

LEO STRAUSS E IL PROBLEMA TEOLOGICO-POLITICO DI JOHN LOCKE¹

MARCO MENON

Carl Friedrich von Siemens Stiftung

Monaco di Baviera

menon984@gmail.com

ABSTRACT

The chapter concerning modern natural right in Leo Strauss' *Natural Right and History* represents one of the most controversial interpretations of Locke's political teaching. The historical narrative of Strauss' work seems to underplay some aspects of Locke's thought, which this paper tries to analyze. §1 presents a brief resume of the main critiques which have been raised against Strauss' interpretation. §§2-3 address the alternative between reason and revelation and the position assumed by Strauss' Locke; §§4-5 reflects on the moderate character of Locke's rationalism. The purpose is to show to what extent Strauss' Locke could be regarded as a modern ally against the danger posed by relativism in contemporary political thought.

KEYWORD

John Locke, Leo Strauss, liberalism, Natural Theology, Reason, Revelation.

1. L'UNICO IDOLO NEL TEMPIO DEL LIBERALISMO

Fra tutte le sue interpretazioni dei classici della filosofia politica moderna, quella che Leo Strauss ci ha offerto di John Locke e del suo pensiero è stata, stando ad una sua stessa ammissione, quella che ha sollevato forse le più aspre reazioni. Come il filosofo tedesco scrive in una lettera a Willmoore Kendall nel giugno 1960,

¹ Desidero ringraziare il Prof. Raimondo Cubeddu per il suo illuminante aiuto nel migliorare una prima versione di questo scritto.

sono stato esposto ad attacchi sia stupidi che indecenti a causa di quel capitolo più che per ogni altra cosa che abbia mai fatto. “Locke il liberale” è il principale, forse l’unico idolo nel tempio del liberalismo, e chiunque metta in questione quell’idolo è colpevole di quello che gli stessi liberali chiamano “eterodossia”.²

Strauss si sta riferendo alla sezione dedicata a Locke nel capitolo *Modern Natural Right* della sua celebre opera del 1953, *Natural Right and History*.³ Lo

² Willmoore Kendall, *Maverick of American Conservatives*, ed. J.A. Murley, J.E. Alvis (Lanham: Lexington Books, 2002), p. 219. Per un confronto sull’insegnamento politico di Strauss e il pensiero di Kendall, si veda George Anastaplo, “Willmoore Kendall and Leo Strauss,” in Kendall, *Maverick of American Conservatives*, pp. 157-189, e Grant Havers, “Leo Strauss, Willmoore Kendall, and the Meaning of Conservatism,” *Humanitas* 18, n. 1-2 (2005): 5-25. Kendall, autore, tra le altre cose, di un libro su Locke (*John Locke and the Doctrine of Majority-Rule* [Urbana: The University of Illinois Press, 1941]), pubblicò nel 1966 una simpatica recensione di *Thoughts on Machiavelli*, diventata celebre perché si dichiarava che il lettore, qualora si fosse messo seriamente a verificare tutte le note ed i rimandi straussiani ai testi di Machiavelli, avrebbe impiegato sei mesi della propria vita per venirne a capo: Willmoore Kendall, “Review of *Thoughts on Machiavelli* by Leo Strauss,” *The Philosophical Review* 75, n. 2 (1966): 247-254.

³ Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1965). - Uno dei primi lettori di quel capitolo, almeno nella sua forma abbreviata, era stato Eric Voegelin, come testimonia la corrispondenza tra lui e Strauss. Nell’aprile del 1953, qualche mese prima della pubblicazione di *Natural Right and History* che sarebbe avvenuta solo in autunno, Voegelin ringrazia Strauss per avergli inviato l’articolo in questione, che allora aveva come titolo *On Locke’s Doctrine of Natural Right*, (*Philosophical Review* 61 [1952]: 475-502) e scrive una lunga lettera di risposta che però non spedisce (cfr. le lettere 41 e 42 nella corrispondenza pubblicata in *Faith and Political Philosophy. The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin 1934-1964*, ed. P. Emberly, B. Cooper [Columbia-London: University of Missouri Press, 2004], pp. 92-97, soprattutto p. 93n91). Strauss riceve invece una versione differente della stessa lettera, molto più corta, in cui Voegelin esprime il suo totale accordo con la lettura del collega (cfr. Antonio Lastra, *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss* [Murcia: Res Publica, 2000], p. 171). Soprattutto, l’autore di *Order and History* nota come Strauss abbia ulteriormente esplorato la questione dell’arte della scrittura nel suo articolo su Locke. A questo proposito, è interessante leggere la risposta di Strauss: “Mi fa piacere che lei sia d’accordo con il punto centrale della mia presentazione di Locke, che presumibilmente non andrà incontro a tutti i desideri anglosassoni. So che qui al dipartimento di filosofia si insegna l’accordo fondamentale tra Locke ed Aristotele. Credo di non sbagliare quando definisco Locke ed Hobbes come teorici del diritto naturale. Nel precedente capitolo su Hobbes [...] ho messo in evidenza la differenza radicale tra il diritto naturale moderno e quello premoderno. L’insegnamento di Locke è diritto naturale moderno, che può essere distinto dall’utilitarismo e simili *solo* per il riconoscimento del diritto naturale. Pure io credo che il diritto naturale moderno sia insostenibile e gretto, o rozzo. Ma si deve concedere che *si tratti* di diritto naturale; altrimenti non si capisce la connessione con Rousseau, Kant ed Hegel. [...] Ha fatto molto bene a ravvisare come volessi arricchire le mie osservazioni sull’esoterismo con le mie note su Locke. La ragione è che c’è una distinzione fondamentale tra la tecnica della filosofia

studio, apparso in forma abbreviata un anno prima, nel 1952, in *The*

autentica e quella della filosofia moderna” (*Faith and Political Philosophy*, pp. 97-98). Voegelin ancora non poteva saperlo, ma la sezione dedicata a Locke nel quarto capitolo di *Natural Right and History* sarebbe diventato l’unico luogo in cui in quel testo Strauss avrebbe trattato dell’arte della scrittura, un tema che, in modo quasi clamoroso vista la pubblicazione l’anno precedente del volume *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe, Ill: The Free Press, 1952), sarebbe rimasto semplicemente sottinteso per tutta l’opera (Locke, fra l’altro, figurava nella lista di ventuno filosofi presi ad esempio per mostrare come le biografie di tali autori testimonino episodi di persecuzione: cfr. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, p. 33). Né poteva sapere che solo quel capitolo avrebbe toccato il problema della rivelazione, e nello specifico del Nuovo Testamento, quel problema teologico-politico altrimenti rimasto taciuto nelle altre sezioni dedicate alla modernità. Voegelin fortunatamente non è l’unico, tra i primi lettori del capitolo, a cui la questione della scrittura, nel contesto della trattazione di Locke, appaia nella sua assoluta importanza. Come ampiamente previsto da Strauss, i recensori nell’immediato reagiscono – e raramente in modo positivo – anzitutto all’idea che Locke stesse propagando Hobbes utilizzando la copertura di Hooker. Solo la *review* di *Natural Right and History* pubblicata nel 1956 da J.G. Clapp (“Review of *Natural Right and History* by Leo Strauss,” *Philosophy and Phenomenological Research* 16 [1956]: 573-575) coglie acutamente questa sfumatura. Il recensore riconosce che l’accusa a Locke di non essere in grado di riconciliare i vari elementi della sua dottrina che risultano essere in tensione gli uni con gli altri non rappresenta una grossa novità. A suonare inedita è la lettura straussiana secondo cui Locke non sia incoerente perché incapace di conciliare questi aspetti del suo insegnamento, quanto piuttosto che egli non sia coerente perché, in realtà, non sarebbe sincero. Secondo il recensore, Strauss accuserebbe Locke di essere cauto, ma in senso peggiorativo, e si rammarica che al tempo l’autore non potesse avere a disposizione i *Saggi sulla legge naturale* pubblicati nel 1954 da von Leyden. Ma a colpire il lettore è questa ulteriore nota del recensore: “è un peccato che Strauss abbia impiegato la sua splendida erudizione in *un attacco personale all’integrità di Locke*, soprattutto dal momento che è assolutamente del tutto irrilevante rispetto al suo argomento fondamentale”. Al contrario, afferma il recensore, sarebbe stato meglio tentare di illustrare come Locke potesse pensare che gli elementi contrastanti del suo insegnamento potessero tenersi assieme. Quindi conclude: “si può sospettare che *Strauss abbia altri obiettivi in mente*, o non è questa ipotesi troppo affine allo stesso commento di Strauss su Locke?” (Clapp, “Review of *Natural Right and History* by Leo Strauss,” p. 575, corsivo mio). In altre parole, Clapp si sta chiedendo se non sia lecito sospettare che lo stesso Strauss non fosse del tutto sincero nelle pagine in cui sottolinea con forza la cautela del “saggio Locke”. Ma questo suggerimento in realtà è viziato dalla supposizione che il presunto attacco all’integrità morale di Locke sia effettivamente tale; ovvero, se Locke riteneva giustificato il ricorso all’arte della scrittura, cioè a quanto il recensore percepisce come una forma di insincerità, Strauss non starebbe minando la statura morale di Locke, quanto riconoscendo che, in epoche diverse dalla nostra, in cui la sincerità e la trasparenza sono i fondamenti di una società liberale e democratica, una determinata forma di cautela era necessaria per motivi politici e filosofici. L’arte della scrittura, o quella che il recensore denuncia come “insincerità”, sarebbe quindi, dal punto di vista dello stesso Locke, una forma di comunicazione assolutamente legittima.

