

Riccardo Caporali
Università di Bologna
caporali@philo.unibo.it

UN MODERNO ALLA MANIERA DEGLI ANTICHI
SULLO SPINOZA DI LEO STRAUSS

SOMMARIO

1. IL «MOTIV»	3
2. IL CONTRIBUTO ESEGETICO.....	5
3. RETROAZIONI.....	12
SIGLE	17
BIBLIOGRAFIA.....	17

ABSTRACT

The considerations outlined below synthetically revolve around the three essential points relevant to the context and to the motivations (*Motiven*) of young Strauss's interest in Spinoza as well as to the extent and the depth of his interpretative contributions, to the probable influences and to the non-impossible retroactivities the author being interpreted arises in the reflection of his even critical interpreter. In its articulation, the text refers back to the essay – just revised – presented at the Seminar on *Spinoza: Power and Freedom* organized for the activities of the Doctorate in Philosophical Anthropology and Fundaments of Sciences of the University of Urbino (4th March 2004). The content, purposely in its original colloquial version, is halfway between my *Afterword* to Strauss (2003) – to which I have turned to for various aspects – and further detailed investigations to be arranged in a more thorough format.

Le considerazioni che seguono si organizzano sinteticamente intorno a tre punti essenziali, relativi al contesto e alle «motivazioni» (ai *Motiven*) che spingono il giovane Strauss a interessarsi di Spinoza, alla portata e allo spessore del suo contributo interpretativo, alle probabili influenze, alle non impossibili retroazioni che l'autore interpretato finisce per produrre nella riflessione del suo pur critico interprete. Così articolato, il testo che qui si propone riprende, appena aggiustata, la relazione presentata al Seminario su *Spinoza: potenza e libertà*, organizzato nell'ambito delle attività del Dottorato in Antropologia filosofica e fondamenti delle scienze dell'Università di Urbino (4 marzo 2004). Il suo contenuto, che ho voluto mantenere nella originaria versione colloquiale, si pone a metà strada fra la mia «Postfazione» a Strauss (2003) – saggio al quale ho fatto ricorso per più aspetti – e ulteriori focalizzazioni e approfondimenti, che attendono una veste più compiuta¹.

1. Il «Motiv»

1.1. In via preliminare, occorre dire degli scritti di Strauss esplicitamente dedicati a Spinoza. Centrale, naturalmente, è in proposito la monografia *Die Religionskritik Spinozas*, pubblicata nel 1930 e composta tra il '25 e il '28 per incarico di Julius Guttman, presidente dell'*Akademie für die Wissenschaft des Judentums*²: si tratta del primo libro di uno Strauss che, essendo nato nel 1899, non ha ancora trent'anni. Nel periodo che “circonda” la monografia si segnalano poi altri tre saggi: *Cohens Analyse der Bibel-Wissenschaft Spinozas*³, il primo lavoro straussiano di un certo respiro, pubblicato nel 1924 in *Der Jude* e volto a commentare le quasi cento pagine che Cohen, nel 1915, aveva polemicamente e aspramente diretto contro le idee di Spinoza sullo Stato e sulla religione, sul cristianesimo e l'ebraismo⁴; *Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorläufer*, una sorta di presentazione sinottica del libro in via di stesura e del quale appare qui già pensata l'ossatura essenziale (mancano solo riferimenti ai capitoli su La Peyrère e Hobbes)⁵; *Das Testament Spinozas*, che almeno nelle intenzioni dovrebbe definitivamente chiudere i conti della cultura ebraica con l'autore dell'*Etica*, a quella cultura ritenuto non nemico ma comunque estraneo e indifferente⁶. Successivamente Strauss dedica a Spinoza altri due sondaggi molto importanti: *How to Study Spinoza's "Theologico-Political Treatise"*, del 1948, un

¹ Proprio per questo ho tralasciato i riferimenti alla letteratura secondaria, per i quali, al momento, mi limito a rinviare alla «Postfazione» di cui sopra.

² Strauss (1930).

³ Strauss (1924).

⁴ Cohen (1915).

⁵ Strauss (1926).

