

IL GIOVANE STRAUSS TRA ATENE E GERUSALEMME. A PROPOSITO DI LEO STRAUSS, *IL TESTAMENTO DI SPINOZA*¹

Raffaella Colombo

Università degli Studi di Milano

Dipartimento di Filosofia

raffaella.colombo@unimi.it

ABSTRACT

Through his early confrontation with Spinoza's philosophy and its impact on modern German and Jewish thought, Leo Strauss began to rethink the relationship between Reason and Faith, and to call into question the alleged victory of modern philosophy over religion. *Il testamento di Spinoza*, edited by Riccardo Caporali, collecting three essays written between 1924 and 1932 not yet published in Italian, allows the reader to fully appreciate the complexity of this encounter. Overcoming Cohen's critique of the Dutch philosopher, Spinoza, "a great man, but not a good Jew", becomes for the young Strauss a symbol of his own struggle between the loyalty to the philosophic enterprise as restless quest for truth and the loyalty to his Jewish identity, and of the never-ending conflict between the freedom of thought and the protection of society. But the Straussian understanding of these problems will lead to a different solution: with the failure of the Weimar Republic and the crisis of modern thinking in the background, Strauss will start to acknowledge that, while philosophy is always immoderate, the philosopher must be, inside the city, politically moderate and careful not to destroy the moral and religious values of his or her society.

KEYWORDS

Spinoza, reason and faith, theologico-political problem, classical political philosophy, nihilism

Il personale percorso di ritorno straussiano alla filosofia politica classica non ha nulla a che fare con la pacificazione. Pacificare è piuttosto l'illusoria meta inseguita da buona parte del pensiero moderno sull'onda dell'altra, potente e nefasta, illusione generata dalla fede nell'identità tra comprensione e definitiva soluzione dei

¹ Leo Strauss, *Il testamento di Spinoza*, a cura di Riccardo Caporali, tr. it. di Enrico Zoffoli, Mimesis, Milano 2016.

problemi, tra progresso intellettuale e progresso sociale. Identità impossibile da realizzare poiché l'articolazione individuale e collettiva dell'esistenza umana, precedendo la conoscenza filosofica e scientifica, sfugge ai suoi tentativi di scomposizione e riduzione, rendendo vani i tentativi di azzerare le sue contraddizioni o di dominare i bisogni e le passioni che la formano e l'attraversano. Smarrito l'orizzonte del senso sotto i colpi del nuovo concetto di natura e fatto proprio il dogma del metodo come solo strumento per affrontare e comprendere ogni aspetto della vita, il progetto moderno non ha saputo trasformarsi in una gloriosa marcia verso la luce conducendo piuttosto, come la storia di inizio Novecento avrebbe rivelato agli occhi del giovane Strauss, al ritorno di forze buie e telluriche. Perché laddove l'ordine non lascia più scorgere un "dover essere" e la ricerca si fa accettazione di tutto ciò che esiste, anche l'essere umano è consegnato alla cruda verità di termini come autoconservazione, lotta, desiderio, volontà, potenza senza alcun possibile rimando a un bene e a un giusto oggettivi e ultratemporalmente. E la filosofia, originariamente "tentativo di sostituire le opinioni sul tutto con una autentica conoscenza del Tutto",² si riduce progressivamente a un'infinita varietà di visioni particolari, di mondi geograficamente e storicamente determinati e di giudizi in continua evoluzione.

È lungo l'asse che corre tra Machiavelli e Nietzsche che si consumano le "tre ondate" della modernità:³ se il realismo del segretario fiorentino e la filosofia politica di Hobbes segnano il primo, radicale, strappo con il pensiero premoderno, è però con Rousseau, campione della "seconda ondata", che la modernità acquisisce il proprio vero carattere. Fustigatore della *politesse* e dei mali prodotti dalle arti e dalla scienza, Rousseau si è certo allontanato da un'idea di virtù radicata nella mera utilità, facendola tuttavia pericolosamente coincidere con la libertà che ciascun individuo, per natura, possiede. Se la conservazione della propria vita era stato, con Hobbes, il bene più grande da perseguire e da difendere attraverso il patto sociale, è la rivendicazione individuale della propria libertà a farsi, con il ginevrino, fondamento del contratto e forma di quella volontà generale che appare, agli occhi di Strauss, come semplice generalizzazione dei desideri o come ritorno dei desideri sotto forma di legge.⁴ L'ombra della rivendicazione soggettiva mascherata dietro il velo sottile della *volonté générale*, il mito della spontaneità originaria contro la corruzione dell'uomo civilizzato e l'abbassamento del giusto a ciò che è ritenuto tale

² K. Löwith, L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, Donzelli, Roma 1994, p. 28.