Philosophical Review, presentava una lettura del *Secondo Trattato*, è il caso di dirlo, assolutamente non ortodossa. Locke, contrariamente a quanto tradizionalmente sostenuto, non rappresenterebbe alcun momento di continuità con la tradizione classica della legge naturale – una continuità che risalirebbe fino ai greci – quanto una sorta di “machiavellico” propagatore del pensiero politico del malfamato autore del *Leviatano*; posizione, questa, che sarebbe stata, con grande sorpresa di chi si aspettava invece una *debacle*,⁴ sostenuta anche a partire dalla lettura dei saggi sulla *Natural Law* pubblicati da von Leyden solo nel 1954.⁵

Dall’uscita di *Natural Right and History* sono passati più di sessant’anni, ed il più recente e completo bilancio del dibattito scatenato dal Locke di Strauss (particolarmente acceso nelle prime due decadi) è rappresentato dal contributo di James Stoner,⁶ pubblicato nel 2004 col titolo *Was Leo Strauss Wrong about John Locke?* Come apprendiamo da questo prezioso saggio, la grossa parte delle reazioni alla lettura straussiana si concentrò sin dal principio su due punti fondamentali: Locke come hookeriano essoterico e Locke come hobbesiano esoterico. Potremmo classificare in tre gruppi distinti le possibili prese di posizione rispetto alla lettura di Strauss: chi nega che Locke fosse uno scrittore prudente (nel senso straussiano); chi ammette che Locke fosse uno scrittore prudente ma non un hobbesiano; chi accetta pienamente l’interpretazione di *Natural Right and History*. John Yolton appartiene al primo gruppo, e la sua reazione, tra le primissime, è forse al contempo la più significativa e aggressiva.⁷ Strauss, secondo lo studioso, avrebbe forzato il dettato lockeano al fine di

⁴ Cfr. Giuseppe Bedeschi, “Introduzione,” in John Locke, *Saggi sulla legge naturale*, a cura di Marta Cristiani (Roma-Bari: Laterza 1996), p. x-xi, dove al contrario si sostiene che la pubblicazione dei *Saggi* abbia di fatto confutato la lettura straussiana del 1953.

⁵ Cfr. Leo Strauss, *What is Political Philosophy? And Other Studies* (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1988), pp. 197-220. Sulla lettura straussiana degli scritti lockeani sulla legge naturale, si veda lo studio dettagliato di Michael Zuckert, “Strauss on Locke and the Law of Nature,” in *Leo Strauss’s Defense of the Philosophic Life: Reading What is Political Philosophy?*, ed. Rafael Major (Chicago-London: The University of Chicago Press, 2013), pp. 153-172.

⁶ James Stoner, “Was Leo Strauss Wrong about John Locke?,” *The Review of Politics* 66 (2004): 553-563.

⁷ Cfr. John Yolton, “Locke on the Law of Nature,” *The Philosophical Review* 67 (1958): 477-498. Yolton è oltretutto uno dei punti di riferimento di Shadia Drury, celebre per la sua classica e controversa critica del pensiero di Strauss (*The Political Ideas of Leo Strauss* [New York: Palgrave Macmillan, 2005]); per una valutazione critica sia di Yolton che di Drury, cfr. Peter Minowitz, *Straussophobia: Defending Leo Strauss and Straussians Against Shadia Drury and Other Accusers* (Lanham: Lexington Books, 2009), pp. 58-68.

sostenere surrettiziamente le sue tesi sull'arte della scrittura, ottenendo un risultato inaccettabile dal punto di vista scientifico.⁸ Dello stesso parere furono autori di studi ormai classici come Martin Seliger,⁹ Hans Aarsleff,¹⁰ John Dunn,¹¹ al punto che Francis Oakeley¹² ritenne, nel 1997, che la posizione di Strauss potesse dirsi finalmente superata, alla pari della lettura – differente ma altrettanto contestata – di C.B. MacPherson.¹³

Come riporta Stoner, nel corso degli anni è stato principalmente Michael Zuckert ad affrontare sistematicamente e puntualmente le obiezioni mosse contro l'approccio straussiano. Come è possibile riscontrare nei saggi raccolti in *Launching Liberalism*,¹⁴ Zuckert argomenta con notevole forza a favore della tesi di un Locke scrittore essoterico, per quanto ciò non implichi una totale aderenza

⁸ Yolton, "Locke on the Law of Nature," 478.

⁹ Martin Seliger, *The Liberal Politics of John Locke* (London: Allen & Unwin, 1960).

¹⁰ Hans Aarsleff, "Some Observations on Recent Locke Scholarship," in John Yolton (ed.), *John Locke: Problems and Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), pp. 262-271.

¹¹ Cfr. John Dunn, "Justice and the Interpretation of John Locke's Political Theory," *Political Studies* (1968): 68-87; John Dunn, *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government"* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), pp. 5, 187.

¹² Francis Oakeley, "Locke, Natural Law and God – Again," *History of Political Thought* 18 (1997): 624-651.

¹³ MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford: The Clarendon Press, 1962). L'opera di MacPherson venne recensita nel 1964 da Strauss, che tuttavia si concentrò solo sulla parte dedicata ad Hobbes: cfr. Leo Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1983), pp. 229-231; si veda anche Dunn, "Justice and the Interpretation of John Locke's Political Theory," p. 68; Ruth W. Grant, *John Locke's Liberalism* (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1987), p. 8 nota 5; Strauss, *Natural Right and History*, p. 234 nota 106;

¹⁴ Michael Zuckert, *Launching Liberalism. On Lockean Political Philosophy* (Lawrence, KS: University Press of Kansas, 2002); si veda in particolare, per quanto riguarda la difesa dell'approccio di Strauss dalle critiche – spesso molto deboli – degli avversari, pp. 33-43. Nello specifico Zuckert argomenta contro Aarsleff e a sostegno di Cox (Richard Cox, *Locke on War and Peace* [Oxford: Oxford University Press, 1960]), che appartiene alla terza categoria di studiosi, ovvero coloro che accettano totalmente le tesi di Strauss, alle pp. 82-98, quindi contro Yolton e a sostegno di Strauss, alle pp. 98-100. Si noti ad ogni modo che Cox è stato uno studente di Strauss e che lo stesso Zuckert ha compiuto i suoi studi a Chicago, quindi in ambiente straussiano, adottandosi nel 1974.

alle ulteriori ipotesi di Strauss.¹⁵ Zuckert appartiene perciò alla seconda delle categorie che sono state sopra tratteggiate, ovvero a coloro che accettano il fatto che Locke fosse un maestro dell'arte della scrittura ma non che fosse un hobbesiano esoterico: “sono d'accordo con Strauss sul modo di scrivere di Locke, ma non sulla sua identificazione di Locke come, fundamentalmente, un hobbesiano”.¹⁶ Come mostra con estrema chiarezza Zuckert, gli elementi che giustificano l'approccio straussiano – che non presuppone un'aderenza ideologica alle tesi di *Persecution and the Art of Writing*, quanto una lettura attenta dei testi – sono anzitutto due: in primo luogo, il fatto che il dettato lockeano sia affollato di contraddizioni concernenti la compatibilità fra la legge morale naturale e la legge morale rivelata, che dovrebbero per contro essere coerenti, per quanto la seconda necessariamente ecceda in alcuni punti la prima (per tacere del fatto che addirittura le condizioni di possibilità della stessa legge morale naturale vengono in ultima istanza negate); in secondo luogo, il fatto che lo stesso Locke abbia legittimato indirettamente la cautela nell'espressione pubblica di un insegnamento, qualora questa cautela si renda necessaria per poter raggiungere uno scopo nobile, per evitare la persecuzione, o per mantenere la pace civile. Se infatti qualcuno volesse escludere la possibilità che Locke scrivesse “tra le righe”, nascondendo tra le contraddizioni il suo insegnamento esoterico, appellandosi all'immoralità di questa procedura, Locke stesso fornirebbe modo di controbattere a questa obiezione, dato che egli non dimostra affatto di condannare moralmente una procedura utilizzata in passato dai filosofi e addirittura dal salvatore.

