

CARLO ALTINI

*Leo Strauss, Maimonide e la scrittura reticente
Per un'interpretazione
del problema teologico-politico*

Estratto da:

GIORNALE CRITICO
DELLA
FILOSOFIA ITALIANA

SETTIMA SERIE VOLUME VIII

ANNO XCI (XCIII)

Fascicolo I

Gennaio-Aprile 2012

CASA EDITRICE LE LETTERE
FIRENZE

Direzione

Aldo Brancacci, Massimo Ferrari, Sebastiano Gentile, Gianna Gigliotti,
Maurizio Torrini (coordinatore)

Comitato scientifico

Carlo Borghero, Michele Ciliberto, Tullio Gregory, Helmut Holzhey,
Sir Geoffrey E.R. Lloyd, Denis O'Brien, Dominic O'Meara,
Gianni Paganini, Gennaro Sasso, Loris Sturlese,
Giuseppe Tognon, Mauro Visentin

Redattore

Alessandro Savorelli

Redazione

Francesco Aronadio, Olivia Catanorchi, Valerio Del Nero,
Eva Del Soldato, Alfonso Musci, Diego Pirillo,
Oreste Trabucco, Stefano Zappoli

Il «Giornale Critico della Filosofia Italiana» sottopone gli articoli
pervenuti in redazione a due "blind referees" in forma anonima.

Pubblicazione quadrimestrale

ABBONAMENTO 2011

Abbonamento per l'Italia € 90,00 – Per l'estero € 120,00

Un fascicolo singolo Italia € 40,00 – Estero € 45,00

Amministrazione:

Casa editrice Le Lettere, Piazza de' Nerli 8, 50124 Firenze – www.lelettere.it

Abbonamenti:

LI.CO.SA. S.p.A., 50125 Firenze, Via Duca di Calabria, 1/1, c.c.p. 343509

Tel. 055-64831 – Fax 055-641257 – www.licosa.com – e-mail: licosa@licosa.com

SOMMARIO DEL FASCICOLO

ANTONIO BORRELLI, <i>Un'ode per l'Accademia degli Investiganti nel nome del «gran Galileo»</i>	9
--	---

Studi e ricerche:

ALESSANDRO OTTAVIANI, <i>Fra Napoli e Cosenza: appunti per una geografia della «Historia naturalis» da Antonio Telesio a Marco Aurelio Severino</i>	32
MARIALUISA PARISE, <i>Lettere inedite a Francesco Colangelo nei manoscritti Ferrajoli 867 e 941 della Biblioteca Vaticana</i>	44
CESARE PRETI, <i>Prima di Croce. Laterza editore di Marchesini</i>	61
ROSSANO PANCALDI, <i>L'Università fascista di Bologna e Giovanni Gentile. Una conferenza inedita del 1930</i>	82
CARLO ALTINI, <i>Leo Strauss, Maimonide e la scrittura reticente. Per un'interpretazione del problema teologico-politico</i>	125

Discussioni e postille:

ETTORE LOJACONO, <i>Il dibattito moderno sullo scetticismo</i>	142
ANNAMARIA CONTINI, <i>Ancora su Guyau e Bergson</i>	147
MAURO VISENTIN, <i>Aletheia e doxa oltre Parmenide. Su un nuovo libro di Gennaro Sasso</i>	153

Note e notizie:

Niccolò Cusano (Tatiana Ragno)	159
"Moto, luogo e tempo", di Thomas Hobbes (Edouard Mehl)	162
Il carteggio di Schelling 1800-1802 (Matteo D'Alfonso)	164
Ontologia e fenomenologia. A proposito di un volume su Adolf Reinach (Daniele De Santis)	168
Guido Calogero (1923-1942) (Marcello Mustè)	172
Cesare Luporini (Claudio Cesa)	175
Giustizia (Maria Laura Lanzillo)	177
Ontologia o utopia? (Riccardo Dottori)	180
 Libri ricevuti	 189

LEO STRAUSS, MAIMONIDE E LA SCRITTURA RETICENTE. PER UN'INTERPRETAZIONE DEL PROBLEMA TEOLOGICO-POLITICO

1. La teoria ermeneutica di Leo Strauss è sempre stata al centro di polemiche interpretative¹, tanto che spesso è diventata il luogo privilegiato in cui condensare le accuse contro il suo conservatorismo politico. Aristocratico, conservatore, antimoderno: sono queste le accuse che con maggior frequenza sono state mosse a Strauss. Noto e diffuso è infatti lo stereotipo di un autore che, nella sua critica della modernità, raccomanda il recupero di categorie filosofico-politiche classiche (e quindi antidemocratiche, antiliberali e antiegalitarie); di pratiche filosofiche elitarie caratterizzate dalla lettura dei classici all'interno di gruppi 'iniziatici'; di pratiche essoteriche di scrittura reticente; infine, di posizioni politiche nichilistiche e realistiche². Natural-

¹ Cfr. J.G.A. Pocock, *Prophet and Inquisitor: or, a Church Built upon Bayonets Cannot Stand*, «Political Theory», III, 1975, pp. 385-401; O. Leaman, *Does the Interpretation of Islamic Philosophy Rest on a Mistake?*, «International Journal of Middle East Studies», XII, 1980, pp. 525-538; M.F. Burnyeat, *Sphinx Without a Secret*, «The New York Review of Books», 30.5.1985, pp. 30-36; R. Bague, *Athenes, Jerusalem, La Mecque. L'interprétation «musulmane» de la philosophie grecque chez Leo Strauss*, «Revue de Métaphysique et de Morale», XCIV, 1989, pp. 309-336; P.A. Cantor, *Leo Strauss and Contemporary Hermeneutics*, in A. Udoff (ed.), *Leo Strauss's Thought*, Boulder, Lynne Rienner Publishers 1991, pp. 267-314; D. Clay, *On a Forgotten Kind of Reading*, in A. Udoff (ed.), *Leo Strauss's Thought*, cit., pp. 253-266; L. Jaffro, B. Frydman, E. Cattin, A. Pettit (éd.), *Leo Strauss. Art d'écrire, politique, philosophie*, Paris, Vrin 2001.

² Il dibattito sul significato politico del pensiero straussiano – con particolare riguardo al rapporto tra la sua ermeneutica e le sue argomentazioni filosofico-politiche – si è acceso sul piano pubblico soprattutto dopo l'affermazione dei neoconservatori americani con le amministrazioni Reagan, Bush sr. e Bush jr. (è tuttavia necessario precisare che la figura di Strauss ha assunto fin dagli anni Sessanta una decisiva centralità nel dibattito statunitense sul conservatorismo con numerosi interventi critici apparsi sulle riviste «American Political Science Review», «National Review» e «Political Theory»); cfr. K.L. Deutsch - W. Soffer (eds.), *The Crisis of Liberal Democracy. A Straussian Perspective*, Albany, State University of New York Press 1987; G.S. Wood, *The Fundamentalists and the Constitution*, «The New York Review of Books», XXXV, 2.2.1988, pp. 33-40; E.L. Fortin, *Between the Lines: Was Leo Strauss a Secret Enemy of Morality?*, «Crisis», VII, 1989, pp. 19-26; S. Holmes, *Truths for Philosophers Alone?*, «The Times Literary Supplement», 1-7 December 1989, pp. 1319-1324; C. Bruell, *A Return to Classical Political Philosophy and the Understanding of the*

mente non tutta la letteratura critica su Strauss si è acriticamente adagiata su questo stereotipo visto che molti interpreti sono giunti a sottolineare la complessità della sua vicenda filosofica e, in particolare, hanno messo in evidenza come la sua strumentazione ermeneutica, lungi dall'essere una 'stravaganza' interpretativa, sia strettamente legata a una concezione *razionale* dell'attività filosofica: la reticenza è infatti diretta conseguenza di due fenomeni distinti e convergenti nella storia delle società politiche, la *persecuzione* e l'*educazione*. La concezione ermeneutica straussiana non può dunque essere definita elitaria o aristocratica e, soprattutto, non è legata ad alcuna tradizione mistica o ermetica. Allo stesso modo il suo appello ai classici greci non comporta una visione tradizionalista ma, al contrario, rimanda a una concezione *antitradizionale* e anticonformista della filosofia, così come il suo antimoderismo non conduce a una scorciatoia nostalgica per il passato o a una teoria sulla necessaria e immanente direzionalità della storia, sia essa progressista o decadente. Su questa via risulta chiaro che il conservatorismo politico straussiano non è catalogabile sulla base della consueta distinzione tra destra e sinistra; inoltre il suo carattere *moderato* nulla ha a che vedere con le 'utopie' belliciste della politica militante e radicale (dal carattere messianico e secolarizzato) dei neoconservatori americani. La questione ermeneutica è dunque in grado di fungere da punto di snodo per la comprensione delle diverse direttrici del pensiero straussiano, in particolare riguardo al rapporto tra filosofia e politica.