⁶ Strauss (1932).

saggio sul testo spinoziano di quell'«ermeneutica della reticenza» (Momi-gliano), le cui prime prove risalgono alla fine degli anni Trenta⁷ e che quindi ormai appare come un'acquisizione matura⁸; e la «Preface» del 1965 alla versione inglese della *Religionskritik*, una sorta di autobiografia in gran parte costruita e intessuta di confronti e contrappunti spinoziani⁹. Numerosi, poi, i riferimenti sparsi per tante altre opere, dalla tesi di dottorato – per assumere due opposte estremità temporali – al postumo *A Giving of Accounts*, a dare il senso di una interlocuzione continua, di un confronto mai definitivamente concluso¹⁰.

1.2. Il vero «Motiv» che spinge Strauss a occuparsi di Spinoza è «das Interesse des Judentums»: il giovane ebreo che riflette sulla «Judenfrage» s'imbatte nel continuo ricorrere, nel mai interrotto permanere di Spinoza in tutte le «soluzioni» che di tale problema si sono venute prospettando, dall'interno stesso dell'ebraismo, tra Ottocento e primo Novecento¹¹.

Inaugurata da J. Mendelssohn, la prima via, illuminista e liberale, ritiene di sciogliere il «Jewish problem» dentro i meccanismi dello Stato moderno (che fa rifluire ogni dimensione religiosa nel privato, affermando nello spazio pubblico l'eguaglianza degli uomini in quanto cittadini, in quanto sudditi-soggetti) e recupera come un simbolo e un antesignano l'autore del *TTP*¹², emblematicamente ebreo e democratico-liberale, campione della libertà di culto e di pensiero. Questa prospettiva evidenzia per Strauss tutti i suoi limiti e le sue contraddizioni proprio quando sembrerebbe storicamente realizzarsi: la purificazione nel principio di cittadinanza conduce, infatti, al superamento di ogni discriminazione pubblica e legale ma non elimina quella – non meno grave – privata e sociale, che continua a permanere, e s'alimenta anzi di tensioni e pregiudizi drammaticamente accentuatisi nel primo dopoguerra. E soprattutto, l'eguaglianza politica chiede agli ebrei il sacrificio della rinuncia alla loro identità nazionale, la stessa che rimanda a precisi presupposti teologici, estranei al principio cardine dello Stato moderno: la distinzione di pubblico e privato. Non a caso, chi frequenta questa prospettiva (Cohen, per esempio, o Guttmann), alla fede dei padri affianca o sostituisce un generico ed ecumenico ideale di emancipazione civile, tra rivisitazioni morali kantiane e ideali socialdemocratici¹³.

Anche il Sionismo – la seconda strada, alla quale Strauss aderisce poco più che adolescente e solo per qualche anno (tra il 1916 e il '23) – ben presto gli

⁷ Strauss (1939 a) e (1939 b).

⁸ Strauss (1948). Sulla scrittura reticente cfr. Strauss (1952a).

⁹ Strauss (1965).

¹⁰ Strauss (1921) e (1997a).

¹¹ Strauss (1965, 289 ss.).

¹² Per le abbreviazioni utilizzate ad indicare i due trattati politici spinoziani si veda *infra*, *Sigle*.

¹³ Strauss (1965, 280 ss.).

appare come un'ipotesi insoddisfacente: diversa dalla precedente assimilazionista, specie per i suoi contenuti prevalentemente romantici e conservatori, condivide con quella l'idea improponibile di una risposta meramente *umana e politica* all'essenziale dimensione teologica dell'ebraismo, alla sua irriducibile e umanamente irrisolvibile natura "divina" e "trascendente"¹⁴. Anche in ambito sionista, in ogni caso, si tenta un recupero di Spinoza, sia pure con minore rilievo e con qualche evidente forzatura, rileggendo come una sorta di programma politico un breve passo, alla fine di *TTP*, III, nel quale, di fronte alla mutevolezza delle vicende umane, si afferma di non poter escludere la possibilità di una rinata autonomia e indipendenza d'Israele: nel testo del 1932 Strauss ha buon gioco nel mostrare come in realtà Spinoza si limiti in questo caso a una pura e semplice notazione "descrittiva", priva di qualsiasi intonazione parenetica, tale possibilità apparendogli per giunta legata alla necessità di abbandonare i «fondamenti» della religione ebraica (inconciliabili con lo Stato moderno) e al mantenimento dei soli «riti», utili in funzione di mero collante sociale¹⁵.