³ Cfr. L. Strauss, "The Three Waves of Modernity", in *An Introduction to Political Philosophy. Ten Essays by Leo Strauss*, Wayne State University Press, Detroit 1989, pp. 81-98.

⁴ Cfr. *ivi*, pp. 91-92. "What Rousseau has in mind is the necessity in a republican society for everyone to transform his wishes, his demands on his fellows, into the form of laws [...] It is then the mere generality of will which vouches for its goodness; it is not necessary to have recourse to any substantive consideration, to any consideration of what man's nature, his natural perfection, requires. This epoch-making thought reached full clarity in Kant's moral doctrine: the sufficient test for the goodness of maxims is their susceptibility of becoming principles of universal legislation".

da una particolare società o da un particolare momento storico rendono Rousseau un moderno ben più radicale dei suoi predecessori e l'iniziatore di una crisi che prepara virtualmente il terreno alla "terza ondata" della modernità sotto il segno di Nietzsche, filosofo con cui si compie il definitivo passaggio dal piano del *dovere* a quello del *volere*.

Combattute le illusioni, affrancato l'uomo da qualsivoglia rimando a una realtà ideale, rivelato il desiderio come cifra della sua natura e mostrato che la presunta socialità naturale dell'uomo non è che il frutto della paura e del bisogno di conservare quei diritti naturali che non superano il piano dell'autoconservazione o della tutela della libertà, l'individuo si scopre infine, con Nietzsche, mosso dalla pura e indifferente volontà di potenza e dalla sua costante azione trasformatrice. Creatore di se stesso e del significato della realtà, l'individuo nietzschiano dichiara, per Strauss, la propria debolezza mentre celebra la propria gloria: frammento che non vuole (né ormai può) rimandare a un tutto, il figlio ultimo del progetto moderno si ritrova immerso in un abisso in cui ogni opinione e ogni interpretazione possono farsi verità. Ingenua e arrogante, la filosofia moderna ha dunque infine portato a termine il proprio desiderio di liberazione dell'uomo e di dominio e trasformazione del mondo, giungendo però a consumare anche se stessa in un processo di progressiva degradazione.

Tuttavia, tornare alla filosofia classica non significa certo guardare al passato come a un porto sicuro. Superare la crisi e le aporie del moderno significa, sulla scorta di Nietzsche ma oltre Nietzsche, sbarazzarsi dell'apollineo sogno di neutralizzazione della fragilità umana e dell'indifferente potenza della natura attraverso la conoscenza e la tecnica per tornare piuttosto a pensare, con consapevole serietà, il conflitto coevo alla nascita della filosofia e il ruolo di questo conflitto nella formazione di quella preziosa (e intimamente ossimorica) creatura che va sotto il nome di filosofia politica.

Se la scoperta della *physis* – primo, nobilissimo, peccato di *hybris* dell'essere umano – è l'atto che ha portato alla luce la separazione tra il mondo come ripetizione di modelli che trovano la propria legittimità in una supposta – e non discussa – perennità e il mondo come oggetto di indagine che restituisce la propria unità solo come costruzione artificiale (dunque sempre disponibile ai colpi di una nuova indagine), la nascita della filosofia politica con l'insegnamento socratico-platonico è il momento in cui si è in primo luogo articolata la riflessione sui limiti del discorso filosofico a contatto con la natura e i bisogni della città concreta. Straniera in patria e apolide ovunque si trovi, la filosofia impara che la propria voce è non soltanto afona in mezzo al rumoroso rimescolarsi dei desideri della *polis*, ma anche potenziale fonte di distruzione se udita da orecchie impreparate. È nelle oscillazioni tra la maschera aristofanea e quella platonica di Socrate che Strauss rintraccia il rito di iniziazione alla realtà cui la filosofia deve sottoporsi se vuole, con lo stesso gesto, salvaguardare se stessa e la società: l'ingenuo e comico Socrate dipinto da Aristofane

nella *Nuvole* – “Aristophanes’ wisest comedy”⁵ – è il prototipo del filosofo che fissa il cielo e indaga i fenomeni naturali senza accorgersi dei pericoli che corre sulla terra. Un presocratico che manca di *phronesis* e che imparerà a proprie spese la prudenza necessaria per compiere, al contrario, il percorso che aveva condotto Strepsiade e il figlio Fidippide a varcare la soglia del Pensatoio. Immoderata e asociale, la filosofia deve farsi, nella sua veste pubblica, moderata e rispettosa delle tradizioni della città, “politica” nella misura in cui, comprendendo di essere animata da un desiderio di verità che trascende e distrugge le opinioni vitali per la società, adegua i propri discorsi sulla base dell’insanabile divisione tra filosofi e non filosofi.