La critica della modernità è il principale motivo conduttore del pensiero straussiano: al centro della sua attenzione si trova, da un lato, il modello di razionalità; dall'altro, la concezione del diritto naturale. Intorno a questo secondo tema, che investe in modo più ampio tutte le questioni filosofico-politiche (sovranità, Stato ecc.), i più importanti autori di riferimento sono ovviamente Platone, Aristotele, Hobbes, Spinoza e Locke. Intorno al primo tema – che è direttamente collegato sia alla questione ermeneutica che all'interpretazione della natura della filosofia – uno dei principali autori di riferimento per Strauss è sicuramente l'autore della *Guida dei perplessi*: il razionalismo di Maimonide è il modello che permette di svelare il razionalismo moderno come «sofistica», responsabile del processo di *storicizzazione*, *politicizzazione* e *ideologizzazione* della filosofia, che conduce infine allo storicismo. Maimonide, insieme a Platone, è l'autore più presente nella biografia intellettuale di Strauss, fin dalle sue opere degli anni Venti a quelle degli

American Founding, «Review of Politics», LIII, 1991, pp. 173-186; D.L. SCHAEFER, *Leo Strauss and American Democracy*, «Review of Politics», LIII, 1991, pp. 187-199; T.G. WEST, *Leo Strauss and the American Founding*, «Review of Politics», LIII, 1991, pp. 157-172; S.B. DRURY, *Leo Strauss and the American Right*, London, MacMillan 1997; K.L. DEUTSCH - J.A. MURLEY (eds.), *Leo Strauss, the Straussians and the American Regime*, Lanham, Rowman & Littlefield 1999; A. NORTON, *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, New Haven, Yale University Press, 2004; P. ANDERSON, *The Intransigent Right*, in Id., *Spectrum*, London, Verso, 2005; S.B. DRURY, *The Political Ideas of Leo Strauss*, New York, St. Martin's Press, 2005²; C.G. RYN, *Leo Strauss and History. The Philosopher as Conspirator*, «Humanitas. Journal of the National Humanities Institute», XVIII, 2005, pp. 31-58; C.H. ZUCKERT - M. ZUCKERT, *The Truth about Leo Strauss. Political Philosophy and American Democracy*, Chicago, University of Chicago Press, 2006.

anni Settanta³. All'interno di una cornice interpretativa che non prevede 'rivoluzioni', le letture maimonidee di Strauss possono essere suddivise in tre periodi. Nella prima fase, tra gli anni 1924 e 1937, Strauss utilizza la figura di Maimonide prima come termine di confronto per la critica della scienza biblica di Spinoza⁴ per poi passare all'analisi (con il testo chiave *Philosophie und Gesetz* del 1935) di due problemi attraverso i quali si delinea la decisiva presenza della filosofia politica platonica nella *Guida dei perplessi*: la fonda-

³ Sulle letture maimonidee di Strauss – che non coincidono né con la sua interpretazione del rapporto tra Atene e Gerusalemme, né con la sua più complessiva interpretazione dell'ebraismo – cfr. A. MOMIGLIANO, *Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss*, «Rivista storica italiana», LXXIX, 1967, pp. 1164-1172 (ora in *Pagine ebraiche*, Torino, Einaudi 1987, pp. 189-199); L. BERMAN, *A Reexamination of Maimonides' 'Statement on Political Science'*, «Journal of the American Oriental Society», LXXXIX, 1969, pp. 106-111; L. BERMAN, *The Structure of the 'Guide': Reflections Occasioned by L. Strauss and S. Rawidowicz*, in A. SHINAN (ed.), *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1977, vol. III, pp. 7-13; J.A. BUIJS, *The Philosophical Character of Maimonides' 'Guide'. A Critique of Strauss' Interpretation*, «Judaism», XXVII, 1978, pp. 448-457; W.Z. HARVEY, *The Return of Maimonideanism*, «Jewish Social Studies», XLII, 1980, pp. 249-268; R. BRAGUE, *Leo Strauss et Maimonide*, in S. Pines and Y. Yovel (eds.), *Maimonides and Philosophy*, Dordrecht, Nijhoff 1986, pp. 246-268; H. FRADKIN, *Philosophy and Law*, «Review of Politics», LIII, 1991, pp. 40-52; A.L. IVRY, *Leo Strauss on Maimonides*, in A. UDOFF (ed.), *Leo Strauss's Thought*, Boulder, Lynne Rienner 1991, pp. 75-91; K.H. GREEN, *Jew and Philosopher*, Albany, State University of New York Press 1993; H. FRADKIN, *A Word Fifty Spoken. The Interpretation of Maimonides and the Legacy of Leo Strauss*, in D. NOVAK (ed.), *Leo Strauss and Judaism*, Lanham, Rowman & Littlefield 1996, pp. 55-86; K. Seeskin, *Maimonides' Conception of Philosophy*, in D. NOVAK (ed.), *Leo Strauss and Judaism*, cit., pp. 87-110; H. MEIER, *Vorwort des Herausgebers*, in L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften. Band II: Philosophie und Gesetz*, Stuttgart, Metzler 1997, pp. IX-XXXIV; R. ESPOSITO, *Introduzione*, in L. STRAUSS, *Gerusalemme e Atene*, trad. it., Torino, Einaudi 1998, pp. VII-XLIV; R. GATTI, *Il filosofo e il profeta. Rassegna tematica di critica maimonidea*, «Eidos», 2001, n. 2, pp. 59-84; G. TAMER, *Islamische Philosophie und die Krise der Moderne. Das Verhältnis von Leo Strauss zu Alfarabi, Avicenna und Averroes*, Leiden, Brill 2001; C. ALTINI, *Oltre il nichilismo. "Ritorno" all'ebraismo e crisi della modernità politica in Leo Strauss*, in L. STRAUSS, *Filosofia e Legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori*, trad. it., Firenze, Giuntina 2003, pp. 7-125; R. GATTI, *Antichi e moderni (Maimonide e Spinoza) nei lavori di Leo Strauss della prima metà degli anni Trenta*, «Eidos», 2003, n. 1, pp. 55-74; R. GATTI, *Il Maimonide di Leo Strauss*, in ID., *Ermeneutica e filosofia. Introduzione al pensiero ebraico medioevale*, Genova, il Melangolo 2003, pp. 51-68; A. PATCH, *Leo Strauss on Maimonides' Prophetology*, «Review of Politics», LXVI, 2004, pp. 83-104; C. PELLUCHON, *Leo Strauss: une autre raison, d'autres lumières. Essai sur la crise de la rationalité contemporaine*, Paris, Vrin 2005; C. ALTINI, *Berlino, Atene, Gerusalemme. Filosofia, politica e religione nel mondo moderno tra Gershom Scholem e Leo Strauss*, in G. SCHOLEM - L. STRAUSS, *Lettere dall'esilio. Carteggio (1933-1973)*, trad. it., Firenze, Giuntina 2008, pp. 9-111; D. JANSSENS, *Between Athens and Jerusalem. Philosophy, Prophecy and Politics in Leo Strauss's Early Thought*, Albany, State University of New York Press 2008.

⁴ Cfr. L. STRAUSS, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Berlin, Akademie-Verlag 1930; trad. it. *La critica della religione in Spinoza. I presupposti della sua esegesi biblica*, a c. di R. Caporali, Roma-Bari, Laterza 2003. Per i primi riferimenti maimonidei di Strauss in un contesto spinoziano cfr. L. STRAUSS, *Cohens Analyse der Bibelwissenschaft Spinozas*, «Der Jude», VIII, 1924, n. 5-6, pp. 295-314; ID., *Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorläufer*, «Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums», VII, 1926, pp. 1-22.

zione legale della filosofia e la fondazione filosofica della Legge⁵. La seconda fase comprende gli studi degli anni Quaranta, quando Strauss giunge alla formulazione della sua teoria ermeneutica: in questo caso il principale testo di riferimento è il saggio *The Literary Character of «The Guide for the Perplexed»*, che appare nel 1941, lo stesso anno di pubblicazione del suo saggio sulla persecuzione e sull'arte della scrittura reticente⁶. Con l'eccezione di un breve saggio del 1953 dedicato alla scienza politica di Maimonide⁷, Strauss non ritorna su Maimonide fino al 1963, quando a Chicago viene pubblicata l'edizione inglese della *Guida dei perplessi*, un'operazione patrocinata dallo stesso Strauss che appone alla traduzione commissionata a Shlomo Pines una lunga introduzione in cui la sua strumentazione ermeneutica raggiunge una straordinaria raffinatezza interpretativa (soprattutto nell'uso dell'esegesi biblica)⁸. Ed è questa raffinatezza interpretativa a caratterizzare la terza fase delle sue letture maimonidee, anche in un ulteriore studio portato a termine proprio negli ultimi anni della sua vita⁹.