Resta la terza possibile strada, il «ritorno all'ortodossia»: un richiamo non estraneo alla cultura ebraico-tedesca di quegli anni, coltivato anzi dagli spiriti più acuti e sensibili, che Strauss sente a sé più vicini – da Rosenzweig a Buber, da Scholem all'ultimo Guttman. Pur nella varietà dei percorsi e delle personalità, anche in questo caso il tentativo appare tuttavia compromesso dalla tensione ad ammorbidire il nocciolo duro del teologico e del trascendente, ridimensionandolo nell'alveo del «pensiero», del «sistema filosofico» (kantiano, hegeliano). Ed è proprio da questo versante, dal versante dell'esigenza della riflessione, della filosofia, del sistema, che anche questa terza «soluzione», coscienziale e culturale, rimanda, più o meno direttamente, al filosofo Spinoza e alle sue esigenze «more geometrico» in etica e in metafisica¹⁶. Un *altro* ritorno, un autentico e rigoroso cammino *à rebours* verso l'ortodossia non potrà evitare, in definitiva, di fare i conti col primo grande critico moderno della religione. Che poi l'attraversamento di Spinoza cambi, e non poco, senso e natura di questo stesso programmatico disegno, è questione che riguarda l'esito di una ricerca, non la sua intenzione, il suo punto di partenza.

2. Il contributo esegetico

La lettura spinoziana di Strauss appare subito "agonistica", giocata apertamente sulla contrapposizione: una impostazione alla quale non solo non è naturalmente preclusa l'originalità, ma neanche la possibilità di produrre contributi interpretativi di rilievo agli studi spinoziani in quanto tali, anche a

¹⁴ Strauss (1997a, 460) e (1965, 282-5).

¹⁵ Strauss (1932, 419-21). E cfr. Spinoza (1972, 93).

¹⁶ Strauss (1965, 289 ss.) e (1997a, 460).

prescindere dai suoi stessi presupposti, dai suoi stessi intenti polemici. A dirla schematicamente, anticipando l'essenziale di quel che segue, si potrebbe anzi affermare che gli affondi ermeneutici più interessanti e significativi si configurino proprio quando più netta e decisa appare l'opposizione, mentre uno Spinoza più di maniera e di scuola finisce per emergere là dove Strauss tenta in qualche misura di riappropriarsi del suo autore, di adattarlo-sistamarlo dentro categorie teoretiche vicine alle sue proprie.

2.1. L'assoluta reciprocità, l'assoluta imprescindibilità di metafisica, etica e politica è forse l'intuizione ermeneutica più profonda dello Strauss interprete di Spinoza. Per lo meno, si tratta dell'intuizione più ricca di futuro, tra gli interpreti del secondo Novecento.