Nella letteratura lockeana più recente, è stato Greg Forster, con il suo lavoro *John Locke's Politics of Moral Consensus*,¹⁷ a riaprire nuovamente il caso Locke-Strauss, rimettendo perciò indirettamente in discussione anche la più che convincente, come sostenuto da Stoner, prestazione di Zuckert. Forster nega infatti che le contraddizioni del pensiero di Locke siano contraddizioni reali, deliberate, destinate a valere come indizi per i lettori più accorti, e a difendere l'autore dai suoi oppositori. Egli nega che si tratti proprio di contraddizioni, perché in realtà sarebbero solo frutto di una insufficiente comprensione da parte

¹⁵ Stoner ritiene infatti che Zuckert abbia risolto la questione a favore di Strauss, almeno per quanto riguarda il problema della scrittura, in modo definitivo: cfr. Stoner, “Was Leo Strauss Wrongabout John Locke?,” p. 554.

¹⁶ Zuckert, *Launching Liberalism*, p. 3.

¹⁷ Greg Forster, *John Locke's Politics of Moral Consensus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

del lettore.¹⁸ *A fortiori*, Locke non sarebbe affatto un hobbesiano esoterico, cosa che pure Zuckert negava. Ma la cosa che interessa maggiormente è che, nel contestare le tesi di *Natural Right and History*, Forster identifica la ragione principale della distorsione operata da Strauss:

il più importante singolo errore dietro la lettura straussiana è l'incapacità di apprezzare il profondo insegnamento su fede e ragione nel libro quarto dell'*Essay*. Gli straussiani tracciano tipicamente una linea chiara e fulgida tra l'argomentazione razionale e la credenza religiosa, ma una delle più persistenti ambizioni di Locke – quasi un'ossessione – era quella di cancellare tale linea ed unire ragione e fede come compagne interdipendenti.¹⁹

L'interesse per questa presa di posizione rispetto a Strauss sta nel fatto che non contesta tanto la plausibilità dell'idea secondo cui Locke sarebbe un maestro moderno dell'arte della scrittura – cosa che Forster non intendere escludere almeno a priori – quanto la ragione stessa che giustificerebbe il ricorso a quest'arte. A dividere Strauss da Forster (o meglio dal suo Locke) sarebbe quindi la comprensione del rapporto fra Gerusalemme e Atene, ovvero il fatto che per il primo fra Gerusalemme ed Atene non vi è mediazione, perché si tratta di una alternativa in cui *tertium non datur*; per il secondo al contrario ragione e rivelazione si completano a vicenda, per cui nemmeno sarebbe corretto parlare di una alternativa, tanto meno nei termini escludenti con cui ne parla Strauss. Il merito del lavoro di Forster sta quindi nel mettere in discussione la lettura straussiana risalendo al centro nevralgico del pensiero del filosofo di Kirchhain, ovvero ad un livello di problematicità filosofica più denso e profondo di quello in cui ne va della distinzione tra insegnamento essoterico ed insegnamento esoterico.²⁰

¹⁸ Si tratta della stessa posizione assunta da Seliger, *The Liberal Politics of John Locke*, p. 34, e da Raymond Polin, *La Politique Morale de John Locke* (Paris: Presses Universitaires de France, 1960), p. 48.

¹⁹ Forster, *John Locke's Politics of Moral Consensus*, p. 39.

²⁰ Secondo Zuckert, il fondamento dell'intero insegnamento di Locke è rappresentato dalla dottrina della legge naturale, la quale, a sua volta, sembra presupporre una presa di posizione specifica rispetto al problema teologico-politico: "At the root of almost all the difficulties with Locke's natural law, and indeed with his philosophy as a whole, it is now universally recognized, is the problematical relationship between the rational and the religious in his thought" (Zuckert, *Launching Liberalism*, p. 26).

Questo intervento si concentrerà, prendendo le mosse dalla critica di Forster a Strauss, su tale problema, lasciando sullo sfondo argomenti di somma importanza per la storia della filosofia politica come la legge naturale tradizionale e il diritto naturale moderno nel pensiero di Locke, e l'interpretazione straussiana di questi concetti. Si tenterà piuttosto di dare risalto al razionalismo e alla prudenza del Locke di Strauss, elementi decisivi che però l'impostazione storica, retorica e narrativa di *Natural Right and History* sembra ridimensionare con eccessiva enfasi polemica.

2. TERTIUM NON DATUR: L'ALTERNATIVA TRA GERUSALEMME E ATENE

Prima di affrontare la questione del razionalismo di Locke è necessario articolare preliminarmente l'opposizione fra la lettura "sintetica" di Forster e quella "dicotomica" di Strauss. L'argomento di Forster intende mostrare come la lettura straussiana sia viziata sin dal principio dalla comprensione escludente dell'alternativa Gerusalemme/Atene, un'alternativa che non apparterebbe al pensiero del filosofo inglese il quale, al contrario, avrebbe completamente dedicato le sue energie intellettuali a cercare il modo di conciliare armoniosamente l'istanza della rivelazione con il lume della ragione. In termini straussiani, il Locke di Forster sarebbe uno di quei pensatori che hanno tentato l'impossibile, ovvero la sintesi tra Atene e Gerusalemme, non riconoscendo l'irriducibile contrapposizione tra autorità e ragione. Per contro, dal punto di vista della posizione della "sintesi", "Strauss e quelli che ne seguono la lettura pensano che Locke non avesse riconosciuto la credenza religiosa come razionale"²¹ per il fatto che rivelazione e ragione sono, sotto un determinato rispetto, inconciliabili.²²

Il problema è complesso e va articolato. Anzitutto è necessario stabilire se la posizione della "sintesi" non sia in fondo comprensibile proprio a partire dai presupposti di Strauss, ovvero se il tentativo del Locke di Forster non si dimostri in realtà come la soluzione dell'alternativa a favore di una delle due parti. È necessario verificare in altre parole se il concetto straussiano di alternativa tra Gerusalemme ed Atene può spiegare in modo efficace quella che si vuole come

²¹ Forster, *John Locke's Politics of Moral Consensus*, p. 45.

²² Cfr. Forster, *John Locke's Politics of Moral Consensus*, p. 278n12.

“sintesi” e che in realtà sarebbe supremazia di una delle due istanze. Se le cose stanno davvero così, allora Forster non si sta emancipando dalla logica binaria proposta da Strauss, quanto “mascherando” (involontariamente o meno) il primato della ragione o della fede, e quindi starebbe sì riproponendo lo schema straussiano, purtuttavia credendo di aver ottenuto una sintesi. Cercheremo di dimostrare quindi che sì, una sintesi è possibile, ma al prezzo della subordinazione di una parte, ovvero che la sintesi *armonica* pensata da Forster non è realizzabile.

Il luogo da prendere in considerazione per delucidare la questione riguardante la vera natura dell’alternativa tra Gerusalemme ed Atene è un celebre passaggio contenuto proprio in *Natural Right and History*, e precisamente nel capitolo dedicato alla discussione critica della scienza sociale *value-free* che trova in Max Weber il proprio nume tutelare. Nel tentativo di spiegare cosa Weber intendesse nell’affermare che la scienza non poteva fondarsi razionalmente, e che quindi inevitabilmente poggiava su una scelta arbitraria (in ultima istanza su di un volontarismo nichilista), Strauss formula in modo “più preciso” l’alternativa con cui la scienza deve fare i conti, un’alternativa che, prendendo in considerazione un conflitto durato secoli, non sembra vedere un vincitore:

L’uomo non può vivere senza luce, guida, conoscenza; solo per mezzo della conoscenza del bene egli può trovare il bene di cui ha bisogno. La questione fondamentale, perciò, è se gli uomini possono acquisire quella conoscenza del bene senza cui non possono guidare le proprie vite individualmente o collettivamente per mezzo degli sforzi non assistiti del loro potere naturale, o se essi sono dipendenti per quella conoscenza dalla ragione divina. Nessuna alternativa è più fondamentale di questa: guida umana o guida divina. La prima possibilità è caratteristica della filosofia o scienza nel senso originale del termine, la seconda è presentata nella Bibbia. Il dilemma non può essere evitato da alcuna armonizzazione o sintesi. Infatti sia la filosofia che la Bibbia proclamano qualcosa come la sola cosa necessaria, come la sola cosa che conti, in ultima istanza, e la sola cosa necessaria proclamata dalla Bibbia è l’opposto di quella proclamata dalla filosofia: una vita di amore obbediente contro una vita di libera ricerca. In ogni tentativo di armonizzazione, uno dei due elementi opposti viene sacrificato,

più o meno sottilmente ma in ogni caso senza dubbio, all'altro: la filosofia, che vuole essere la regina, deve essere resa l'ancella della rivelazione e vice versa.²³