⁵ Cfr. L. STRAUSS, *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Berlin, Schocken Verlag 1935; trad. it. *Filosofia e Legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori*, a cura di C. Altini, Firenze, Giuntina 2003. Gli altri saggi su Maimonide pubblicati da Strauss in questi anni sono i seguenti: *Maimunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen*, «Le Monde Oriental», XXVIII, 1934, pp. 99-139; *Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Farabi*, «Revue des Etudes Juives», C, 1936, pp. 1-37; *Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimunis*, «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», LXXXI, 1937, n. 1, pp. 93-105.

⁶ Cfr. L. STRAUSS, *The Literary Character of «The Guide for the Perplexed»*, in S.W. BARON (ed.), *Essays on Maimonides*, New York, Columbia University Press 1941, pp. 37-91; poi in L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, The Free Press 1952; trad. it. *Il carattere letterario della «Guida dei perplessi»*, in L. STRAUSS, *Scrittura e persecuzione*, a c. di G. Ferrara e F. Profili, Venezia, Marsilio 1990, pp. 35-91. Per altri riferimenti straussiani a Maimonide in questo periodo cfr. ID., *Book Review of M. Hyamson (ed.), Maimonides' Mishneh Torah*, «Review of Religion», III, 1939, n. 4, pp. 448-456; ID., *The Law of Reason in the «Kuzari»*, «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», XIII, 1943, pp. 47-96; poi in L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, cit.; trad. it. *La legge di ragione nel «Kuzari»*, in L. STRAUSS, *Scrittura e persecuzione*, cit., pp. 92-136; ID., *Farabi's Plato*, in S.W. BARON (ed.), *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, New York, American Academy for Jewish Research 1945, pp. 357-393; ID., *How to Study Spinoza's «Theologico-Political Treatise»*, «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», XVII, 1948, pp. 69-131; poi in L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, cit.; trad. it. *Come studiare il «Trattato teologico-politico» di Spinoza*, in L. STRAUSS, *Scrittura e persecuzione*, cit., pp. 137-197.

⁷ Cfr. L. STRAUSS, *Maimonides' Statement on Political Science*, «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», XXII, 1953, pp. 115-130; poi in ID., *What is Political Philosophy?*, Glencoe, Free Press 1959.

⁸ Cfr. L. STRAUSS, *How to Begin to Study «The Guide of the Perplexed»*, in M. MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, trans. by S. Pines, Chicago, University of Chicago Press 1963, pp. XI-LVI; poi in L. STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, New York, Basic Books 1968; trad. it. *Avviamento allo studio della «Guida degli incerti»*, in L. STRAUSS, *Liberalismo antico e moderno*, a c. di S. Antonelli e C. Geraci, Milano, Giuffrè 1973, pp. 177-228.

⁹ Cfr. L. STRAUSS, *Notes on Maimonides' «Book of Knowledge»*, in E.E. URBACH - R.J. ZWI WERBLOWSKY - C. WIRSZUBSKI (eds.), *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom Scholem on His Seventieth Birthday*, Jerusalem, Magnes Press and Hebrew University 1967, pp. 269-283; trad. it. *Note sul «Libro della conoscenza» di Maimonide*, in L. STRAUSS, *Gerusalemme e Atene*, a c. di R. Esposito, Torino, Einaudi 1998, pp. 228-243.

La strumentazione ermeneutica straussiana trova in quest'ultima fase un decisivo approfondimento. Proprio allo scopo di giungere alla comprensione della struttura e del contenuto della *Guida*, il saggio straussiano *How to Begin to Study «The Guide of the Perplexed»* risulta essere per intero dedicato al rapporto tra *esegesi biblica* e *speculazione filosofica* nell'opera maimonidea. Attraverso minuziose analisi testuali, Strauss si sofferma su alcune questioni chiave della *Guida* (tra cui l'esistenza, l'unità e l'incorporeità di Dio, la teoria degli attributi divini, le caratteristiche della profezia mosaica e la differenza tra vita morale e vita teoretica) ed è a questo proposito che ritorna la questione, mai assente e anzi sempre centrale, del rapporto tra filosofia e Legge in una continua ricerca dell'equilibrio tra fede e ragione, tra esegesi e speculazione, nell'accettazione della *differenza* tra il carattere pubblico della comunicazione e il carattere privato della verità. Tuttavia, per la comprensione dei rapporti tra ermeneutica della reticenza e filosofia politica in Strauss, si tratta di una fase che non aggiunge argomenti rilevanti dal punto di vista teorico. Sono infatti due i testi fondamentali – rappresentativi dell'intero sviluppo intellettuale di Strauss – utili per comprendere il rapporto tra reticenza filosofica e problema teologico-politico attraverso la figura di Maimonide: *Philosophie und Gesetz* (1935) e *The Literary Character of «The Guide for the Perplexed»* (1941). In questi testi è possibile individuare il nucleo teorico dell'intero lavoro filosofico-politico di Strauss, cioè la tensione dialettica, irrisolta e irrisolvibile, tra filosofia e politica; un nucleo teorico la cui rilevanza contemporanea è assolutamente comprensibile non appena si 'attualizzi' il linguaggio classico di Strauss riversandolo sulle categorie filosofico-politiche moderne. Una volta compreso che, per esempio, il sofista è l'intellettuale contemporaneo, versato nella costruzione del consenso sociale, e che la *polis* è lo Stato, diventa chiaro qual è l'interpretazione straussiana della società contemporanea, notevolmente determinata dal conformismo e dalla cultura di massa: politici, scienziati e imprenditori – tutti *cittadini* nel senso classico del termine – hanno costituito un'alleanza organica in grado di rendere più efficienti le grandi 'organizzazioni' che determinano lo *status quo* in cui prospera la società del benessere. Di fronte alla tetra prospettiva di un filisteismo universale, l'opposizione a una tale società è rappresentata solo da alcune marginali categorie, divise e opposte reciprocamente: un'opposizione politica non istituzionale (conservatori e reazionari da un lato, radicali e anarchici dall'altro) e un'opposizione 'impolitica', costituita dai filosofi. È forse utile sottolineare che, di fronte a questa alternativa tra consenso e opposizione alla società del benessere, Strauss non si schiera dalla parte delle grandi 'organizzazioni' ma, al contrario, sceglie la secessione 'impolitica' operata dal filosofo¹⁰.

2. Affermare che esistono tre diverse fasi delle letture maimonidee di Strauss non significa negare il fatto che, in queste letture, sia presente una so-

¹⁰ Cfr. L. STRAUSS, *Restatement on Xenophon's «Hiero»*, in ID., *What is Political Philosophy?*, cit.; ID., *Prospettive di una società migliore*, in ID., *Liberalismo antico e moderno*, cit., pp. 337-338.