Si compirebbe tuttavia un’erronea semplificazione se il ritorno di Strauss al conflitto tra comprensione prefilosofica e comprensione filosofica del mondo e alla riscoperta della natura originaria della filosofia politica fosse risolto nel mero ripristino di un gioco di mascheramento. Nel suo senso più alto, la filosofia politica è anche il luogo in cui si assume in tutta la sua radicalità l’urgenza di giustizia che deve animare una comunità affinché, al suo interno, la vita non sia semplice sopravvivenza.

In questa seconda accezione, l’elitarismo straussiano si dimostra ben lontano da una forma di indifferenza rispetto alla “massa” e per nulla motivato dalla semplice volontà di creare (o ricreare) uno spazio protetto per il filosofo. Spettatore della crisi del pensiero filosofico e politico moderno e della distruzione reale prodotta dalle tirannidi del XX secolo, Strauss è piuttosto animato da una sincera e costante preoccupazione per la difesa di quegli strumenti e di quelle condizioni che, soli, possono permettere a tutti gli individui di vivere un’esistenza non soltanto sicura, ma anche il più possibile giusta e felice. Chiaramente, di una felicità opposta a quella della vita filosofica si tratta: se quest’ultima si realizza in una ricerca della verità che si rigenera continuamente e che corre fieramente il rischio di non giungere mai ad alcuna acquisizione definitiva, la prima non può prescindere dalla fede in un insieme di valori creduti oggettivi perché radicati in un’origine divina, in un’origine che dà dignità al particolare inserendolo in un ordine costante dotato di senso. Dovere della filosofia è avvertire la tragica serietà di questa alternativa ponendo un freno alla propria furia demitizzante, preambolo alla caduta in un abisso ben peggiore di quello che attende gli uomini lasciati all’ignoranza di sé e del mondo: come scriverà nel 1953 in *Diritto naturale e storia*, la voce della ragione coltiva, per sua stessa natura, il nichilismo e rende incapaci di essere “membri leali di una società” rivelando che “i nostri principi, in se stessi, non sono né migliori né peggiori di altri”.⁶ Ma, ancor prima dell’indebolimento dell’ordine dato, la ragione indebolisce gli individui gettandoli nella solitudine, rendendo straniero in patria anche chi non saprà mai trovare conforto e felicità nell’avventura filosofica. Quale bene individuale,

⁵ L. Strauss, “The *Clouds*”, in *Socrates and Aristophanes*, The University of Chicago Press, Chicago 1996, p. 53.

⁶ L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, tr. it. di N. Pierri, il nuovo melangolo, Genova 2009, p. 37.

si domanda Strauss, e quale pubblica utilità potranno derivare dall'arrogante e ingenua avanzata della filosofia? Potrà forse la ragione eliminare la paura dai cuori degli esseri umani o convincerli a non danneggiarsi reciprocamente? Come dirigerà e addolcirà i loro desideri dopo aver distrutto la possibilità di credere in un fine superiore verso cui ogni esistenza dovrebbe tendere?

Sono echi jacobiani quelli che emergono nel legame tra ragione e nichilismo, echi che rimandano alla tesi, scritta nel 1921 sotto la guida di Cassirer, dedicata al problema della conoscenza in Jacobi. Nella famosa lettera del 1799 a Fichte, il filosofo tedesco aveva definito nichilistica l'incarnazione ultima dell'idealismo trascendentale kantiano che rendeva l'Io fonte prima e ultima della realtà. L'accusa era tuttavia rivolta all'intero sviluppo della filosofia moderna nelle sue diverse ramificazioni: la conseguenza più evidente del pensiero cartesiano e post-cartesiano veniva infatti riconosciuta da Jacobi nella desostanzializzazione della realtà a opera di una ragione che, inseguendo il rigore logico e la presa su Dio, aveva minato la possibilità di sentire che l'esistenza – individuale, collettiva, del reale stesso – è radicata in un "vero", in una certezza, che precede e fonda la "verità". Contro i "fantasmi senza oggetto" prodotti dal razionalismo moderno era dunque necessario compiere quel "salto mortale" che permette di passare dal piano freddo della pura speculazione al piano della fede da intendersi, almeno in prima battuta, come sapere immediato che non necessita di postulare e dimostrare per porre l'esistenza della realtà e della libertà umana, nonché l'origine di ogni cosa in un Dio trascendente libero e creatore.