Il passo qui riportato è forse la formulazione più chiara di quanto Strauss intenda con l'alternativa tra Gerusalemme e Atene, ovvero tra ragione eterodiretta e ragione autonoma. Una sintesi, o una conciliazione, di fatto, è impossibile, perché necessariamente una sola tra rivelazione e ragione può avere la supremazia. Ogni sintesi in realtà è il prevalere di uno dei due contendenti, per quante concessioni possano essere fatte alla parte sottomessa. Che nel caso del primato di Gerusalemme la ragione non venga estromessa dalla fede, ma incorporata in essa come forza ausiliaria, viene affermato da Strauss con grande chiarezza nella *lecture* pubblicata postuma titolata *Reason and Revelation*: “la ‘ragione’ è neutra: i diritti della ragione sembrerebbero essere riconosciuti tanto dai credenti nella rivelazione quanto dai non credenti. Superiamo il livello della neutralità, o della trivialità, ed entriamo nell’arena del conflitto, se contrapponiamo la rivelazione ad una *interpretazione* particolare della ragione – all’idea per cui *la* perfezione della ragione e *perciò* la perfezione dell’uomo è la filosofia”.²⁴ In quanto razionalità neutra, ovvero nella misura in cui la ragione si fa strumento, *ancella*, la ragione viene riconosciuta dalla fede. Che l’uomo riconosca l’autorità della rivelazione e quindi la sovranità del Dio vivente non esclude affatto che l’uomo debba smettere di usare la ragione, anzi: la ragione è necessaria per articolare la conoscenza comunicata dalla rivelazione; la ragione è uno strumento necessario all’obbedienza. Ma, come specificato da Strauss, una determinata interpretazione della ragione, intesa questa volta come *only star and compass*, implica la messa in discussione del primato dell’autorità divina, della rivelazione:²⁵ il lume naturale della ragione deve dimostrare di essere sufficiente per guidare l’uomo, di ottenere la conoscenza di ciò che è bene con le sue sole forze, senza alcun intervento sovrumano.

La posizione assunta da Forster sul tema, nella sua lettura di Locke, vuole superare la dicotomia straussiana. Ma in realtà, come anticipato, e come adesso si

²³ Strauss, *Natural Right and History*, pp. 74-75. Cfr. Leo Strauss, “Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization,” *Modern Judaism* 1, no. 1 (1981), 33: “Western civilization consists of two elements, has two roots, which are in radical disagreement with each other. We may call these elements, as I have done elsewhere, Jerusalem and Athens or, to speak in non-metaphorical language, the Bible and Greek philosophy.”

²⁴ Leo Strauss, “Reason and Revelation,” in Heinrich Meier, *Leo Strauss and the Theologico-political Problem* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 141.

²⁵ Strauss, “Reason and Revelation,” pp. 141, 142, 148-49.

mostrerà, non fa che assumere il primato della rivelazione, riconoscendo semplicemente la legittimità della ragione in senso strumentale, ovvero come ancella della fede. Locke, scrive Forster, “cerca di riconciliare ragione e fede piuttosto di subordinare semplicemente l’una all’altra”.²⁶ Un’affermazione, questa, diretta polemicamente contro l’impostazione di Strauss, dato che appare in un capitolo dedicato all’analisi di un testo, il paragrafo su fede e ragione contenuto nel libro quarto dell’*Essay*, che a detta dell’autore Strauss avrebbe colpevolmente sottovalutato o frainteso. La distanza da Strauss sembra quindi massima: “per Locke semplicemente non c’è disgiunzione tra ragione e fede”. È pur vero che secondo Locke “*la ragione dev’essere il nostro giudice supremo e la nostra guida in ogni cosa*”²⁷, ma questa affermazione non andrebbe letta come un riconoscimento del primato della ragione autonoma o, come direbbe Strauss, della filosofia. L’appello alla ragione, che secondo Forster serve a combattere gli eccessi del tradizionalismo e dell’entusiasmo religioso, non implica la supremazia della ragione sulla rivelazione, poiché rivelerebbe al contrario una totale armonia fra le due. La fede, per il Locke di Forster, è una credenza che si fonda sulla testimonianza di miracoli autentici,²⁸ dato che è la ragione a stabilire quali siano i miracoli genuini, “la fede sorge propriamente all’interno dei confini della ragione. Dal momento che la valutazione della testimonianza dei miracoli è una questione di giudizio, essa viene eseguita dalla ragione”.²⁹ Per quanto l’autonomia della ragione sia limitata a questa “certificazione”, il rapporto tra fede e ragione non sembra dover implicare la supremazia dell’una o dell’altra:

fede e ragione sono per Locke perfettamente complementari. La ragione è il fondamento su cui la fede viene costruita, ma la fede trascende la ragione non assistita perché la rivelazione può comunicarci verità che la ragione non può dedurre per conto proprio. Nulla risulta a Locke così offensivo quanto suggerire che

²⁶ Forster, *John Locke’s Politics of Moral Consensus*, p. 85.

²⁷ John Locke, *Saggio sull’intelletto umano*, a cura di Marian Abbagnano, Nicola Abbagnano (Torino: Utet, 1971), IV 19.14.

²⁸ Forster, *John Locke’s Politics of Moral Consensus*, p. 114; cfr. Locke, *Saggio sull’intelletto umano*, IV 16.14: “la fede è un principio stabilito e sicuro di assenso e di sicurezza e non dà luogo a dubbio o a esitazione. *Dobbiamo solo esser sicuri che si tratti di una rivelazione divina e che noi la comprendiamo esattamente*. perché ci esponiamo a tutte le stravaganze dell’entusiasmo e all’errore di principi sbagliati, se abbiamo fede e sicurezza in ciò che non è una rivelazione *divina*”.

²⁹ Forster, *John Locke’s Politics of Moral Consensus*, p. 116.

fede e ragione siano opposte. La ragione non si ferma dove inizia la fede – dovunque vi sia una credenza di qualche genere ci dev'essere la ragione a guidarla.³⁰

Nulla, in altre parole, sarebbe più distante da Locke (addirittura da risultargli offensivo) che l'alternativa escludente presentata da Strauss. Ma in realtà il Locke di Forster non ottiene alcuna sintesi armonica. Al contrario, la ragione, che innegabilmente mostra una certa autonomia nella prestazione che le viene richiesta di riconoscere i miracoli autentici che sono la sola testimonianza della vera rivelazione divina, resta sottomessa alla parola di Dio: “La ragione non giudica il contenuto della rivelazione. [...] Quanto Dio dichiara, noi dobbiamo credere”. Certo, concede Forster, “dobbiamo essere sicuri che sia davvero Dio a parlarci, e che Dio stia davvero dicendo quello che pensiamo che stia dicendo, prima di accettare un qualche pronunciamento come rivelazione”,³¹ e in questa misura la ragione sembra fornire un criterio necessario ad accettare una qualsiasi affermazione che si vuole come rivelata. Ma in realtà la ragione non sarebbe altro che uno strumento che serve all'uomo per stabilire di fronte a quale autorità debba inchinarsi.³² Infatti la presunta autonomia della ragione non toglie che l'autorità di Dio, una volta che ci si sia assicurati della bontà della “fonte”, sia indiscutibile: Locke “insiste che si applichi la ragione nel leggere le scritture, ma per lui la scrittura resta autorevole”.³³ La posizione di Forster, di conseguenza, non offre un'alternativa (una “sintesi”) alla dicotomia escludente proposta da Strauss.

3. IL PROBLEMA POSTO DALLA RIVELAZIONE

La critica di Forster, nella misura in cui contesta l'impostazione dicotomica di Strauss, si rivela quindi inefficace, dato che rientra nelle stesse categorie elaborate dal filosofo tedesco. Ma non è questo il punto più importante in questione. Se la

³⁰ Forster, *John Locke's Politics of Moral Consensus*, pp. 116-17.

³¹ Forster, *John Locke's Politics of Moral Consensus*, pp. 119.