stanziale continuità di fondo: il Maimonide di Strauss è sempre un pensatore 'politico', tanto che i vari argomenti metafisici e teologici della *Guida* vengono compresi e risolti a partire da una particolare prospettiva politica, quella platonica. A questo proposito è centrale il contributo offerto da Strauss in *Philosophie und Gesetz* (1935), in cui prende corpo il rapporto tra filosofia, religione e politica in una forma che caratterizza l'intero percorso straussiano¹¹. Malgrado la questione ermeneutica venga da Strauss definita solo nel 1941¹², il problema teologico-politico è connesso al tema dell'esoterismo già in *Philosophie und Gesetz*. A dire il vero, più che di *esoterismo* sembra corretto parlare, a questo stadio della riflessione straussiana, di *elitismo*¹³: il tema della reticenza è infatti qui declinato non tanto sul piano della scrittura dei testi filosofici, ma su quello del governo e della legislazione. Sono infatti numerosi i passaggi nei quali il tema della 'doppia verità' (pubblico *vs.* privato) emerge nell'analisi della profetologia dei filosofi islamici ed ebraici del Medioevo (al-Farabi, Averroè, Avicenna, Maimonide, Gersonide), ma in nessuno di questi viene tematizzata la questione della scrittura reticente o dell'ermeneutica come forma di educazione filosofica, bensì la necessità di tenere segreta la verità per ragioni di prudenza politica e di convenienza pubblica¹⁴. Malgrado ciò, non è possibile affermare che questo elitismo straussiano sia caratterizzato da inclinazioni mistiche o sia fondato su principi reazionari quali la forza o la stirpe: pur ammettendo che la diseguaglianza sia un carattere essenziale della società politica, tuttavia essa non è 'naturalizzata' né nel rapporto tra governanti e governati, né nel rapporto tra i 'pochi' e i 'molti'. Non a caso, Strauss definisce la posizione dei filosofi islamici ed ebraici medievali come «illuminismo religioso del Medioevo», alludendo alla decisiva distinzione con l'illuminismo moderno di Descartes, Hobbes, Spinoza e

¹¹ La persistenza di questa impostazione – pur all'interno di ovvi mutamenti – è dimostrata dal fatto che interi brani di *Philosophie und Gesetz* sull'interpretazione della modernità (cfr. pp. 21 sgg.) vengono da Strauss riprodotti in modo pressoché integrale nel testo autobiografico del 1962 pensato come introduzione alla traduzione inglese del suo testo su Spinoza del 1930: cfr. L. STRAUSS, *Preface to the English Translation*, in L. STRAUSS, *Spinoza's Critique of Religion*, New York, Schocken Books 1965, pp. 1-31 (i brani di *Philosophie und Gesetz* sono ripresi alle pp. 24 sgg.); poi in L. STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, cit.; trad. it. *Prefazione alla critica spinoziana della religione*, in L. STRAUSS, *Liberalismo antico e moderno*, cit., pp. 277-321.

¹² Cfr. L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, «Social Research», VIII, 1941, n. 4, pp. 488-504; poi in L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, cit.; trad. it. *Scrittura e persecuzione*, cit., pp. 20-34. I primi accenni in direzione della scrittura reticente sono presenti in due saggi del 1939: cfr. Id., *The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon*, «Social Research», VI, 1939, n. 4, pp. 502-536; Id., *Exoteric Teaching*, [1939], ed. by K.H. Green, «Interpretation», XIV, 1986, n. 1, pp. 51-59; trad. it. *L'insegnamento essoterico*, in L. STRAUSS, *Gerusalemme e Atene*, cit., pp. 294-305.

¹³ Il primo testo straussiano in cui emerge il tema dell'esoterismo/elitismo è *Cohen und Maimuni*, un manoscritto non pubblicato da Strauss che contiene il testo di una sua conferenza del 1931 presso la *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* di Berlino: cfr. L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften. Band II: Philosophie und Gesetz*, Stuttgart, Metzler 1997, pp. 393-436. Anche in questo caso il tema centrale della discussione di Strauss non sembra consistere tanto nell'esoterismo, quanto nell'elitismo.

¹⁴ Cfr. L. STRAUSS, *Filosofia e Legge*, cit., pp. 203, 207-210, 214, 221 sgg., 230 sgg., 242, 254-256, 265-266.

Voltaire. Maimonide e i suoi maestri arabi sono pensatori *scettici, filosofi razionalisti* che hanno affrontato il rapporto tra filosofia, politica e religione in un'ottica allo stesso tempo radicale (privatamente) e moderata (pubblicamente) che si distingue nettamente dal radicalismo antireligioso dei moderni. Non a caso Maimonide – così come Averroè e Avicenna – ha sviluppato una *fondazione giuridica della filosofia*, cioè una giustificazione dell'attività filosofica (e dei suoi limiti) di fronte al tribunale della Rivelazione. La perfezione dell'uomo è resa possibile solo nella vita contemplativa e quindi la Rivelazione ordina di svolgere l'attività filosofica: «Una volta che essi [Maimonide e i *falasifa*] si sono assicurati del fatto che l'attività filosofica, in quanto tale, è permessa o addirittura prescritta [dalla Legge], essi possono chiarire filosoficamente la possibilità della Rivelazione e pertanto giungere a considerare la ragione come unico giudice della verità o della falsità della Rivelazione»¹⁵. La Rivelazione è considerata da Maimonide come un 'fatto' che precede e che rende problematica l'attività filosofica, tanto da rendere necessaria una sua fondazione giuridica in grado di rispondere alla seguente questione: «Una Legge data da Dio, e dunque perfetta, è da sola sufficiente, necessariamente, a condurre la vita alla sua vera meta. Ma qual è allora il senso dell'attività filosofica?»¹⁶. Tuttavia, proprio nella risposta a questo problema, il Maimonide di Strauss trova la giustificazione a svolgere un'attività 'pagana' quale quella filosofica anche all'interno di un mondo monoteistico, perché lo scopo della Legge coincide con quello della filosofia: la felicità dell'uomo, resa possibile dalla conoscenza della verità attraverso la vita contemplativa¹⁷.

Non essendo un apparato dogmatico (come nel cristianesimo) ma una forma di ordinamento sociale, la Legge degli islamici e degli ebrei ha il compito di regolare le azioni e le opinioni, cioè l'intera struttura sociale. Essa però non deve essere semplicemente 'creduta', bensì *compresa* in termini razionali: la fede, infatti, non è semplice confessione pubblica, ma intima comprensione e dimostrazione razionale della verità di ciò che viene creduto. Nell'interpretazione straussiana, a Maimonide – come ai *falasifa* – si pone il problema del possibile contrasto tra insegnamento filosofico e insegnamento rivelato, inteso nel suo senso letterale. La soluzione di questo contrasto non sembra essere particolarmente difficile se viene adottato un punto di vista che tiene conto della dialettica tra esoterismo ed essoterismo che caratterizza Maimonide e, più in generale, l'illuminismo religioso dei pensatori islamici ed ebraici medievali:

I filosofi medievali *non* erano illuministi nel senso originario del termine: *non* si trattava, per loro, di *espandere* la luce, di educare il *volgo* alla conoscenza razionale, di *illuminare*. Essi non cessavano di ingiungere ai filosofi il dovere di *tenere segreta*, al volgo che non ha vocazione filosofica, la verità conosciuta razionalmente: il carattere *esoterico* della filosofia era per loro – al contrario dell'illuminismo propriamente detto, cioè l'illuminismo moderno – qualcosa di fermamente assoluto e incondizio-

¹⁵ *Op. cit.*, p. 203.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 204.

¹⁷ Sull'interpretazione straussiana di Averroè, Maimonide e Gersonide intorno a questi temi cfr. *op. cit.*, pp. 205 sgg., 213 sgg., 217 sgg.

nato. Certamente anche nei secoli XVII e XVIII sono vissuti pensatori che – per citare proprio Voltaire – pensavano che “quando il popolo si impiccia a ragionare, tutto è perduto”; e da un altro lato anche pensatori come Maimonide tenevano al fatto che gli uomini fossero illuminati *in qualche modo*. Ma se si pensa che generalmente l'illuminismo moderno, a differenza dell'illuminismo medievale, *propaganda* le sue dottrine, risulta impossibile replicare all'affermazione secondo cui l'illuminismo nel Medioevo è stato esoterico in linea di principio, mentre l'illuminismo moderno è in linea di principio essoterico. Anche la più provvisoria caratterizzazione della posizione di Maimonide non può ignorare questa sua specifica differenza rispetto all'illuminismo moderno. Il carattere esoterico dell'«illuminismo religioso del Medioevo» trova il suo fondamento nel primato dell'ideale della vita *teoretica*, proprio come il carattere essoterico dell'illuminismo moderno trova il suo fondamento nella convinzione del primato della ragione *pratica*¹⁸.