Eppure la posizione straussiana non si presenta come una semplice ripetizione di quei temi che Jacobi aveva sviluppato con particolare forza a partire dalla polemica sullo spinozismo di Lessing, poiché ben diversa è la formulazione del rapporto che *Glaube* e ragione devono intrattenere per uscire dal vicolo cieco della modernità. Dal lato straussiano, non si tratta di riportare la ragione alla fonte della fede – sensibile e religiosa –, ma di riporre le condizioni di una radicale alterità tra i due elementi. Per altro, finché il termine fede rimanda a un contatto intimo e personale con Dio, non si sta sfuggendo a quel soggettivismo che marchia in negativo la frantumazione della civiltà occidentale. Perché la distinzione si faccia edificante è necessario porla sotto il segno di una scelta tra filosofia e ortodossia che disarmi, con lo stesso gesto, i tentativi razionali di spiegare – o negare – Dio e i tentativi della religione di ammantarsi di valore anche razionale. La Rivelazione, per Strauss, non deve compiersi sempre nuovamente nel cuore degli uomini né rincorrere la legittimazione della ragione, ma presentarsi come Legge oggettiva che indica il giusto modo di vivere venendo con questo a saldarsi, all'interno della città, con il politico. La filosofia, al contrario, deve invece restare sul confine dello spazio cittadino o farsi presenza discreta che – come affermerà in *Filosofia e Legge* sulle tracce del razionalismo medievale islamico ed ebraico – per restare libera e non pericolosa deve

prima giustificarsi di fronte al “tribunale della Legge”. Il noto tema della doppia radice della storia intellettuale dell’Occidente in Gerusalemme e Atene è invito a ripensare il conflitto tra obbedienza alla parola divina e ricerca guidata dalla ragione, sfuggendo alla tentazione di neutralizzare quel conflitto o di trascenderlo attraverso la creazione di ibridi filosofico-teologici esangui.

Al tempo stesso, la tragica e lucida consapevolezza straussiana impedisce di credere che, ricomposto il legame costitutivo tra religione e politica e riaffermata la radicale alterità tra discorso filosofico e discorso teologico e politico, si sia giunti alla risoluzione del problema. Superare la fallimentare mereologia moderna che ha depauperato la realtà rendendola incomprensibile e invivibile agli occhi di non può trovare conforto nella fredda trasparenza razionale, significa accettare la natura eternamente problematica della questione umana e l’impossibilità di realizzare concretamente una società in cui individuale e collettivo, parte e tutto, possano comporsi senza contraddizioni o sacrifici.

Del resto, si tratta di una lacerazione che Strauss, come giovane ebreo tedesco, conosce intimamente fin da subito. Negli anni formativi segnati dal progressivo naufragio dei sogni liberali di Weimar, la questione ebraica si fa simbolo della questione umana stessa poiché nella tensione al contempo religiosa e politica del popolo ebraico si nasconde al massimo grado il conflitto tra fedeltà alla propria tradizione e necessità di appartenere o di riconoscersi in una comunità più ampia. Nella sua storia di persecuzioni, resistenze e simbiosi risuona una domanda di giustizia e di lealtà nei confronti dell’origine che non può trovare soddisfazione definitiva e che contiene i limiti e la drammaticità di ogni esperienza umana concreta. Come vivere? Quale compromesso accettare tra il particolare in cui si trova la propria identità e l’universale che annulla tutte le differenze?

L’assimilazione aveva dimostrato, secondo Strauss, di potersi realizzare solo a costo “della schiavitù interiore, per poter ottenere la libertà esteriore”⁷ e il risultato di questo scambio non era neppure stato quello sperato. L’oblio della tradizione, infatti, aveva semplicemente convertito l’antigiudaismo in antiebraismo e l’odio per la religione ebraica si era trasformato, nell’epoca della distinzione liberale tra sfera pubblica e sfera privata, in semplice odio per gli ebrei.⁸ Ma neppure il sionismo sembrava capace di garantire una soluzione efficace alla *Judenfrage*. La giovanile affiliazione al movimento *Blau-Weiss* lascia presto spazio a un’acuta riflessione sui limiti del progetto di costituzione di uno stato ebraico: certo, la causa sionista avrebbe permesso di superare, per usare le parole di Scholem, “l’autoinganno dell’assimilazione”, ma davvero il sionismo politico avrebbe restituito al popolo ebraico un’identità piena, prima ancora che una terra su cui vivere? La risposta di Strauss è negativa. Anche se per tutta la vita il filosofo tedesco avrebbe sostenuto la

⁷ L. Strauss, “Progresso o ritorno?”, in *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell’Occidente*, a cura di R. Esposito, Einaudi, Torino 1998, p. 42.