³² Sulla comprensione dell'insegnamento di Locke si veda anche Michael Zuckert, “An Introduction to Locke's First Treatise,” *Interpretation* 8 (1979): 69, “Locke's ‘official’ teaching [...] is a variant of the position classically associated with Thomas Aquinas. Reason and revelation, Locke's official theory holds, are both legitimate ways to truth, and both having their origin in God, they cannot contradict each other. The true use and function of Scripture is not to correct or even guide reason, but to supply knowledge beyond what reason can supply”. La ragione, prosegue Zuckert, deve stabilire “whether the revelation in question is genuinely a revelation or not. How, exactly, it is to do that, Locke does not say”.

³³ Forster, *John Locke's Politics of Moral Consensus*, pp. 121-22.

natura del razionalismo dipende dal rapporto con la ragione divina (dipendenza o autonomia?), è necessario verificare quale tipo di disposizione Strauss individui in Locke e con quale argomento si possono spiegare le appariscenti concessioni che il filosofo inglese, innegabilmente, accorda alla rivelazione, e con cui, almeno *prima facie*, intende passare per un sincero credente.³⁴

A mo' di *abstract*, nel primo paragrafo della sezione lockeana Strauss afferma che, per quanto Locke dichiara che la legge morale naturale sia la legge della ragione, che può essere quindi conosciuta senza alcun ricorso alla rivelazione o senza alcun intervento sovrumano, egli non ha potuto o voluto articolarla nella sua completezza.³⁵ La spiegazione di questa lacuna è però piuttosto enigmatica: "la sua incapacità di imbarcarsi in questa grande impresa era dovuta al problema posto dalla teologia".³⁶ In che cosa consista il problema posto dalla teologia non ci viene subito spiegato. Forse delle indicazioni preziose ci vengono fornite al termine del capitolo *Classic Natural Right*, dove Strauss presenta, dedicandogli solamente un paragrafo, la versione tomistica dell'insegnamento della legge naturale. Nell'insegnamento di Tommaso la dottrina del diritto naturale classico, cioè di derivazione socratica (stoico-platonica ed aristotelica) subisce una radicale trasformazione, essendo innestata sul ceppo di una tradizione scritturale. Ne

³⁴ Si veda ad esempio il poscritto alla *Lettera a Edward Stillingfleet*, in John Locke, *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di Mario Sina (Milano: Rusconi, 1979), p. 617: "La sacra Scrittura è, e sarà sempre, la costante guida del mio assenso; ed io le presterò sempre ascolto, perché essa contiene l'infalibile verità riguardo a cose della massima importanza. Vorrei si potesse dire che non vi sono misteri in essa; ma devo riconoscere che per me ve ne sono, e temo ve ne saranno sempre. Dove però mi manca l'evidenza delle cose, troverò un fondamento sufficiente perché io possa credere: Dio ha detto questo"; cfr. Nicholas Jolley, "Locke on Faith and Reason," in *The Cambridge Companion to Locke's "Essay Concerning Human Understanding"*, ed. L. Newman (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 455: "Whenever Locke seems to make concessions to the claims of revelation, he proceeds to qualify these concessions in such a way that they amount to very little; in effect, what he gives with one hand he takes away with the other. [...] nowhere does he show that there are grounds for believing that the Bible is a repository of divine revelation".

³⁵ Il rimando (Strauss, *Natural Right and History*, p. 202n47) a Descartes, che confessa ad un suo corrispondente di non occuparsi volentieri di etica (*auctor non libenterscribitethica*), sembra voler suggerire una spiegazione per la mancata presentazione, da parte di Locke, della legge naturale morale nella sua completezza: "had he [Descartes] acted otherwise, the schoolmen would have accused him of atheism" (Marcelo de Araujo, *Scepticism, Freedom and Authority* [Berlin-New York: De Gruyter, 2003], p. 136).

³⁶ Strauss, *Natural Right and History*, p. 202.

consegue che “la legge naturale è praticamente inseparabile [...] dalla teologia rivelata. La legge naturale moderna fu in parte una reazione a questo assorbimento della legge naturale da parte della teologia”.³⁷ Il tentativo moderno consisterebbe allora nell’elaborare un insegnamento di legge o diritto naturale in completa autonomia rispetto alla teologia, sia essa naturale o rivelata, ovvero di emancipare la politica dalla teologia, per restituire alla *statemanship* quella *latitude* che gli era stata negata dal tomismo.

Strauss prosegue ripartendo dal principio, ovvero esponendo la dottrina di legge naturale tradizionale a cui Locke nelle sue opere sembra rifarsi come autorevole. La legge naturale è la legge della ragione. Affinché possa però essere a tutti gli effetti una legge, essa deve venire conosciuta come tale, come legge data da un legislatore, pena la sua invalidità e l’impossibilità di valere come legge morale: la legge naturale deve corrispondere quindi alla volontà di Dio; è una legge data da Dio. Però dal momento che la teologia naturale può dimostrare l’esistenza di Dio e i suoi attributi, la ragione sembra essere in grado di dedurre e dimostrare la legge naturale anche autonomamente. In questo senso, conclude Strauss, “questa legge divina viene promulgata non solo dalla ragione, ma anche dalla rivelazione”.³⁸ Ragione e rivelazione conducono alla stessa legge morale, per quanto la rivelazione positiva abbia la possibilità di introdurre alcuni elementi che trascendono le norme deducibili dalla ragione autonoma. L’insegnamento riconosciuto da Locke sembra quindi corrispondere in piena continuità alla secolare tradizione della *natural law*.

Il grave problema di questa concezione della legge naturale è dato dal fatto che, per essere tale, la legge deve essere supportata da punizioni e ricompense eterne in una vita dopo la morte, ma di punizioni, ricompense eterne, e della vita dopo la morte, la ragione non sa nulla. Solo la rivelazione può informarci su punizioni e ricompense in una vita dopo la morte, e per questo motivo la legge morale naturale è in realtà impossibile da dimostrare sulla sola base della ragione non assistita. La legge morale dipende perciò dalla rivelazione.³⁹ A questo punto Strauss propone una lettura che non sembra affatto differente rispetto a quella avanzata da Forster. Ovvero, per quanto per la ragione non vi possa essere una

³⁷ Strauss, *Natural Right and History*, p. 164.

³⁸ Strauss, *Natural Right and History*, p. 203.

³⁹ Cfr. Zuckert, “An Introduction to Locke’s First Treatise,” p. 69: “The classical instance of knowledge which revelation, but not reason can so supply, is, according to Locke, knowledge of the immortality of the soul”.

legge morale *naturale* in senso stretto, il lume naturale può tuttavia stabilire quale sia la rivelazione autentica e quindi può indicare con assoluta certezza il fondamento (rivelato) della legge morale: “la ragione naturale di fatto è incapace di dimostrare che le anime degli uomini vivranno per sempre. Ma la ragione naturale è in grado di dimostrare che il Nuovo Testamento è il documento perfetto della rivelazione”.⁴⁰ Il punto è decisivo: una volta stabilito che i miracoli che accompagnano la dottrina evangelica siano autentici miracoli, è la certezza che la rettitudine morale di Dio gli impedisce di dirci il falso a darci la certezza che la rivelazione evangelica sia una rivelazione autentica. La rettitudine morale di Dio trasforma il credere in sapere, perché Dio non può dire il falso. “Infatti la rettitudine di Dio è capace di farmi sapere che una proposizione è vera, quanto lo è una qualsiasi altra prova, perciò io in questo caso non credo meramente, ma so che una certa proposizione è vera, e ne ottengo la certezza”.⁴¹

Locke, nonostante questa apparente convergenza della ragione al servizio della vera rivelazione, non fa però il passo apparentemente più naturale – ovvero non scrive una teologia politica,⁴² cioè una dottrina politica che si comprende come fondata sulla rivelazione: “ci si sarebbe aspettati che Locke scrivesse una ‘politiquetiréedespropresparoles de l’ÉcritureSainte’”.⁴³ Quasi in risposta a Forster, se davvero Locke è stato un obbediente lettore della Scrittura, perché ha scritto allora un’opera ambigua come il *Two Treatises of Government*, la cui dottrina più celebre poggia su un concetto (lo stato di natura) totalmente estraneo alla Bibbia? Probabilmente, argomenta Strauss, Locke è stato inibito dai suoi dubbi sul carattere rivelato del Vangelo, o sulla autentica corrispondenza della legge morale razionale con la legge morale rivelata dell’insegnamento di Cristo. Questo problema, letto alla luce della alternativa fra Gerusalemme e Atene, ci

⁴⁰ Strauss, *Natural Right and History*, p. 204.

⁴¹ Locke, *Second Reply to the Bishop of Worcester*, cit. in Strauss, *Natural Right and History*, p. 204n50.