Se il senso letterale della Scrittura risulta essere non-razionale, cioè impossibile (per esempio, nel caso dei passi sulla corporeità e sulla molteplicità di Dio), è necessario abbandonare il senso letterale e interpretare metaforicamente il testo rivelato allo scopo di far coincidere il suo senso con i risultati della speculazione filosofica. Senza dubbio esiste il problema dei *limiti* al diritto di interpretazione, che non può giungere fino all'eresia o all'ateismo: tuttavia per il filosofo – ma certamente *non* per il volgo – l'interpretazione è un *dovere* in tutti i casi in cui il senso letterale della Scrittura insegna dottrine la cui impossibilità è dimostrata dalla ragione. La filosofia è dunque libera, anche se non in modo assoluto: essa è libera nello studio del mondo naturale 'al di sotto del cielo', non nello studio del 'cielo' in cui hanno un ruolo centrale le verità *prescritte* dalla Legge (per esempio, relativamente alla creazione), inaccessibili alla ragione umana. Ritorna qui la questione dell'autorizzazione giuridica a svolgere attività filosofica: la libertà della filosofia riposa sul suo legame, cioè *il primato della Legge*: «La Torah è – come il mondo, *proprio in quanto* 'mondo' – *prima* della filosofia»¹⁹.

Per Maimonide – e per i *falasifa* – esiste però anche il problema complementare a quello appena trattato: infatti, se è necessaria la fondazione giuridica della filosofia, allo stesso modo necessaria risulta essere la *fondazione filosofica della Legge*, cioè la giustificazione razionale della Rivelazione. Attraverso l'accentuazione del ruolo *politico*, cioè *pratico*, della Rivelazione, Strauss individua nella profetologia il luogo in cui la Legge diventa *oggetto* della filosofia. La Rivelazione rappresenta l'ordine perfetto, insieme teoretico e pratico, il cui fondatore, il legislatore profetico, non è solo un profeta, ma anche un filosofo e uno statista. Per il profeta è assolutamente indispensabile il possesso di un perfetto intelletto, di un perfetto costume morale e di una perfetta capacità immaginativa, allo scopo di deliberare in materia di verità teoretiche, costumi comunitari, credenze religiose e istituzioni politiche²⁰: la profezia²¹ non ha

¹⁸ *Op. cit.*, pp. 231-232.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 227.

²⁰ *Cfr. op. cit.*, pp. 233 sgg.

²¹ Sullo statuto della profezia e del profeta in Maimonide e nei *falasifa* cfr. *op. cit.*, pp. 233-256.

relevanza tanto metafisica, quanto pratica, cioè politica, e in questo senso è strettamente legata alla creazione di una perfetta legislazione e di un governo giusto²², condizioni, entrambe, indispensabili per il raggiungimento dello scopo originario della Rivelazione, la perfezione morale e spirituale dell'uomo. Dato che la Rivelazione comunica le fondamentali verità teoretiche, il profeta deve possedere un perfetto intelletto; tuttavia, poiché la Rivelazione contiene anche credenze necessarie alla vita comune – credenze che però non sono propriamente *vere* – e poiché il linguaggio della filosofia non è adatto per la comunicazione delle verità rivelate alla moltitudine, il profeta deve disporre anche di una perfetta capacità immaginativa che lo renda capace di utilizzare il linguaggio metaforico spesso necessario per l'esposizione pubblica delle verità rivelate²³. Quindi lo scopo della profezia è essenzialmente *politico*, perché il profeta ha il compito di fondare la società all'interno della quale sia possibile la perfezione suprema dell'uomo, la *vita teoretica*. L'uomo, come animale politico, può vivere solo sotto una legge²⁴: la perfezione umana è infatti possibile solo in una società ben ordinata e una tale società può esistere solo se esiste una legislazione che non mira solo al benessere del corpo, ma anche alla perfezione dell'anima. Agli occhi del Maimonide di Strauss, il fondatore dello stato ideale è dunque il profeta: in questa affermazione si rende visibile il collegamento istituito da Maimonide, sulla scia dell'insegnamento dei *falasifa*, tra profetologia e filosofia politica *platonica*²⁵. Infatti, solo il profeta può assolvere le condizioni richieste da Platone per la coincidenza di filosofia e potere politico²⁶: il profeta è l'immagine storico-concreta del filosofo-re che fonda uno stato orientato alla specifica perfezione dell'uomo, la vita teoretica. La Rivelazione trova la propria giustificazione nell'essere condizione necessaria di una vita associata ben ordinata sul modello della politica platonica, e questa a sua volta sembra essere la condizione per la possibilità della vita teoretica messa di fronte alle sue responsabilità sociali, politiche e religiose: malgrado viva la propria ricerca della conoscenza in piena libertà, il filosofo deve essere sempre consapevole della necessità di una giustificazione giuridica della filosofia, di vivere cioè sottoposto alla conduzione politica del profeta. Il profeta, a differenza del filosofo, è maestro e guida allo stesso tempo. Infatti, primato 'logico' e primato 'cronologico' non coincidono: la teoria, e non la politica, è il massimo bene, ma la politica, e non la teoria, è il 'primo' bene, perché l'uomo, come animale politico, può vivere solo in società. Maimonide afferma senza dubbio il primato della vita teoretica, ma ciò

²² Cfr. *op. cit.*, pp. 256 sgg.

²³ Cfr. *op. cit.*, pp. 237 sgg.

²⁴ Cfr. *op. cit.*, pp. 256-258.

²⁵ L'origine platonica della profetologia maimonidea non deve nascondere l'originalità del *presupposto non platonico* (la Legge rivelata) da cui Maimonide guarda la politica platonica, e viceversa: il Dio di Aristotele non è il Dio di Israele. L'interpretazione della filosofia politica platonica alla luce del primato della Rivelazione trasforma in modo radicale il contesto nel quale la politica platonica era stata concepita, ma allo stesso tempo anche la comprensione della profezia alla luce della politica platonica trasforma in modo radicale il contesto nel quale la Rivelazione biblica era stata originariamente compresa. Cfr. *op. cit.*, pp. 266-268.

²⁶ Cfr. *op. cit.*, pp. 258 sgg.

che ha il primato 'logico' (la filosofia) non ha il primato 'cronologico' (che spetta alla vita politica, cioè alla Legge prescritta dalla Rivelazione), e viceversa; o meglio: l'affermazione del primato 'cronologico' della vita teologico-politica non cancella l'affermazione della superiorità 'logica' della vita teoretica, proprio perché la vita teoretica, nel suo essere *virtù e felicità*, è il bene supremo, ma non è il 'primo' bene. In una parola: la teoria aristotelica non è pensabile se non all'interno di uno stato platonico²⁷:

La questione platonica di uno stato giusto, la questione del Bene costringe a ulteriori considerazioni in cui dobbiamo chiederci che cosa sia l'anima, quali siano le sue parti; cosa sia la scienza; cosa sia l'esistente. Il progetto di Platone implica perciò che la ricerca prosegua su tutto ciò su cui Aristotele effettivamente svolge la sua ricerca, non più orientata intorno alla questione del Bene. E non solo questo: Platone insegna, in modo non meno decisivo di Aristotele, che la felicità e la perfezione propria dell'uomo consiste nella pura contemplazione e nella pura comprensione. La differenza fondamentale tra Platone e Aristotele si mostra solo nel modo in cui essi si comportano nei confronti della teoria intesa come la più alta perfezione dell'uomo. Aristotele la rende completamente libera; o, piuttosto, egli la lascia nella sua libertà naturale. Platone al contrario *non permette* ai filosofi "ciò che a loro viene ora permesso", cioè la vita nell'attività filosofica intesa come persistenza nella contemplazione della verità. Egli li *costringe* a preoccuparsi degli altri e a vegliare su di loro, in modo che lo stato sia in realtà uno stato, uno stato giusto. Il filosofo, che *si è innalzato* come tale sul mondo sensibile, giungendo alla contemplazione del Bello, del Giusto e del Bene, e che nella contemplazione vive e *vuol* vivere, si vede ora *costretto* all'interno dello stato, venendo nuovamente *vincolato* allo stato dal comandamento del fondatore dello stato, che pensa soprattutto all'ordine del tutto e non alla felicità delle parti. Il filosofo, in quanto filosofo, è sottomesso allo stato, egli deve giustificarsi di fronte allo stato, egli non è assolutamente sovrano. Ciò che Platone ha *richiesto* – che la filosofia sussista sotto una più alta istanza, sotto lo stato, sotto la *legge* – viene *realizzato* nell'epoca che crede nella Rivelazione. In completa libertà nella ricerca della conoscenza, i filosofi di quest'epoca sono consapevoli in ogni momento del loro essere responsabili nei confronti della Legge e di fronte alla Legge: essi giustificano la loro attività filosofica di fronte al tribunale della Legge: essi traggono dalla Legge la loro *autorizzazione* all'attività filosofica come *obbligazione* legale all'attività filosofica. Il platonismo di questi filosofi è dato con la loro situazione, con il loro essere fattualmente sottomessi alla Legge. Poiché essi sono fattualmente sottomessi alla Legge, essi non hanno più bisogno, come Platone, di *cercare* la legge, lo stato, di *interrogarsi* su di essa: l'ordine vincolante e assolutamente perfetto della vita umana è *dato* loro attraverso un profeta. Una volta autorizzati dalla Legge, essi sono liberi di svolgere l'attività filosofica con una completa libertà aristotelica: *per questo* essi possono "aristotelizzare"²⁸.