⁸ Ivi, p. 43.

necessità e l'importanza dello Stato d'Israele,⁹ l'opinione che si fa largo dagli scritti dei primi anni '20 è che il sionismo continui, intensificandola, la tendenza "degiudaizzante dell'assimilazione"¹⁰ e che costituisca la ricerca di una forma di normalità direttamente mutuata dallo stato liberale secolare delineato dal pensiero moderno. A che scopo sradicarsi dal suolo tedesco ed europeo per formare una nuova patria utilizzando però le parole e i mezzi di quella modernità politica e culturale che aveva prodotto la crisi e il ritorno sistematico della violenza antiebraica? Se la questione ebraica come paradigma della questione umana sta lì a ricordare che nessuna impresa collettiva umana potrà mai portare all'instaurazione della società perfetta, la questione ebraica come caso limite del fallimento moderno impone invece un recupero della tradizione che rifugga da ogni sentimentalismo irrazionale e da ogni forma di religiosità radicata nell'esperienza, nell'idea di un incontro tra individuo e Dio per tornare alla semplice devozione, al riconoscimento che Dio è oltre l'esperienza e oltre la conoscibilità. Dio si rivela nella Torah e nel suo lascito legale al popolo ebraico, rendendo superflua e persino dannosa qualsivoglia teologia filosofica, poiché la Legge non chiede di essere interpretata, ma solo rispettata.

Si tratta di temi che agitano anche il confronto di Strauss con Franz Rosenzweig, alla cui memoria dedicherà, nel 1930, *La critica della religione in Spinoza*. Se l'autore della *Stella della redenzione* era stato - come scriverà nella prefazione del 1965 all'edizione tedesca dell'opera, originariamente pubblicata in inglese, *The Political Philosophy of Hobbes* (1936) - protagonista, insieme a Karl Barth, di quel "risveglio" della teologia che avrebbe spinto lo stesso Strauss verso il ripensamento della questione teologico-politica, il suo Nuovo pensiero si dimostra presto troppo vicino al "vecchio pensiero", ovvero fondamentalmente incapace di liberarsi del tessuto moderno per foggiare un ritorno alla tradizione realmente incondizionato. Se la critica rosenzweighiana all'emancipazione come processo responsabile della creazione dell'ebreo "isolato", "privato del suo mondo" e non più capace di essere spontaneamente fedele¹¹ sembra muoversi in una direzione analoga a quella straussiana, il "sistema di filosofia" delineato nella *Stella della redenzione* si presenta agli occhi di Strauss come una forma di esistenzialismo ebraico preoccupato dalla differenza tra "ciò che è esperito" e "ciò che è semplicemente conosciuto attraverso la

⁹ Su questo tema si veda in particolare la lettera in difesa dello Stato d'Israele inviata da Strauss nel 1957 al *National Review*. Estremamente significativa per la generale considerazione straussiana del sionismo politico e del suo ruolo è la conclusione della lettera: "Political Zionism is problematic for obvious reasons. But I can never forget what it achieved as moral force in an era of complete dissolution. It helped to stem the tide of "progressive" leveling of venerable, ancestral differences; it fulfilled a conservative function" (ora in L. Strauss, "Letter to the Editor: The State of Israel", in *Leo Strauss: The Early Writings*, a cura di M. Zank, State University Press of New York, Albany 2002, p. 414).

¹⁰ Cfr. L. Strauss, "The Zionism of Nordau", in *Leo Strauss: The Early Writings*, cit., p. 87.

¹¹ Cfr. F. Rosenzweig, *Ebraismo, Bildung e filosofia della vita*, a cura di G. Sola, Giuntina, Firenze 2000, p. 60.

tradizione”, differenza che non ha significato per la vera tradizione ebraica e che fa riemergere il tratto, marcatamente moderno, della scelta individuale: è il singolo credente, infatti, nel proprio incontro personale con Dio a trasformare in “forza” quelle parti della tradizione che, diversamente, resterebbero solo “materia”. Ma, così facendo, la legge sacra è depotenziata o, peggio, resa una miniera da cui ciascuno può trarre i materiali più idonei per costruire il proprio “rifugio privato”.¹²

È dunque il disincanto prodotto da questi tentativi di ritorno alla tradizione – sempre incapaci di uscire compiutamente dal dedalo della modernità – a condurre Strauss alla sua personale e originale riapertura della battaglia tra Illuminismo e ortodossia sulla scorta di una domanda che già lascia trasparire temi pienamente sviluppati nel suo pensiero successivo: davvero la critica illuministica all’ortodossia è stata vittoriosa? Rispondere, come Strauss farà, negativamente significa porre le basi per la riattivazione di quella “vita tra due codici” che costituisce “il nerbo della storia intellettuale dell’Occidente”¹³ e il segreto della sua vitalità. E significa, riconsegnando all’ortodossia piena dignità, liberare la filosofia stessa dai vincoli e dalla debolezza entro cui si era costretta cercando di farsi impossibile guida, progetto di trasformazione concreta e ancella di bisogni non suoi.