La storia dello spinozismo racconta di altalenanti rimozioni, di alternanti rivalutazioni, ora della metafisica e della morale (che rimandano prevalentemente all'*Etica*, al *De emendatione*, alla *Korte Verhandeling*), ora della politica (che ovviamente si concentra nel *TTP* e nel *TP*). Con Montesquieu e Voltaire, con Rousseau, D'Holbach e La Mettrie, il Settecento francese privilegia lo Spinoza indagatore dei rapporti fra istituzioni e forme di governo, il campione della lotta al dispotismo e della democrazia, il più autorevole esponente del moderno materialismo. La *Renaissance* spinoziana in terra tedesca, tra la fine del Settecento e il primo Ottocento (Mendelssohn, Jacobi, Hegel), propone al contrario una decisa riscoperta della metafisica spinoziana, dibattendo soprattutto del suo determinismo e del suo panteismo, del posto che essa lascia o non lascia alla libertà e alla divinità. Tra Otto- e Novecento questa egemonia "speculativa" si interrompe con l'affermarsi di due nuovi orientamenti di ricerca: uno anglosassone, d'impronta fondamentalmente giuridica, che rilegge Spinoza in chiave utilitaristica; e un altro di scuola tedesca, che a partire dall'assunto di una netta discontinuità, quando non proprio di precise contraddizioni e revisioni, tra l'*Etica* (ripercorsa adesso in senso naturalistico) e le due opere politiche, incentra la propria attenzione su queste ultime, studiandone le dinamiche interne e i reciproci rapporti. In entrambi i casi, la prospettiva che finisce per prevalere è quella di uno Spinoza "liberale", avverso alla ragion di Stato, attento alla dimensione giuridica della democrazia e alla salvaguardia dei diritti e delle libertà individuali. Intorno agli anni Trenta si segnalano infine i contributi di Gioele Solari e, appunto, di Strauss: due studiosi tra loro diversi e lontani (molto genericamente accostabili solo per la comune origine ebraica), che propongono la prospettiva di una stretta connessione fra la metafisica, la morale e la politica nella filosofia di Spinoza a partire dalle drammatiche sfide imposte dal tempo storico europeo, dalle guerre civili di religione e dai conflitti insieme politici e confessionali che travagliano la società e le istituzioni olandesi del Seicento. Neokantiana e liberale, l'impostazione di Solari guarda al *TTP* e al *TP* come alla coerente declinazione politica dei «presupposti metafisici» contenuti nell'*Etica*, all'insegna di una «modernità» di

Spinoza che egli ricostruisce per condividerla¹⁷. Strauss ammette, e complica arricchendolo, il profilo di quella stessa modernità ma, almeno nelle intenzioni, con l'obiettivo di combatterla e demolirla.

L'impianto interpretativo straussiano appare in buona parte articolato già nel saggio del 1924, all'altezza della critica alle tesi di Cohen. Costui, agli occhi di Strauss, paga il prezzo di una rappresentazione troppo soggettiva e psicologica della filosofia di Spinoza, riletta nei termini del «risentimento» e dell'«odio», dopo la scomunica e la cacciata dalla comunità ebraica. Il *TTP*, in realtà, non è né un libro ebraico né antiebraico, ma tutto interno alla cultura europea, cristiano-occidentale. Vero centro animatore della ricerca filosofico-politica spinoziana è non l'anti-ebraismo, ma l'emancipazione e l'autonomia della *ratio* dalla fede. La lettura politicizzante della Bibbia non risponde allora, come vorrebbe Cohen, alla malvagità di un pensiero maligno, all'intenzione sacrilega di ridurre a evento meramente politico la Torah, bensì all'obiettivo di combattere i calvinisti olandesi, che cercano un sostegno alle loro prerogative e alle loro rivendicazioni temporali proprio nella Torah e nel Vecchio Testamento, più adatto a questo scopo del Nuovo, nel quale si ammonisce esplicitamente alla distinzione fra Cesare e Dio¹⁸. Analogamente per la lettura «scientifica» della Bibbia proposta da Spinoza: non l'acrimonia verso il popolo d'Israele, ma l'impegno, autonomo e moderno, per la libertà della filosofia da ogni condizionamento teologico, da ogni tutela religiosa. E ancora: riconducendo la fede (la profezia, la rivelazione) all'immaginazione, Spinoza le nega, a parere di Cohen, qualsiasi spessore teoretico: un giudizio che perde di vista quell'unità, nella gerarchia dei generi spinoziani della conoscenza, per la quale anche l'*imaginatio* resta pur sempre una forma del sapere, senz'altro più debole e contratta rispetto a quella razionale e a quella intuitiva, ma non ad esse assolutamente e negativamente contrapposta. È questo, relativo alla continuità flessibile dei generi spinoziani della conoscenza, un argomento che va evidenziato giacché compare solo qui, per essere in seguito completamente abbandonato, a favore di un'alternativa più rigida, tale da facilitare l'incasellamento di Spinoza nell'ambito di un razionalismo senza chiaroscuri. Qui invece, la tesi della *Rangordnung* – dell'articolazione gerarchica, che implica una certa connessione fra le istanze della *ratio* e quelle della *fides* – consente di neutralizzare «l'artiglieria» di Cohen, di contrapporre alla ipotesi di una presunta discontinuità fra l'*Etica* e il *TTP* (fra l'«idealismo morale» dell'una e il «naturalismo politico» dell'altro), il principio della piena sintonia, della salda unità del pensiero spinoziano, che dai fondamenti metafisici dell'*opus maius* procede poi alle progressive «espansioni» dei trattati politici¹⁹. Metafisica e politica non sono mai dimensioni aliene, tanto meno nel Seicento: se non altro, anche nell'obbedienza si dà pur sempre uno spessore te-