²⁷ Sul piano storiografico, l'innovazione della lettura straussiana consiste nella rivalutazione dell'influenza platonica (rispetto a quella aristotelica) sul pensiero maimonideo. Strauss attribuisce il carattere platonico del pensiero di Maimonide soprattutto alla dimensione intimamente 'politica' del suo pensiero e non alle singole posizioni intorno alle questioni teoretiche, nelle quali invece la teoria aristotelica funge ancora da privilegiato punto di riferimento della *Guida*. Cfr. *op. cit.*, pp. 268 sgg.

²⁸ *Op. cit.*, pp. 271-273.

Il modello platonico permette ai filosofi islamici ed ebraici del Medioevo di «aristotelizzare» proprio perché la filosofia sussiste sotto una più alta istanza, sotto la Legge: il platonismo di Averroè, Avicenna e Maimonide è dato con il loro essere responsabili nei confronti della Legge, malgrado la completa libertà nella ricerca della conoscenza. Essi giustificano la loro attività filosofica di fronte al tribunale della Legge, traendo dalla Legge l'*autorizzazione* all'attività filosofica come *obbligazione* giuridica all'attività filosofica, unica in grado di giustificare l'*utilità razionale* della Legge²⁹.

In questa interpretazione, Maimonide – così come gli altri pensatori premoderni privilegiati da Strauss, in particolare Platone e al-Farabi – rappresenta il modello di una ricerca filosofica *dialettica*, allo stesso tempo radicale (sul piano della «demitizzazione» privata delle opinioni) e moderata (sul piano della prudenza pubblica intorno all'agire politico), in grado di difendere la natura specifica della filosofia, cioè il suo essere «saggezza straniera» anche in patria o, meglio, il suo carattere *critico* rispetto ad ogni autorità costituita, ad ogni costume normativo, ad ogni mito politico e ad ogni tradizione socio-religiosa. Il filosofo appartiene e, allo stesso tempo, non appartiene alla città perché – al contrario dell'uomo politico – il suo *eros* non è diretto verso il *demos*, ma verso la ricerca della sapienza. Contro ogni tradizione conciliativa, Strauss tende a sottolineare lo scarto che esiste tra filosofia e società politica, ricordando – sulla scia dell'insegnamento platonico contenuto nell'*Eutidemo* – che «il più grande nemico della filosofia, il più grande sofista, è la moltitudine riunita in assemblea cittadina». La filosofia è attività transpolitica, che partecipa alle vicende della vita associata senza tuttavia possederne la stessa logica argomentativa. Con il richiamo alla logica dell'appartenenza, l'autorità politica tende a fingersi *natura*, attraverso la creazione di un mito politico che si presenta come *la* verità autoritativa, mentre la filosofia, grazie al suo carattere *antitradizionale*, risulta essere critica radicale di ogni ideologia e di ogni mito politico, così da indicare nell'attività politica il 'regno della *credenza*'. In questo senso, la sottomissione della filosofia ad un'autorità significa la sua trasformazione in *ideologia*, cioè in un'apologia dell'ordinamento sociale in questione. Filosofia e società si coappartengono solo parzialmente, perché i loro confini non coincidono. La filosofia è essenzialmente ricerca dei 'principi' di tutte le cose, cioè tanto delle loro origini quanto dei loro criteri: la filosofia nasce come spiegazione *alternativa* alle narrazioni tradizionali sulle origini e sulle cause dei fenomeni. La nascita della filosofia equivale dunque alla nascita di un principio *critico* nei confronti della tradizione di appartenenza. Allo stesso modo, la filosofia politica nasce come analisi critica del principio in base al quale il bene è la tradizione: l'autorità viene posta in dubbio non appena la filosofia politica abbandona ciò che è 'ancestrale' per ciò che è 'buono in sé', distinguendo ciò che è 'primo per noi'

²⁹ Sul platonismo dei filosofi islamici ed ebraici medievali – in particolare di al-Farabi – Strauss ritorna anche in scritti successivi, nei quali ribadisce la centralità dell'idea di Legge per l'ebraismo e l'islam (contrariamente al cristianesimo, in cui la religione è soprattutto *teologia*): cfr. L. STRAUSS, *Farabi's Plato*, in S.W. BARON (ed.), *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, New York, American Academy for Jewish Research 1945, pp. 357-393; Id., *Scrittura e persecuzione*, cit., pp. 6-19.

da ciò che è 'primo per natura'. Prima della filosofia politica, e successivamente *accanto* alla filosofia politica, esiste la vita politica, all'interno della quale gioca un ruolo di primo piano il 'costume'. Dal punto di vista del 'costume', la risposta ai problemi relativi ai principi delle cose politiche è data dall'autorità morale della tradizione e della comunità di appartenenza: l'identificazione del bene con il 'proprio' tende infatti a fingersi di origine divina, e quindi al di là di ogni possibile indagine critica. La filosofia politica deve invece il proprio carattere all'intransigente *indifferenza* verso tale autorità: il filosofo deve poter contemplare la possibilità che tali vincolanti punti di vista non siano che *opinioni*.

Le cose politiche sono caratterizzate da principi di *prudenza* nei confronti della tradizione, degli dei della città, degli interessi pubblici e privati, di fronte ai quali la filosofia è, e deve essere, indifferente³⁰: tutto ciò equivale a riconoscere e a giustificare il carattere moderato, non radicale, delle richieste che possiamo rivolgere alla vita politica. Da questo punto di vista il conservatorismo politico straussiano sembra essere semplicemente l'altra faccia della medaglia del suo radicalismo filosofico. La filosofia politica non può essere conservatrice, dato che è fondata sulla consapevolezza della superiorità del bene e del nobile sul tradizionale e sull'antico; d'altro canto, essa è consapevole che ogni società politica è una società particolare, chiusa nei confronti dell'esterno, fondata su un mito che è credenza, non conoscenza. Il filosofo è consapevole delle necessità della vita materiale, che non possono essere semplicemente eliminate in quanto opinioni ma, al contrario, devono essere tenute in massima considerazione in quanto primo fondamento della società politica. Il filosofo platonico riesce a tenere insieme, senza contraddizione, saggezza e moderazione, utopia e conservatorismo, proprio perché la politica non è il regno nel quale poter incondizionatamente realizzare le verità della filosofia. La moderazione non è una virtù del pensiero, che deve essere spregiudicato, ma della sua espressione pubblica, in virtù dei problemi posti dalla responsabilità sociale e dalle necessità della vita materiale. In questo senso, 'moderazione' viene ad assumere un duplice significato, di temperanza da un lato e di prudenza dall'altro: nel primo caso, 'moderazione' risulta essere la condizione di possibilità della vita teoretica, nel secondo la condizione di possibilità della vita politica. L'insegnamento filosofico, nel suo essere *educazione liberale*, l'esatto contrario dell'ideologia e dell'indottrinamento, è possibile solo se la saggezza non viene separata dalla moderazione: «la filosofia deve stare in guardia contro il desiderio di essere edificante – la filosofia può essere solo *intrinsecamente* edificante».