È a partire da questo doppio movimento di liberazione che l’edizione, a cura di Riccardo Caporali, dei testi straussiani dedicati a Spinoza tra il 1924 e il 1932 si fa preziosa. *Il testamento di Spinoza* è un piccolo documento dei passi iniziali e (almeno provvisoriamente) conclusivi attorno all’eredità di quel filosofo – maledetto e benedetto con pari forza – che aveva sferrato il più deciso attacco alla religione rivelata e che aveva agitato il mondo tedesco a partire dalla disputa tra Jacobi e Mendelssohn sul presunto spinozismo di Lessing. Ebreo scomunicato ed emblema di quella solitudine che, per Strauss, in qualche modo conferma la grandezza (o almeno la purezza) del pensiero, Spinoza è l’ombra che Strauss deve e vuole affrontare per chiudere, in ultima istanza, la permanenza multiforme di quell’ombra anche nell’ebraismo tedesco. Dallo spinozismo purificato di Mendelssohn – filosofo che apre, proprio seguendo la scia di Spinoza, alla declinazione illuminista e liberale del rapporto tra *Deutschtum* e *Judentum* – fino allo Spinoza animato dall’odio nei confronti della comunità ebraica di Amsterdam dopo il *cherem* del 1656 dipinto da Cohen, il filosofo olandese permane come un oggetto misterioso o, più semplicemente, come un filosofo mai del tutto compreso o sempre tradito, che pure viene trascinato per provare la tenuta delle diverse vie proposte per la soluzione della *Judenfrage*. Non a caso, l’ultimo saggio della raccolta – *Il testamento di Spinoza*, appunto – chiude nel 1932 il cerchio aperto con il primo avvicinamento del 1924 e segnato dalla pubblicazione, nel 1930, della monografia *La critica della religione in*

¹² Cfr. L. Strauss, “Prefazione alla critica spinoziana della religione”, in *Liberalismo antico e moderno*, Giuffrè, Milano 1973, pp. 277-321.

¹³ L. Strauss, “Progresso o ritorno?”, cit., p. 85.

Spinoza, chiedendo di restituire Spinoza alla “più lontana ed estranea comunità di ‘neutrali’”¹⁴: dopo averlo costretto nel ruolo di buono o cattivo maestro, l’ebraismo deve liberare Spinoza riconsegnandolo al suo luogo naturale, ovvero quel luogo filosofico in cui non può mai davvero dimorare alcuna tradizione. Anticipando un tema che troverà piena maturazione nel testo del ’30, Strauss sottolinea il legame tra la scientificità del pensiero spinoziano e l’indifferenza rispetto alla moltitudine, legame che segnerà, negativamente, l’intera impresa moderna. Spinoza può aver posto, nel *Trattato teologico-politico*, le condizioni per una futura restaurazione dello Stato d’Israele – per altro a costo, come ricorda Caporali nell’*Introduzione*, di “un abbandono dei fondamenti della religione ebraica”¹⁵ –, ma non è possibile vedere in lui un anticipatore del sionismo politico, giacché manca un’adesione personale al destino del popolo in cui pure era nato o una preoccupazione che trascenda l’interesse del saggio per la moltitudine come semplice “oggetto di elaborazione intellettuale”.

Una freddezza, quella individuata da Strauss nel pensiero spinoziano, che nella monografia del ’30 sarà più precisamente spiegata alla luce della sua motivazione filosofica profonda, ovvero quel naturalismo pienamente compiuto che si esprime nell’identità tra *jus e potentia* da cui necessariamente derivano considerazioni *anche* politiche, ma che già qui, nel saggio del ’24 che apre *Il testamento di Spinoza*, è espressione di una battaglia condotta a favore e in nome della ragione contro l’ingerenza del potere teologico. Laddove l’analisi coheniana della scienza biblica di Spinoza si arenava nella denuncia dell’odio spinoziano nei confronti della comunità ebraica, l’interpretazione straussiana scava più a fondo, si muove nel particolare contesto storico in cui nasce il *Trattato teologico-politico* e rivela la sua reale natura: non atto d’accusa e tradimento nei confronti dell’ebraismo, ma lettura scientifica della Bibbia per svelare l’origine umana (e politica) dei precetti e dell’ispirazione profetica al fine di colpire le pretese dei calvinisti olandesi che guardavano al Vecchio Testamento per trovare quei “poteri spirituali” che hanno “un significato non trascurabile in ottica di decisioni politiche”.¹⁶ Il *TTP* è, in questo, “evento cristiano-europeo” che si compie a favore della liberazione di quella *ratio* moderna da cui l’ebraismo deve definitivamente sottrarsi per realizzare un vero e integrale ritorno all’ortodossia. Del resto, l’onestà “per cui spesso e volentieri Cohen loda l’Illuminismo”¹⁷ è il principio che anima in modo così limpido e incurante lo stesso Spinoza ed ora, di fronte al fallimento di ogni sintesi tra ragione e fede, è giunto il momento di pensare nuovamente la loro inconciliabilità.