⁴² Per la definizione straussiana di teologia politica, cfr. Strauss, *What is Political Philosophy?*, p. 13, dove si può misurare la distanza dalla concezione della teologia politica presentata nell’opera di Roberto Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero* (Torino: Einaudi, 2013), in cui trova posto anche una trattazione del pensiero di John Locke (pp. 121-28), ed un bilancio del suo contributo alla costruzione del dispositivo teologico-politico della *persona*.

⁴³ Strauss, *Natural Right and History*, p. 205. Ad aver sviluppato una teologia politica era stato, invece, proprio il suo “antagonista” Filmer: cfr. Dunn, *The Political Thought of John Locke*, p. 105.

permette di sollevare il problema del carattere del razionalismo del Locke di Strauss, e di rimando il carattere del razionalismo *tout court*.

4. UN RAZIONALISMO MODERATO?

Strauss avanza quindi una supposizione filosofica ed una più strettamente politica per provare a spiegare la rinuncia di Locke. Secondo la prima supposizione, potrebbe darsi che Locke sia “un razionalista radicale”, cioè qualcuno che “riteneva la ragione non assistita non solo l’‘unica stella e bussola’ dell’uomo, ma anche sufficiente a condurre l’uomo alla felicità, e quindi che rifiutava la rivelazione perché superflua e quindi impossibile”.⁴⁴ In questo caso, la

⁴⁴ Strauss, *Natural Right and History*, p. 209. Sembra che assumere che la ragione sia “man’s only star and compass” non sia sufficiente a fare di qualcuno un razionalista radicale; infatti la ragione potrebbe non bastare a condurre l’uomo alla felicità, e per questo potrebbe essere necessaria una rivelazione divina. In fondo anche il Locke di Forster assume la ragione come “man’s only star and compass”, ma con la riserva decisiva secondo cui la ragione deve condurre all’autentica rivelazione. L’implicazione ricca di conseguenze è che se la ragione è sufficiente a guidare l’uomo e a condurlo alla felicità, della rivelazione non c’è più bisogno (cfr. Leo Strauss, “Farabi’s Plato,” in *Louis Ginzberg Jubilee Volume* [New York: American Academy for Jewish Research, 1945], pp. 370-71). La rivelazione viene resa superflua dalla ragione autonoma nei termini descritti perché a sua volta fornisce all’uomo una guida e la garanzia della felicità. Il punto è che l’autosufficienza della ragione implica l’impossibilità della rivelazione. Questa conclusione è legittima solo se, a partire evidentemente da un’assunzione di teologia naturale, Dio non può e non vuole fare qualcosa di inutile o ridondante, come ad esempio rivelare una legge quando la ragione umana è già sufficiente allo scopo inteso: un argomento talmente radicale da essere efficace nonostante bypassi la stessa critica dei miracoli, e che Strauss presenta stranamente in una forma così involuta. Ciò che viene lasciato non detto, anche in riferimento ai dubbi di Locke sul carattere rivelato del Vangelo e sulla razionalità del suo insegnamento, conduce alla teologia naturale, che sola può rispondere a questioni come “Dio deve necessariamente dire la verità? Dio farebbe cose superflue?”. Forse il resto del capitolo, in cui trova spazio la celebre esposizione dell’insegnamento rivoluzionario di Locke, può essere letto come “banco di prova” per verificare se il filosofo inglese sia all’altezza del compito richiesto dal razionalismo radicale. Si noti infatti come lo stesso Strauss definisca, prendendo le mosse dalla dottrina lockeana, la vita come una “joyless quest for joy” (Strauss, *Natural Right and History*, p. 251), come a voler sottolineare la sua inefficacia nel condurre l’uomo alla felicità. Potremmo rilanciare chiedendoci se anche la vita del filosofo Locke sia stata una *joyless quest for joy*, ovvero se la vita filosofica rientri in tutto e per tutto nell’antropologia sviluppata nel *Secondo trattato*. Non è forse vero che “la maggior parte degli uomini manca di tempo e di capacità per la dimostrazione, e non è in grado di condurre una serie di prove a cui essi debbano sempre subordinarsi in tal modo per convinzione, e da cui non possa esser richiesto l’assenso finché essi non vedano la dimostrazione”? Solo l’ammessa insufficienza intellettuale da parte dei molti sembra richiedere una rivelazione divina. Secondo lo stesso Locke “i

sua cautela gli avrebbe imposto, considerando il *theologico-political predicament* in cui si trovava il suo paese e l'impossibilità di una teologia politica, di non essere tuttavia troppo esplicito e di risparmiare i dogmi essenziali del cristianesimo. Ma, stranamente, Strauss ci chiede di lasciar cadere questa supposizione come non necessaria, e di procedere diversamente.

La seconda supposizione sviluppa una lettura orientata al contesto storico e politico, e ci suggerisce di leggere Locke come "cauto scrittore politico" che agisce nello spirito del compromesso. Egli avrebbe scelto di elaborare una dottrina politica che contribuisse alla stabilizzazione del nuovo ordine e che poggiasse il meno possibile sulle scritture, in modo da intercettare e corrispondere all'interesse di quei lettori che, influenzati da un certo pensiero moderno, non potevano più accettare tutti i presupposti della fede tradizionale.⁴⁵ Tuttavia, dato il carattere rivoluzionario del suo "strano" insegnamento politico, egli ha ritenuto opportuno continuare ad utilizzare un linguaggio tradizionale in modo da giustificare la sua emancipazione della cupidigia nei termini richiesti dalla legge morale classica.⁴⁶ Secondo questa seconda assunzione, Locke potrebbe anche non essere un razionalista radicale, e può aver scelto una strategia di scrittura ed un insegnamento tali da essere in grado di sedurre e supportare un determinato uditorio di orientamento politico embrionalmente liberale. Assumendo questa ipotesi di base, ci viene offerta un'articolazione delle ragioni che rendono traballante la posizione della fede agli occhi di lettori già "corrotti" dal pensiero moderno.⁴⁷ Il punto è di interesse centrale perché riguarda "la prova della missione divina di Gesù",⁴⁸ ed è l'unico luogo in *Natural Right and History* in cui abbiamo a che fare con gli elementi di una tacita analisi delle difficoltà della rivelazione specificamente cristiana. Come riporta Strauss, la prova del carattere rivelato della dottrina evangelica è fornita dai miracoli compiuti da Gesù di fronte

più non possono conoscere, e pertanto debbono credere" (Locke, *La ragionevolezza del cristianesimo*, p. 427). Devono farlo anche i filosofi, cioè coloro che sanno pensare autonomamente?

⁴⁵ John Dunn ritiene questa assunzione di Strauss talmente inverosimile da essere "hilarious": Dunn, "Justice and the Interpretation of John Locke's Political Theory," p. 70.

⁴⁶ Strauss, *Natural Right and History*, p. 246.

⁴⁷ Locke, scrive Strauss, poteva avere "some misgivings as to whether what he was inclined to regard as solid demonstration was likely to appear in the same light to all his readers" (Strauss, *Natural Right and History*, p. 209).

⁴⁸ Strauss, *Natural Right and History*, p. 210.

alle moltitudini. Gli insuperati prodigi operati da Gesù dimostrerebbero che Dio ne ha approvato la predicazione: Dio non avrebbe mai sopportato che un insegnamento di orientamento diverso o contrario rispetto a quello con cui viene rivelata la Sua parola potesse contare su di un potere maggiore.⁴⁹

Al di là del fatto che la formulazione utilizzata da Locke non rende i miracoli realmente distinguibili da eventi molto rari e straordinari (Locke in questo senso si rifarebbe a Spinoza, senza nominarlo), che quindi possiedono in realtà pochissima forza dimostrativa, tale definizione, vista in una prospettiva critica, ha in realtà due vantaggi. Da un lato è più fedele alla concezione biblica di miracolo rispetto alla concezione tradizionale, ovvero scolastica, di miracolo: per Locke infatti il miracolo non è tanto una interruzione oggettiva dell'ordine immutabile della natura, quanto un fenomeno che, in relazione all'opinione dell'osservatore, appare inconsueto e straordinario.⁵⁰ Tale definizione rispetta il fatto che, in senso

⁴⁹ Cfr. John Locke, "Discorso sui miracoli," in John Locke, *Scritti etico-religiosi* (Torino: Utet, 2000), p. 590.