3. La seconda fase degli studi maimonidei di Strauss si apre con la compiuta elaborazione della sua teoria della scrittura reticente. A partire da que-

³⁰ Sull'essenziale differenza tra filosofia e politica Strauss non esita a esprimersi esplicitamente: «Vi è una sproporzione fondamentale tra filosofia e città. Nelle cose politiche è saggia regola non disturbare i cani che dormono, preferire ciò che è consolidato a ciò che non lo è, riconoscere il diritto del primo occupante. La filosofia si regge o cade per la sua intransigente noncuranza di questa regola e qualunque cosa la ricordi. Essa può quindi vivere solo fianco a fianco con la città» (*op. cit.*, p. 22).

sta problematizzazione ermeneutica, Strauss indirizza la propria analisi non solo al contenuto, ma anche e soprattutto alla *forma* con la quale la *Guida dei perplessi* è stata scritta, soffermando l'attenzione sul problema rappresentato dall'esoterismo, inteso come una risposta tanto alle esigenze pedagogiche del filosofo, quanto alla concreta possibilità della persecuzione politica e religiosa. Già in *Philosophie und Gesetz* (1935) Strauss aveva a più riprese puntato l'attenzione su alcuni passaggi maimonidei che davano spazio a fondati sospetti sulla *cautela* con la quale Maimonide aveva messo per iscritto la *Guida*, ma è solo con il saggio *The Literary Character of «The Guide for the Perplexed»* (1941) che il nuovo approccio ermeneutico, insieme alla compiuta formulazione di una corretta metodologia di ricerca storica, solleva il problema della reticenza *in linea di principio*. In questo saggio il lavoro di Strauss consiste essenzialmente nel mettere a punto una serie di strumenti interpretativi che permettano di penetrare attraverso i numerosi schermi esoterici della *Guida*. In questo senso va compresa la profonda attenzione intorno alle *contraddizioni*, ai *silenzi*, alle *ambiguità* e alle *ripetizioni* del testo, allo scopo di definire nei minimi dettagli, e senza alcun riferimento a esoterismi di natura mistica o iniziatica, la natura 'politica' della reticenza maimonidea, che è ben diversa dai modelli della comunicazione kabbalistica:

Non solo Maimonide nega di aver goduto del privilegio di una speciale rivelazione dei significati riposti di *ma'aseh merkabah* [il racconto del carro: Ezechiele, 1 e 10], ma arriva anche a disconoscere un qualunque debito verso maestri (umani) per la sua conoscenza della dottrina segreta. Sembra che egli credesse all'interruzione, molto tempo prima di lui, della tradizione orale a proposito dell'insegnamento segreto [...]. Nemmeno era in grado di rintracciare i resti della sacra dottrina ancora vivente tra il suo popolo. Egli era, dunque, non l'ultimo erede di un'antica tradizione, ma piuttosto colui che la riscoperse dopo che era stata interrotta per un lungo periodo. La sua riscoperta della dottrina segreta avvenne seguendo le indicazioni in cui ci si imbatte nella Bibbia e nelle parole dei sapienti, ma anche attraverso l'uso di *premesse speculative*³¹.

Il Maimonide di Strauss non è dunque il depositario di una *philosophia perennis*, né il rappresentante di una tradizione iniziatico-esoterica: il suo insegnamento, fondato sull'uso di *premesse speculative*, cioè razionali, è 'segreto' solo perché gli scopi e le necessità della filosofia non coincidono con quelle della società politica, proprio come la ricerca della verità non coincide con la ricerca del consenso. L'esoterismo degli autori classici (da Platone a Maimonide) si fonda senza dubbio sulla divisione tra i 'molti' e i 'pochi', tra gli ignoranti e i sapienti, tra i cittadini e i filosofi. Tuttavia, questa divisione non è rigidamente fissata e non è determinata dall'appartenenza, o meno, alla classe dominante: tra i 'molti' si trovano infatti anche gli uomini politici e i proprietari, la cui condotta è comunque determinata dall'opinione e dalla credenza. Inoltre, questa distinzione non è fondata su una teoria dualisticamen-

³¹ L. STRAUSS, *Il carattere letterario della «Guida dei perplessi»*, cit., pp. 47-48, corsivo mio. Sul complesso rapporto tra Maimonide, la *Guida dei perplessi* e la filosofia cfr. *op. cit.*, pp. 39-42.

te determinata della natura umana: «Forse che non ci sono casi di trasferimenti dall'uno all'altro gruppo? Non ha avuto ciascun uomo la libertà di volere, così da poter diventare saggio o insipiente sulla base dei suoi propri sforzi? Per quanto sia importante la facoltà naturale dell'intelligenza, non è altrettanto importante il suo uso o, per dirla altrimenti, il metodo? E il metodo, quasi per definizione, colma il fossato che separa i due gruppi umani»³².

L'ermeneutica Straussiana non è una teoria dell'esperienza ermetica, così come non è una teoria universale dell'esperienza ermeneutica, bensì un metodo razionale di ricerca, concreto e flessibile³³. La concezione ermeneutica di Strauss è strettamente legata a una concezione *razionale*, antitradizionale e anticonformista dell'attività filosofica: la reticenza è diretta conseguenza della necessità di interpretare l'attività filosofica come *educazione*. Presente anche in società nelle quali non esiste censura, la letteratura reticente non dipende solo dalla presenza di forme di persecuzione politica e religiosa. Senza dubbio, l'influenza della persecuzione sulla letteratura spinge gli autori eterodossi all'elaborazione di una particolare tecnica letteraria, che utilizza silenzi, ripetizioni, contraddizioni e parole ambigue per comunicare la verità sulle questioni fondamentali esclusivamente *tra le righe*. Da questo punto di vista, la scrittura reticente – utilizzata, in forme diverse, da Platone e Senofonte, Averroè e Avicenna, Maimonide e Spinoza, Machiavelli e Hobbes³⁴ – è una necessaria forma di difesa della filosofia (e dei filosofi). Per questo motivo il caso della scrittura reticente si applica con una certa facilità a tutti quegli autori che si siano trovati in situazioni di persecuzione politica o religiosa. Tuttavia l'ambito di riferimento dell'ermeneutica Straussiana va ben al di là dell'analisi delle contingenze storiche, estendendosi in linea di principio a tutti gli autori del passato che abbiano accettato la distinzione tra pensiero esoterico e pensiero essoterico, lasciando impliciti vari punti del loro insegnamento. Limitandosi a fornire alcuni segni in direzione della verità teoretica all'interno di un discorso per altri versi corrente, il filosofo riesce a porre rimedio al carattere essenzialmente difettivo della scrittura: l'arte della scrittura

³² *Op. cit.*, p. 56. È evidente che qui Strauss non prende in considerazione la rilevanza delle condizioni socio-economiche nella valutazione del passaggio dalla classe dei 'molti' a quella dei 'pochi'. Si tratta di un problema – quello dell'economia politica, se possiamo utilizzare questa etichetta – che non ha mai toccato le corde Straussiane. Malgrado ciò, non sembra cambiare l'essenza del problema: secondo Strauss esiste per ogni individuo, in linea di principio, la possibilità di passare dal regno delle opinioni a quello della conoscenza.

³³ Cfr. la lettera di Leo Strauss a Hans-Georg Gadamer del 26.2.1961 pubblicata in L. STRAUSS - H.-G. GADAMER, *Correspondence Concerning «Wahrheit und Methode»*, «The Independent Journal of Philosophy», II, 1978, pp. 5-12; trad. it. a cura di C. Altini, *Carteggio su «Verità e metodo»*, «MicroMega. Almanacco di filosofia», 2003, n. 5, pp. 291-310.

³⁴ Sulle caratteristiche della reticenza Strauss nota un abissale cambiamento di orizzonte tra gli antichi e i moderni: a due diversi modi di concepire il rapporto tra filosofia e politica corrispondono due forme diverse di comunicazione filosofica e di educazione. Contro l'imperfezione contingente del «regno delle tenebre», il filosofo moderno appunta la sua attenzione sui progressi ritenuti possibili nell'istruzione e nell'educazione popolare, proprio perché ritiene in linea di principio corrispondenti filosofia e società politica. Al contrario, agli occhi dei classici il fine perseguito dai filosofi è radicalmente diverso da quello perseguito dai non filosofi: indipendentemente dall'eventuale progresso del sistema educativo, il filosofo e i non filosofi non possono avere deliberazioni in comune che siano sincere.

ra reticente fornisce il metodo per *dire cose diverse a persone diverse*. L'attenzione dell'interprete deve quindi soffermarsi sulle oscurità, sulle contraddizioni, sulle ripetizioni, sulle omissioni, sugli errori e sui silenzi del testo allo scopo di portare una luce indiretta sul vero disegno progettato dall'autore: la presenza di queste irregolarità, tematiche e formali, consiste nella simulazione delle opinioni non convenzionali. Un libro reticente contiene due insegnamenti: uno edificante, che si trova in superficie, e uno filosofico, che appare esclusivamente tra le righe. Il lettore di un testo reticente può così percorrere un cammino attraverso cui viene resa possibile l'ascesa dalle opinioni meramente comuni ai concetti e alle verità teoretiche, ma può anche restare indissolubilmente legato al mondo dell'immaginazione. La conformità esteriore alle opinioni della comunità nella quale vive è un requisito indispensabile per il filosofo: il processo di sostituzione delle opinioni con la verità può essere condotto solo gradualmente e in modo esoterico. Scrittura reticente e filosofia politica sembrano indicare insieme e contemporaneamente la relazione problematica tra il mondo della filosofia e il mondo della politica. 'Politica' in questo senso non denota un determinato settore della filosofia, quello della filosofia politica; 'politica' denota un aspetto fondamentale di tutta la filosofia: la filosofia politica è la trattazione politica della filosofia.