Tuttavia, l’inconciliabilità non è certo data da una vittoria della ragione che costringe l’ortodossia alla ritirata. Come dimostra il secondo saggio, *Sulla scienza*

¹⁴ L. Strauss, *Il testamento di Spinoza*, a cura di R. Caporali, Mimesis, Milano 2016, p. 87.

¹⁵ *Ibidem*, p. 21.

¹⁶ *Ibidem*, p. 40.

¹⁷ *Ibidem*, p. 54.

biblica di Spinoza e dei suoi predecessori (1926) che costituisce un primo resoconto della monografia del '30 in fase di scrittura, la critica della religione rivelata non può presentarsi come il frutto finale del metodo – ovvero l'analisi scientifica della Bibbia –, poiché questo metodo è in verità animato da uno scopo, da “un interesse originario del cuore” che accompagna i diversi momenti della lunga tradizione della critica alla religione. Se, con Epicuro, l'interesse risiedeva nella liberazione degli uomini dalla paura (motivo ancora presente in Da Costa che pure declina in senso anche politico la propria battaglia, avendo di mira l'insicurezza sociale prodotta dalle dispute teologiche), con Spinoza lo scopo pratico della critica alla religione si rivela in tutta la sua radicale modernità: come scriverà in *Filosofia e Legge*, l'Illuminismo non combatte più il carattere terribile dell'illusione religiosa, ma “il carattere illusorio di questa illusione”.¹⁸ La battaglia spinoziana poggia sulla convinzione dell'autosufficienza del pensiero umano e sulla possibilità – in linea di principio alla portata di tutti gli individui – di muoversi fino a giungere alla conoscenza del Dio-Natura e alla beatitudine che ne consegue. Ma la ricerca della felicità propriamente filosofica, ancorata in Spinoza a un concetto di natura che in tutto si allontana dal mondo come creazione di un Dio misterioso in cui possono darsi l'inatteso e il non conoscibile, richiede un gesto preliminare, ovvero la creazione delle condizioni politiche necessarie affinché la *libertas philosophandi* sia garantita. Dopo averlo messo a confronto con Maimonide – rappresentante di quel razionalismo premoderno cui Strauss tornerà da lì a poco –, è allora di nuovo Calvino a rivelarsi come il vero bersaglio del *Trattato teologico-politico*, come il nemico da depotenziare, spuntando le sue stesse armi, per garantire la libertà della ricerca.

Tuttavia, la più generale lotta tra ragione e fede si chiude con un nulla di fatto. Spinoza può dirsi vittorioso solo finché resta all'interno del proprio sistema filosofico, solo finché, sulla base dei propri presupposti, giudica folli coloro che non si affidano alla sola ragione. Ma nulla può contro la fede, contro quel desiderio di conoscenza di Dio che si realizza attraverso l'accettazione della sua trascendenza, della sua onnipotenza e della sua imperscrutabilità. Ragione e fede restano campi separati e la moderna lotta contro l'illusione religiosa si dimostra incapace di comprendere che, al di là della mera paura, vi è l'impossibilità, per chi ha fede, di pensare una vita senza Dio. In questo, lo Spinoza di Strauss è prigioniero del suo stesso *status*, prigioniero di quella fedeltà alla pura teoria che lo rende cieco di fronte ai bisogni degli uomini. Chiaramente, come Caporali ricorda, in questa fase giovanile l'analisi Straussiana manca di cogliere la complessità del discorso spinoziano, il suo non potersi mai risolvere in una “piena trasparenza razionalistica” di stampo cartesiano poiché permane, sempre, il fondo immaginativo da cui procedono la ragione e l'intuizione, nonché il rifiuto di quell'abisso tra saggio e moltitudine che Strauss, al contrario, vede aprirsi all'interno della filosofia di Spinoza.

¹⁸ L. Strauss, *Filosofia e Legge*, a cura di C. Altini, La Giuntina, Firenze 2003, p. 150.

Eccessi, questi, che Strauss mitigherà già nel '48 quando, dopo aver messo a punto il tema della “scrittura tra le righe”, del gioco tra esoterico ed essoterico, riconoscerà a Spinoza coraggio e prudenza: ben più radicale di Hobbes, Spinoza ha affermato con chiarezza tutta la verità mantenendo però “le sue dichiarazioni, per quanto possibile, nei limiti imposti da quelle che considerava le legittime pretese della società”.¹⁹ Dopo che l'orizzonte straussiano si sarà allargato includendo nuovi (e più importanti) incontri, sarà l'individuazione, in Spinoza, del riconoscimento di questa legittimità altrà rispetto a quella filosofica a restituire complessità al filosofo olandese e a farne un moderno consapevole della frattura tra il vero bene cercato dal saggio e i beni relativi inseguiti dalla moltitudine. Ponendo, senza alcun mascheramento, la non conciliabilità di queste due dimensioni, eppure accettando – in virtù del suo stesso sistema – la “realtà” dei bisogni e delle opinioni della città, Spinoza non cesserà di essere un campione della modernità, ma certo più evidenti saranno i suoi rimandi all'antico.