⁵⁰ Cfr. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, a cura di Alessandro Dini (Milano: Bompiani, 2014), pp. 241-43: "non c'è nessuna buona ragione per attribuire alla natura una potenza e una virtù limitata, e per affermare che le sue leggi sono idonee a certe cose e non a tutte. Infatti, poiché la virtù e la potenza della natura sono la stessa virtù e potenza di Dio, e poiché le leggi e le regole della natura sono gli stessi decreti di Dio, si deve senz'altro ritenere che la potenza della natura sia infinita e che le sue leggi siano talmente ampie da estendersi a tutte le cose concepite dallo stesso intelletto di Dio [...] il nome "miracolo" non può essere inteso se non rispetto alle opinioni degli uomini, e non significa nient'altro che un fatto del quale non possiamo spiegare la causa naturale sull'esempio di un'altra cosa consueta (corsivo mio)"; Locke, "Discorso sui miracoli," pp. 585, 592, 595-96: "Intendo allora per miracolo un'operazione sensibile, che, essendo superiore alla comprensione dello spettatore e contraria, secondo il suo modo di vedere, al corso stabilito della natura, è considerata da lui come divina. [...] Neppure gli uomini più intelligenti sono in grado di conoscere fin dove si estende il potere degli agenti naturali o degli esseri creati; ma che questo non sia uguale all'onnipotenza divina appare in modo evidente ad ogni essere intelligente. Ne segue che il potere superiore è una facile e altrettanto sicura guida alla divina rivelazione, attestata dai miracoli, dove essi sono stati compiuti come credenziali per una divina ambasciata [...] i miracoli, che sono la base su cui la divina missione sempre si fonda, e quindi quel fondamento su cui i credenti di ogni divina rivelazione devono in ultima analisi basare la propria fede, perderebbero il proprio valore se non per tutta l'umanità, almeno per gli uomini semplici e non istruiti [...] se fossero definiti come nient'altro che divine operazioni che sono in se stesse superiori al potere di tutti gli esseri creati, o per lo meno operazioni contrarie alle leggi fisse e stabilite della natura". L'esempio, che è più di un semplice esempio, che invalida questa "relatività culturale" dei miracoli è la resurrezione: la resurrezione dai morti è un fatto impossibile per natura, come la semplice esperienza di ogni essere umano conferma, e quindi, se è avvenuta realmente, necessariamente deve essere considerata come un miracolo. A questo punto è interessante vedere che, anche a fronte di un prodigio del genere, i miracoli devono essere tuttavia riconosciuti come "conferme" solo se

stretto, il concetto greco di *physis* non appartiene originariamente alla Bibbia, ma è una acquisizione estrinseca, o comunque tarda.⁵¹ Dall'altro lato, ci permette di identificare un criterio che trascende la mera esibizione di potere da parte dell'altissimo: come già anticipato, è Dio la garanzia di verità, perché Dio non può mentire, e quindi i "miracoli" possono confermare solo una dottrina vera. "La testimonianza è quella di Uno che non può ingannare né essere ingannato, cioè di Dio stesso".⁵²

Ma la rettitudine morale di Dio è dimostrata o solo creduta? Come riconosce anche Forster, Locke non sembra avanzare, per quanto egli non rinunci a parlare di Dio come di un Dio saggio, buono e giusto, alcuna dimostrazione della moralità di Dio. L'unico attributo che Locke cerca di dimostrare è l'onnipotenza di Dio, che può, di fatto, essere anche moralmente neutrale, cioè indifferente: la prova dell'autenticità della rivelazione (ovvero che si tratti della parola di Dio) non è sufficiente a stabilire la verità del contenuto della rivelazione (ovvero che Dio dica il vero), dato che apparentemente crediamo ma non sappiamo che Dio sia buono e non voglia ingannarci.⁵³ Il solo fondamento dell'autorità divina è quindi la fede nella rettitudine di Dio, e da questa fede dipende la legge morale. In altre parole: la legge morale dipende dalla fede nel fatto che Dio rispetti la legge morale;⁵⁴ l'alternativa a questa proposizione circolare è però un volontarismo che non permetterebbe di distinguere Dio da un tiranno

accompagnano una dottrina che non contraddica la "religione naturale": cfr. Locke, "Discorso sui miracoli," p. 593.

⁵¹ Cfr. Strauss, *Natural Right and History*, p. 215; Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, p. 162: "The notion of *physis* alien to the Bible".

⁵² Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, IV 16.14; cfr. II 28.8: "[Dio] ha la bontà e la saggezza per dirigere le nostre azioni verso ciò che è meglio, e ha il potere di imporlo mediante ricompense e castighi di portata e durata infinita in un'altra vita, giacché nessuno può sottrarci alle sue mani"; John Locke, *La ragionevolezza del cristianesimo*, in Locke, *Scritti filosofici e religiosi*, p. 267: "tutto questo sarebbe stato difficilmente conciliabile con la nozione che noi abbiamo di giustizia, e molto più con la bontà e gli altri attributi dell'Essere supremo che egli ha rivelato di sé, e che la ragione, tanto quanto la rivelazione, deve riconoscere come suoi".

⁵³ Si veda Forster, *John Locke's Politics of Moral Consensus*, p. 103-104; cfr. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, IV 18.5, 18.8.

⁵⁴ Cfr. Strauss, *What is Political Philosophy?*, pp. 202-203.

onnipotente.⁵⁵ Ma se la legge morale, come afferma Locke, per essere tale deve implicare punizioni e ricompense eterne che possono essere garantite solo da Dio stesso, solamente la teologia naturale, ovvero una deduzione razionale ed autonoma dalla rivelazione degli attributi della natura di Dio può stabilire la veridicità, la bontà e la saggezza come attributi necessari della natura di Dio;⁵⁶ esattamente quella parte di teologia naturale che Locke non affronta esplicitamente e che sembra piuttosto lasciare come compito al suo lettore.⁵⁷ Dobbiamo chiederci quindi se non sia questa la difficoltà di cui soffre la teologia, e se la cautela di Locke, la sua nobile paura,⁵⁸ sia una reazione a questi gravi dubbi riguardanti la fondazione della legge morale nella rivelazione divina, e che rende necessaria l’emancipazione del pensiero politico e morale dalla teologia naturale e rivelata. Queste difficoltà trascendono la dimensione puramente teoretica per mostrarsi nella loro gravità pratica dal momento che Locke, afferma Strauss, scrive il *Two Treatises* per difendere il “settlement of 1689”⁵⁹ e che una teologia politica fondata sul vangelo sembra affatto mancare di quella solidità fatta di

⁵⁵ Questa in realtà è proprio la conclusione di Forster, che non sembra affatto esserne turbato: cfr. *John Locke’s Politics of Moral Consensus*, p. 181; cfr. Dunn, *The Political Thought of John Locke*, p. 188, che parla di “fideistvoluntarism”.

⁵⁶ Cfr. Leo Strauss, “The Mutual Influence of Theology and Philosophy,” *The Independent Journal of Philosophy* 3 (1979): 117-18.

⁵⁷ Cfr. Locke, *Saggio sull’intelletto umano*, IV 10.6: “da questa idea debitamente considerata, saranno facilmente dedotti tutti gli altri attributi che dobbiamo ascrivere all’Essere eterno”; IV 10.11: “la sua onniscienza, potenza e provvidenza saranno stabiliti e ne seguiranno necessariamente tutti gli altri suoi attributi”; J.B. Schneewind, “Locke’s moral philosophy,” in *The Cambridge Companion to Locke*, ed. Vere Chappell (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 206: “It is not hard to see how Thomas Burnet could have been led to say that Locke was presenting ‘a God without moral attributes’. Moral goodness, on Locke’s account, is what we predicate of action that complies with a law backed by sanctions. No one could impose such a law on God, so his actions could not be morally good or evil. Similarly, his acts can be neither sins nor duties, since both presuppose laws backed by divine sanctions. [...] the proof [Locke] offers of God’s existence does not show that God is naturally good”; p. 220: “Locke too wanted to hold that God has moral attributes and is not merely a powerful tyrant who is, though this could not be proved, beneficent”. Sul carattere essoterico della dimostrazione dell’esistenza di Dio avanzata da Locke nell’*Essay*, si veda questo articolo, di esplicita ispirazione straussiana: William Bluhm, Neil Wintfeld, Stuart Teger, “Locke’s Idea of God: Rational Truth or Political Myth?,” *The Journal of Politics* 42 (1980): 414-438; l’incoerenza della teologia di Locke è stata notata anche da Dunn, *The Political Thought of John Locke*, pp. 94-95.

⁵⁸ Cfr. Strauss, *Natural Right and History*, p. 206.

⁵⁹ Strauss, *Natural Right and History*, p. 207.

consenso ed efficacia richiesta dalla vita pubblica e dal suo bisogno urgente di *pax et securitas*.

