale comica: tutti strumenti che, schermando il messaggio filosofico di Platone, forniscono «il metodo per dire cose diverse a persone diverse» (p. 178). La reticenza del filosofo nello scrivere, che è una necessità teoretica nel momento in cui egli tenta di comunicare al lettore il carattere sempre eccedente e mai fissabile una volta per tutte del vero, diviene necessità pratica allorché questo stesso carattere, e la conseguente incessabile ricerca attraverso la confutazione delle opinioni, non può non essere applicato ai fondamenti della *polis*. Infatti, l'interrogazione socratico-platonica svolta nella città, sulla città, non si limita ad un mero esercizio, ad un gioco dell'intelletto: essa mette in discussione l'ordinamento stesso su cui la città poggia, producendo scompiglio e ritagliando per il filosofo una posizione di estrema pericolosità. Il dialogo in cui, per Strauss, si vede con maggiore chiarezza questo movimento, è la *Repubblica*. Proprio là dove Platone, assumendo su di sé il rischio di una proposta in positivo, sembra trovare, attraverso l'indicazione del filosofo-re, la formula che gli consenta di conciliare politica e filosofia, è Platone stesso a mostrarsi consapevole della impossibilità che una simile proposta possa giungere all'effettività. Non solo, infatti, sarebbe necessario che i filosofi fossero obbligati dai non-filosofi a governare, «ma il pregiudizio anti-filosofico, che caratterizza la comunità politica in quanto tale (la morte di Socrate ne è la prova lampante), porta alla necessità che siano i filosofi a persuadere i non-filosofi a farsi guidare da loro; tuttavia, tale persuasione non avrà luogo fino al momento in cui i filosofi non vorranno governare» (p. 209). Ben più, questa proposta apre per il filosofo la strada alla «ritorsione da parte [della] comunità, ovvero al pericolo che Strauss identifica con la persecuzione» (194). Sullo sfondo, ovviamente, è la carica di tensione drammatica del mito della caverna, in cui risulta in tutta evidenza che «la filosofia, nel suo essere *scepsi zetetica*, avrà *sempre* un dirompente impatto nei confronti dei fondamenti della *polis*» (p. 210), e benché non si dia filosofia senza *polis*,

essendo il filosofo costretto ad immergersi nelle opinioni della città per iniziare con essa il suo esercizio di superamento, è proprio in rapporto a questo esercizio che «la filosofia e la città tendono ad allontanarsi una dall'altra in opposte direzioni» (<i>ibid.</i>). In sostanza questo è anche il nucleo problematico che emerge dalla riflessione platonica del <i>Politico</i>: infatti, il governo migliore sarebbe quello del saggio, ma poiché non vi è evidenza, agli occhi dei non-saggi, della superiorità del saggio, quest'ultimo sarà considerato alla stregua di un uomo qualsiasi, ragion per cui verrà richiesta anche a lui la sottomissione alla legge. Il punto cruciale per la riflessione platonica viene dunque a determinarsi, secondo Strauss, nel complesso nodo della possibilità di persuadere i cittadini ad accogliere i miglioramenti dell'ordinamento politico che il filosofo può proporre e, attraverso tale persuasione, nella possibilità di un equilibrio, ricavato sul fil di lama, fra politica e filosofia. Questo è il tema principale, per Strauss, dell'ultima, magistrale opera di Platone. «Le <i>Leggi</i> proporrebbero così la figura di un <i>legislatore poetico</i>, certamente filosofo, ma capace di persuadere i cittadini al suo governo tramite la forza evocatrice della parola. La legge in Platone, così com'è intesa da Strauss, se pensata al di là del suo legame con i fondamenti tradizionali della comunità politica, assurge al ruolo di <i>immagine</i> (<i>eikon</i>) <i>della giusta ragione</i>, punto di possibile mediazione tra filosofia e politica» (p. 229). La persuasione nelle <i>Leggi</i> costituirebbe dunque il vero fulcro del dialogo, in cui lo straniero tenta di mascherare il più possibile, con la prudenza di mille accortezze, la carica potenzialmente sovversiva della filosofia, al fine di trovare il punto di incontro fra i temi del «<i>mutamento politico</i>» e del «<i>miglior ordine politico</i>» (p. 232), per giungere ad «un giusto equilibrio tra saggezza e consenso, tra <i>coercizione</i> e <i>persuasione</i>» (p. 236). Tuttavia, il conflitto fra filosofia e politica non può che essere, appunto, soltanto mascherato: cosa che emerge con forza già nel corso del dibattito sull'educazione, giacché lo straniero si trova impigliato nella difficoltà di giustificare ai suoi interlocutori lo iato che si pone fra «l'educazione del cittadino all'obbedienza della legge e l'educazione dei giovani al discorso filosofico sulla giustizia» (p. 234). E che si ripropone nella massima evidenza alla fine del dialogo, quando Platone ricava per la filosofia uno spazio aperto nel chiuso del consiglio notturno: è qui, nell'intimo del consiglio e lontano dall'<i>agorà</i>, che la filosofia potrà continuamente riporsi la domanda cruciale su «<i>che cosa sia il divino</i>» (p. 239). Ma così facendo, Platone trascina di nuovo il fondamento della città a giudizio, e così «porta il regime delle <i>Leggi</i>, procedendo per gradi, al regime della <i>Repubblica</i>: una volta giunti alla fine delle <i>Leggi</i>, dobbiamo tornare all'inizio della <i>Repubblica</i>» (p. 240).