Il testamento di Spinoza ci conduce solo sulla soglia di questa ambivalenza straussiana, dando tuttavia la possibilità di apprezzare, seppur *in nuce*, il gesto attraverso cui, liberando il filosofo Spinoza dall'insensato ruolo di buono o cattivo maestro del giudaismo, Strauss giunge a liberare se stesso ponendosi, tra le righe, dalla parte degli uomini capaci di afferrare “il significato della parola ‘*indipendenza*’”.²⁰ Giovane ebreo stretto, come ricorderà nella *Preface* (1965) all'edizione inglese della monografia del '30, all'interno della questione teologico-politica, l'attraversamento e il superamento di Spinoza segna l'inizio di un ripensamento del rapporto tra fede e ragione che non può accettare né vittorie né sintesi, ma solo ripristino di una tensione, di un reciproco “rispetto” che è anche – e forse soprattutto – reciproco controllo affinché nessuno dei due poli cada nel fanatismo, nel delirio di un discorso che non trova più opposizione.

Non troppo curiosamente, sarà proprio il rischio di cadere in una follia di questo tipo a essere rimproverata a Strauss dall'amico Kojève quando, nella recensione al commento straussiano al *Gerone* di Senofonte, metterà a fuoco il rischio connaturato a ogni ritirata nei “giardini” o nelle “Repubbliche delle lettere”: la produzione di un discorso privo di replica in cui ogni opinione può essere creduta e chiamata verità.²¹ Considerazione lecita, quella kojèviana, e che tuttavia non sa scorgere, dietro il “pregiudizio aristocratico” mutuato da Strauss dalla tradizione antica, il senso profondo di quella divisione o di quella autoesclusione dal mondo politico, ovvero la possibilità di rivendicare uno spazio in cui non vige l'obbligo della risposta immediata e della presa di posizione ma dove, al contrario, la sola regola è data dalla certezza che “l'evidenza di tutte le soluzioni è necessariamente minore dell'evidenza

¹⁹ L. Strauss, “Come studiare il «Trattato teologico-politico di Spinoza»”, in *Scrittura e persecuzione*, a cura di G. Ferrara e F. Profili, Marsilio, Venezia 1990, p. 180.

²⁰ L. Strauss, *Il testamento di Spinoza*, cit., p. 89.

²¹ Cfr. L. Strauss, A. Kojève, *Sulla tirannide*, a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 2010, pp. 171-172.

di tutti i problemi”.²² La “ritirata” è allora costituzione di un luogo in cui la filosofia può ancora articolarsi come domanda e come ricerca continua, riassumendo quel carattere zetetico che legittima la sua stessa esistenza e che la rende, fatalmente, lontana dalla moltitudine.

Si tratta di un processo in cui la vanità si unisce all’umiltà poiché riportare la ricerca filosofica al suo carattere originario – spogliandola dunque dei panni moderni della militanza, della discesa in campo per trasformare il mondo – è anche un atto di “pentimento” non religioso che spinge a riprendere contatto con i limiti di un “modo di vivere” nutrito da un desiderio essenzialmente estraneo e contrario ai bisogni della città concreta. L’amore per la saggezza non può conoscere un punto finale né incarnarsi in un dominio guidato dall’idea di progresso, così come la riflessione sul regime migliore non può che farsi riflessione sull’impossibilità di realizzare, almeno nei fatti, il regime migliore. Circolarità e inconcludenza del pensiero straussiano che tuttavia non conducono a considerare la filosofia come un esercizio inutile: paziente e sotterranea, la sua voce parla attraverso il tempo educando le anime pronte alla lenta erosione delle opinioni, in un percorso interminabile che racchiude il dispiegamento della parte più nobile – e al tempo stesso più pericolosa – della natura umana. Ma è un cammino che deve essere affrontato con un sorriso pacato, abbandonando le moderne armi della derisione o, ed è questo il caso di Spinoza, della fredda osservazione neutrale. Comprendere, dalla prospettiva straussiana, è avvertire le ragioni della tradizione e della fede come espressione di un’*altra* verità irriducibile a mero sintomo di una conoscenza fallace o infantile; una verità che impone al filosofo la ricerca di un equilibrio pubblico tra la fedeltà alla propria vera patria, Atene, e la necessaria fedeltà alla patria (religiosa e culturale) in cui è nato.

²² Ivi, p. 216.