¹⁷ Solari (1927) e (1930).

¹⁸ Strauss (1924, 363-71).

¹⁹ Strauss (1924, 373-6).

oretico, e pur sempre uno politico anche nella scienza, anche nella conoscenza. Nel caso di Spinoza, l'apparente asetticità, la rivendicata neutralità del procedere geometrico si rivela in realtà sorretta e innervata da una logica «tendenziosa»: si rivela animata da un "fine", protesa a uno "scopo". Non ricerca appartata, in sostanza, ma battaglia di pensiero, impegno intellettuale e morale²⁰.

È questo il *Leitmotiv* della monografia. A partire dalla scomposizione critica della spinoziana *Bibelwissenschaft*: scienza biblica, esegesi biblica che, concepita come scienza, pur presentandosi superficialmente nelle vesti dell'indagine neutrale e «senza presupposti», nel momento stesso in cui non accetta per fede il carattere rivelato della Scrittura ha in realtà già compiuto la scelta fondamentale (indimostrabile, indimostrata) della fiducia nella ragione e nel libero pensiero. Nel *TTP* non è la scienza che produce la critica della religione, ma è la critica della religione che instaura, che mette in movimento la scienza²¹. Solo apparentemente rispettosa dell'«autorità» (*Scriptura per Scripturam*), l'esegesi spinoziana procede sulla base delle istanze razionalistiche della non-contraddizione, della coerenza, della costanza, della semplicità: è la *ratio* che rischiarà le oscurità del testo sacro, che seleziona i materiali, che dà in ultima istanza l'assenso, fino a raccogliere quel nucleo finale e ristretto di verità elementari, fino a delineare quella *fides universalis* naturale-razionale che per Strauss appiattisce Vecchio e Nuovo Testamento, annebbiando le peculiarità sia del cristianesimo sia dell'ebraismo, perché ispirata a un generico ideale di *pietas* e di amore, strettamente funzionale al vero obiettivo, al vero *Motiv* sul quale si regge tutta questa ricerca: l'affermazione della sostanziale laicità dello Stato e del potere politico²².

Colto nella sua più compiuta formulazione in *TP*, I²³, muove di qui il «realismo politico» spinoziano, che si presenta come una diramazione del «realismo metapolitico» dell'*Etica*, come un'esplicitazione di quella metafisica della potenza (dell'azione, della trasformazione) che appare a Strauss sostanzialmente materialistica ed ateistica, l'idea di Dio in essa riducendosi al mero «artificio letterario»: alla rappresentazione tranquillizzante della puntualità di un "cominciamento", della peculiare identità di un "soggetto" in realtà privo di spazio e dimora, nella radicale immanentizzazione operata da Spinoza, tale da escludere qualsiasi distinzione e disarticolazione dell'"essere" dal suo "inizio", del "fenomeno" dal "fondamento". La metafisica della potenza è pura affermazione del reale, *enérgeia* senza presupposto e principio perché essa stessa, in quanto tale, presupposto e principio²⁴.

²⁰ Strauss (1924, 385 s.).

²¹ Strauss (1930, 9 ss., *passim*); e cfr. anche Strauss (1926, 404 s.).

²² Strauss (1930, 94 ss.).