In questo suo lavoro Farnesi mette dunque in evidenza la rilevanza filosofica del pensiero di Leo Strauss. Se all'inizio del suo percorso egli si concentra di più sulla struttura fideistico-dogmatica della risposta moderna alla Rivelazione, con la messa a punto della struttura speculativa del ritorno e l'attraversamento del pensiero classico di Socrate-Platone la sua attenzione si concentra maggiormente sulla tensione che la filosofia, in quanto pensiero radicalmente interrogante, instaura con ogni determinazione positiva della giustizia, sia essa di origine divina o umana. In altre parole, usando il guadagno ermeneutico dell'attraversamento di Platone, potremmo dire che Strauss inizia il suo percorso concentrandosi sull'insufficienza dell'Illuminismo, moderna sofistica, prigioniero del proprio procedere assertorio e ultimativo. Con il recupero del pensiero classico egli è portato a spostare maggiormente l'accento

sull'inadeguatezza, in relazione al problema della giustizia, delle soluzioni fondate sull'autorità della tradizione: insomma, il vero avversario della filosofia si mostra essere, a quest'altezza, il buon cittadino. Platone, che in tutta la sua speculazione ha mantenuto costantemente aperto il confronto tanto con la sofistica, quanto con il senso comune, tentando di far agire l'uno contro l'altro gli argomenti di questi due estremi al fine di attivare un'istanza filosofica di ricerca e comprensione, diviene a buon diritto, per Strauss, il simbolo della filosofia e del suo domandare caustico e incessante. Per converso, potremmo dire, non è un caso che il percorso di Strauss, quanto più estende ed approfondisce l'istanza interrogante della domanda, tanto più si riscontri affine, nel suo movimento, ad un procedere che è genuinamente platonico. Farnesi ci invita dunque a chiederci se Strauss, ingaggiando un confronto lungo una vita tanto con la sofistica illuminista, quanto con la dogmatica della Rivelazione, non riesca a riportare entro il moderno l'esigenza e l'urgenza della domanda sul *che cos'è*. Una domanda che sappia caricare su di sé, contro ogni tentazione di *filodossia*, il peso, il rischio ed il pericolo di un gesto di pensiero autenticamente *filosofico*.

***Paolo Perenzin***

Questo documento è soggetto a una licenza [Creative Commons](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.0/)