5. LA PRUDENZA DEL MODERNO

Il Locke di Strauss quindi mette in evidenza il fatto che sia per una questione di consenso, sia per una questione di “mera” convenienza politica, la teologia cristiana non può fornire una solida dottrina politica al servizio della pace e della sicurezza. Ma per quanto radicale sia il distacco della sua “strana” dottrina rispetto ai vangeli e alla tradizione della legge naturale, con ciò non possiamo ancora concludere che egli ritenesse la ragione totalmente autosufficiente a guidare l’uomo verso la felicità integrale, e non semplicemente al bene comune, dato che, ammesso che la sua dottrina possa effettivamente indicare la strada per la sicurezza e la pace pubblica emancipando la passione della *acquisitiveness*, come dice Strauss la vita degli uomini resterebbe una *joyless quest for joy*. Non possiamo perciò escludere che il Locke di Strauss resti in realtà aperto alla possibilità di Gerusalemme, pur registrandone le gravi difficoltà politiche. Ma se è vero che *tertium non datur*, questa apertura non va forse interpretata, di fatto, come una forma di adesione alla causa di Atene, nel senso che l’alternativa esistenziale si trascende nella *contemplazione teorica di un problema*?⁶⁰ Un atteggiamento, questo, che sembra accordarsi alla disposizione zetetica della filosofia valorizzata da molti interpreti straussiani.⁶¹ Proprio per tale ragione

⁶⁰ In questa direzione argomenta Jeffrey A. Bernstein, *Leo Strauss on the Borders of Judaism, Philosophy, and History* (Albany, NY: Suny Press, 2015), suggerendo una lettura dell’alternativa fra Gerusalemme e Atene come problema teologico-politico in senso strettamente teorico, ovvero come problema eterno coevo all’uomo che il filosofo si sforza di articolare e comprendere, senza per questo doverne necessariamente trovare una soluzione, ma avvalendosi della sospensione del giudizio. Questa lettura si distingue perciò dall’interpretazione politica, ed in senso profondo esistenziale, proposta da Heinrich Meier, *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss* (Stuttgart-Weimar: J.B. Metzler, 2003), secondo cui la decisione per Atene o Gerusalemme è inevitabile (pena l’escapismo o il nichilismo) ed implica, per fondarsi razionalmente, la confutazione dell’alternativa. Naturalmente, nel caso in cui la lettura esistenzialista fosse nel giusto, la lettura contemplativa sarebbe una forma di volontarismo e quindi di irrazionalismo.

⁶¹ Strauss accenna al “parziale accordo con Hooker” e “parziale disaccordo con Hooker” di Locke, e in seguito alle sue “solide dimostrazioni” che però potevano non risultare convincenti ai lettori. Tuttavia è plausibile che si tratti di accomodamenti essoterici alla dottrina tradizionale, e non di un accordo sostanziale o di argomenti più che retorici: cfr. Strauss, *Natural Right and*

l'insegnamento di Locke, se può venire classificato, alla pari di quello di Hobbes, come edonismo politico, non sembra poter essere, almeno a partire da quanto qui osservato, definito come una forma di ateismo politico.⁶² Né, in quanto azione politica prudentiale, sembra poter essere tacciabile di "dottrinarismo".⁶³ Il Locke di Strauss, guidato in questo senso da una saggezza politica che potremmo definire classica,⁶⁴ ha voluto presentare un insegnamento che potesse fornire una giustificazione al nuovo assetto politico, utilizzando il linguaggio della tradizione per renderlo di fatto accettabile alla maggior parte dei suoi lettori, che dovevano necessariamente percepire la sua dottrina come moralmente discutibile. Sempre a favore di Locke, se la questione può essere messa in questi termini, è possibile far valere un altro punto: il diritto naturale moderno, per quanto caratterizzato da una morale prosaica che sembra rendergli preferibile il diritto naturale socratico,⁶⁵ è sempre una forma di diritto naturale, ovvero un insegnamento che si pronuncia razionalmente su degli assoluti, cosa che lo oppone ad ogni sorta di relativismo teoretico.⁶⁶ Locke, questo politicamente rivoluzionario ma prudente razionalista zetetico, nel trattare le faccende umane sembra essere all'altezza degli standard della cautela filosofica per come è stata riscoperta e valorizzata dallo stesso Strauss.

Dire perciò che la correzione dell'insegnamento hobbesiano elaborata da Locke si limiti esclusivamente alla dottrina della proprietà⁶⁷ sembra un'esagerazione (o forse vuole essere una formula pedagogicamente efficace) anche seguendo nel dettaglio la stessa ricostruzione straussiana. La "maturazione del machiavellismo" comprende anche un atteggiamento più tattico e prudente nei confronti della vita politica, e anche concedendo per assurdo che Locke sia un

History, pp. 207, 209. Sull'apertura zetetica alla possibilità della rivelazione, si veda soprattutto Michael Zuckert, "Straussians," in *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, ed. Steven B. Smith (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp. 267-75.

⁶² Cfr. Strauss, *Natural Right and History*, pp. 169, 198 e 251.

⁶³ Cfr. Strauss, *Natural Right and History*, pp. 192, 193, 196 e 206, 207.

⁶⁴ Cfr. Strauss, *Natural Right and History*, pp. 165 e 246.

⁶⁵ Cfr. Strauss, *Natural Right and History*, pp. vii, 178, 246, 248, 250; *Faith and Political Philosophy*, p. 97

⁶⁶ Cfr. Leo Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, ed. Thomas Pangle (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1989), p. 17. Sul carattere eminentemente filosofico del pensiero moderno, cfr. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, p. 211, dove viene definito come un "pensiero filosofico di fatto ma non più greco".

⁶⁷ Cfr. Strauss, *What is Political Philosophy?*, p. 49.

hobbesiano *tout court*, “non si può cambiare radicalmente il modo di una dottrina senza cambiarne radicalmente la sostanza”.⁶⁸ C’è da chiedersi allora, dato che la crisi del diritto naturale moderno viene scatenata dalla critica successiva, inaugurata da Rousseau, se in realtà lo *slipperyslope* che dal *modern natural right* porta allo *historicism* sia una necessità o piuttosto l’eventualità verificatasi e perciò non debba per forza implicare, hegelianamente, l’integrazione di ogni pensatore in una casella di una storia della filosofia coerente e progressivamente volta al declino. Al contrario, sembra lecito supporre che la degenerazione della filosofia politica moderna in relativismo sia tanto necessaria quanto lo è la degenerazione della filosofia politica platonica in platonismo. Ovvero, che la debolezza stia nella misura in cui un pensiero offra il fianco ad un uso strumentale dei suoi contenuti e quindi legittimi indirettamente la proliferazione di epigoni che ne propagano una versione volgare.⁶⁹ Una riflessione che ci porta a chiedere se, in fondo, il razionalismo del Locke di Strauss, che ha fondato il suo insegnamento su di un terreno “umile ma solido”,⁷⁰ non possa, magari contro le preferenze di Strauss stesso, essere fatto oggetto di una riappropriazione critica e di un “ritorno”, come valida alternativa all’interno delle possibilità offerte dal lume naturale.

Quello che ci si chiede è, allora, se la versione di *natural right* elaborata da Locke non possa avere una certa “spendibilità” filosofico-politica, da affiancare a quella dei ben più rinomati classici del pensiero greco, nella polemica contro il relativismo positivista o storicista: un alleato moderno, quindi, nel fronte comune contro la degenerazione del razionalismo politico che lascia il campo libero a fideismo, decisionismo, o nichilismo.⁷¹ Se questa dovesse rivelarsi una via percorribile, dovremmo essere grati a Strauss per aver distrutto l’idolo del liberalismo ed averci restituito il *filosofo* del liberalismo, mostrandoci ancora una

⁶⁸ Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1978), p. 59.

⁶⁹ Si veda Heinrich Meier, *Die Denkbewegung von Leo Strauss: Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen* (Stuttgart-Weimar: J.B. Metzler, 1996), pp. 34-43.

⁷⁰ Strauss, *Natural Right and History*, p. 247.

⁷¹ Su questo, ci sembra feconda la proposta di Raimondo Cubeddu, *Tra le righe. Leo Strauss su Cristianesimo e Liberalismo* (Lugro di Cosenza: Marco Editore, 2010), e *L’ombra della tirannide. Il male endemico della politica in Hayek e Strauss* (Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, 2014) che mostra l’impermeabilità di una determinata tradizione liberale, che prende le mosse da Locke, alle critiche che Strauss rivolge generalmente al pensiero politico moderno.

volta come le fondamenta della modernità poggino sul problema teologico-politico che non dobbiamo, né possiamo, più dare per scontato.