La Legge presenta due diversi livelli di lettura: uno pubblico, rivolto alla comunità, e uno segreto, destinato ai sapienti, ai quali tuttavia non è permesso discriminare in pubblico tra verità teoretiche e opinioni popolari³⁵. Nel suo saggio maimonideo Strauss sviluppa una raffinata analisi letteraria, allo scopo di portare luce sul piano nascosto della *Guida*, il cui fine è quello di rivelare la verità nel momento stesso in cui la nasconde e di occultarla nel momento stesso in cui la rende manifesta³⁶: agendo con cautela, il Maimonide di Strauss si muove in uno spazio appositamente creato, a metà tra insegnamento orale e insegnamento scritto, tra dottrina essoterica e dottrina esoterica³⁷, che non trasgredisce il divieto, imposto dalla Legge, di comunicare pubblicamente i segreti della Torah. In esplicita polemica con la tradizione storicistica che rivendica il primato della dimensione storico-sociale su quella individuale, l'interpretazione straussiana mira a cogliere quello che può essere definito l'insegnamento orale, cioè privato, che si trova celato all'interno dell'insegnamento scritto pubblicamente visibile: «nessuno storico può capire il pensiero segreto di una personalità individuale partendo dalla situazione storica data; su quella base ricostruirà piuttosto i fatti più ovvi e le opinioni che, essendo il denominatore comune di un'epoca, ne costituiscono lo specifico sapere»³⁸. La semplice esistenza della letteratura reticente implica pertanto l'abbandono di ogni prospettiva di ricostruzione storica determinata e orientata in termini idealistici, storicistici o sociologici. Nessun *Zeitgeist* hegeliano e post-hegeliano ha diritto di cittadinanza nello studio dei testi classici: «La

³⁵ Sulle condizioni 'politiche' che determinano il rapporto tra esoterismo ed essoterismo in Maimonide cfr. L. STRAUSS, *Il carattere letterario della «Guida dei perplessi»*, cit., pp. 43 sgg.

³⁶ Cfr. *op. cit.*, pp. 48-51.

³⁷ Cfr. *op. cit.*, pp. 79-81.

³⁸ *Op. cit.*, p. 52.

moderna coscienza storica è sorta in coincidenza con l'interruzione della tradizione esoterica»³⁹. Per questo motivo, nella sua lettura della *Guida*, Strauss cura le sfumature nei minimi dettagli: nessuna parola è superflua o casuale in un'opera di grande perfezione letteraria e concettuale. In questo senso Strauss si preoccupa di definire fin nei minimi particolari la procedura di una legittima lettura tra le righe⁴⁰, soffermandosi a circoscrivere le caratteristiche e le funzioni delle metodologie, degli strumenti analitici e delle figure retoriche implicate nella sua interpretazione della *Guida*, fino a giungere alla definizione di una vera e propria *tecnica* interpretativa che prende in considerazione – accanto ai *contenuti* – anche la *struttura formale*, perché in opere di perfezione letteraria il contenuto *dipende dallo stile*⁴¹.

Accanto a quelli ermeneutici e metodologici, i problemi che Strauss solleva nel saggio su Maimonide riguardano la definizione dell'argomento della *Guida*, cioè la definizione della *scienza* a cui appartiene questa opera: la *Guida* è dedicata alla «vera scienza della Legge» (*aggadah* e *kalam*), come distinta dallo studio legalistico della Legge (*halakah* e *fiqh*)⁴². La scienza della Legge si distingue infatti in due parti: la parte pratica, che Maimonide ha elaborato nella sua *Mishneh Torah*, dedicata alla codificazione legale e autoritativa delle azioni prescritte e proibite dalla Legge, in particolare quelle legate al culto; e la parte teoretica, elaborata nella *Guida*, dedicata alla dimostrazione delle opinioni e delle credenze insegnate dalla Legge (con particolare riguardo alla spiegazione dei segreti della Torah). In questo senso va compresa la superiorità della *Guida dei perplessi* sulla *Mishneh Torah*: «La *Mishneh Torah* è essenzialmente diretta alla generalità degli uomini, mentre la *Guida* è indirizzata a quel numero ristretto di persone che sono in grado di comprendere autonomamente»⁴³. La dimostrazione delle opinioni e delle credenze insegnate dalla Legge è tanto superiore alla codificazione legale delle azioni comandate e proibite dalla Legge, quanto la perfezione dell'anima supera quella del corpo:

Sapienza è la dimostrazione delle opinioni insegnate dalla Legge. È appunto a quella dimostrazione che è dedicata la *Guida*; quindi la vera scienza della Legge è identica con la saggezza [...]. Il rapporto della saggezza con il *fiqh* è spiegato da un paragone: gli studiosi del *fiqh*, arrivati al palazzo divino, si limitano a passeggiarvi attorno, mentre solo le meditazioni sui «fondamenti», cioè le dimostrazioni delle basilari verità insegnate dalla Legge, possono condurre alla presenza di Dio⁴⁴.

La virtù morale è un mezzo ausiliario, una condizione necessaria, ma *non sufficiente*, per il raggiungimento della virtù speculativa: la sapienza è profonda conoscenza e intima comprensione della verità teoretica, superiore per di-

³⁹ *Op. cit.*, p. 55.

⁴⁰ Cfr. L. STRAUSS, *Scrittura e persecuzione*, cit.; Id., *On Collingwood's Philosophy of History*, «Review of Metaphysics», V, 1952, n. 4, pp. 559-586.

⁴¹ Cfr. L. STRAUSS, *Il carattere letterario della «Guida dei perplessi»*, cit., pp. 56-75.

⁴² *Op. cit.*, pp. 36 sgg., 75-91.

⁴³ *Op. cit.*, p. 91.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 89.

gnità alle buone azioni. Nella *Guida*, il Maimonide di Strauss enuncia «il mio discorso che presenta la mia opinione» in quanto distinto «dal nostro discorso che presenta la nostra opinione» che viene enunciato nella *Mishneh Torah*: mentre nel primo caso Maimonide presenta se stesso e discute dimostrativamente le opinioni e le credenze contenute nella Legge, nel secondo appare essere il portavoce della tradizione ebraica che compila l'elenco dei precetti e delle norme necessarie al rispetto dei costumi comunitari. Da questo punto di vista, la nuova strumentazione ermeneutica elaborata da Strauss nei primi anni Quaranta fornisce argomenti per una più attenta comprensione storica e una più profonda interpretazione filosofica delle opere classiche, notevolmente determinate dalla scrittura reticente quale rappresentazione del loro esoterismo; ma, intorno al problema teologico-politico (che riguarda il rapporto tra filosofia, politica e religione), Strauss non sembra aver mutato le coordinate di fondo già individuate in *Philosophie und Gesetz*: «L'ascesa del profeta fino alla conoscenza più elevata è seguita dalla sua discesa verso il 'popolo della terra', vale a dire verso il suo governo e la sua educazione [...]. Il profeta è in grado di svolgere la sua funzione politica di governare il 'popolo della terra' e di esercitare verso di esso il suo magistero mediante il potere della sua immaginazione, vale a dire la sua capacità di rappresentare la verità al popolo per mezzo di immagini o parabole»⁴⁵. Portando l'attenzione sul fatto che la virtù politica è in sé e per sé incompleta, Strauss giunge alla legittimazione dell'assoluta superiorità della vita filosofica. La filosofia è un discorso di genere *particolare* che richiede la messa a punto di un procedimento di graduale *introduzione* al discorso filosofico stesso, concretamente visibile nell'arte della scrittura reticente. Nell'interpretazione straussiana, la graduale, ma necessaria, introduzione alla filosofia viene definita come *educazione liberale*, cioè educazione alla perfezione dell'uomo, proprio perché la filosofia, nel suo essere ricerca della saggezza, è contemporaneamente *virtù e felicità*.

CARLO ALTINI

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 87.