²³ Spinoza (1999, 26).

²⁴ Strauss (1930, 215-7); e cfr. Strauss (1948, 183-6).

Sempre polemicamente, sempre agonisticamente, Strauss arriva così a scandagliare strati profondi dello spinozismo, mostrando anzi una finissima sensibilità ermeneutica quando sottolinea come il realismo politico del *TP* finisce per retroagire sul realismo metafisico delle prove precedenti, *a posteriori* aggiustando e correggendo, in particolare, un certo dualismo ancora in qualche forma operante sia nell'*Etica* (nei suoi tornanti più “emanatisti”), sia nel *TTP* (specie nell’idea di contratto). Punto di raccordo del doppio *Realismus* finisce in questo modo per diventare l’equazione *diritto-potenza*, sulla quale il pensiero politico spinoziano si differenzia, fin dalle sue mosse d’avvio, da quello di Hobbes. L’autore del *Leviathan* parte dall’uomo, mette l’esigenza della pace al centro della sua filosofia morale e di lì procede alla fondazione giuridica dello Stato – fondazione cui solo in un secondo tempo farà da supporto la «scienza», il meccanicismo in fisica e in gnoseologia²⁵. Eliminando ogni antropocentrismo, lo «*jus sive potentia*» spinoziano guarda invece non solo agli uomini ma all’intera natura, così da escludere la possibilità della costituzione “artificiale” della *societas*, di là dal puro disporsi delle forze, di là dal “potere”, dall’effettivo affermarsi dei *conatus*: non diversamente dai pesci grandi che mangiano i pesci piccoli, il tiranno che conquista l’*imperium*, o i servi che si ribellano ai signori, hanno pieno diritto di farlo, *posto che realmente ci riescano*²⁶. E giacché la *ratio* resta appannaggio di una esigua minoranza di saggi, la società e la pace non nasceranno tanto da un accordo razionale-universale ma dall’incrociarsi delle passioni. Anche il *patire*, del resto, non è mai *puro patire*, ma contiene sempre in sé un certo agire: sia perché – giusta la naturale «doppiezza degli affetti», teorizzata nell’*Etica* – ci sono passioni che aumentano la potenza, invece di diminuirli; sia, e soprattutto, perché – è una peculiare accentuazione del *TP* – ogni passione resta pur sempre il frutto e la fonte di una *re-azione*, di una risposta alle influenze esterne. La «razionalità» dello Stato non deriva, in definitiva, né dai governanti né dai governati, ma appare come il risultato di un sottile gioco di equilibri che garantisce al rapporto di potere l’effettiva possibilità di «funzionare», una volta perduto (nella grande cesura tra antico e moderno) ogni «fondamento» sostanziale. Rispetto all’analisi classico-aristotelica delle forme di governo e della loro dinamica, è quindi impossibile procedere, spinozianamente, a una catalogazione, a una distinzione “qualitativa”, lo scarto dovendosi misurare esclusivamente in termini di “quantità”, di semplice gradazione nella forza d’alimentazione della potenza. La democrazia “funziona” meglio: mette meglio “in azione” l’insieme degli uomini, trova un metro e una *ratio* per la totalità delle passioni. In che modo riesce a farlo, quando *effettivamente* ci riesce? Nessun ordine politico resiste a lungo senza un collante che vada oltre il puro perseguimento degli interessi particolari: nella monarchia prevale la superstizione

²⁵ Strauss (1930, 67-88, 220 ss.); e cfr. anche Strauss (1936) e (1953).

²⁶ Strauss (1930, 220 ss.).

teocratica, con la quale re e preti tiranneggiano la moltitudine, fino al punto-limite del pieno condizionamento di atti e pensieri; la democrazia, all'opposto, implica il superamento della «Menge» per il «Volk», richiede la trasformazione in «popolo» della «massa». Passione determinante risulterà in questo caso il desiderio di libertà, prima di tutto quella di dire e di pensare: una tensione che per altro richiede, come già costituita, una qualche indipendenza, una certa «maturità», alimentata ma non sufficientemente garantita dalla salvaguardia delle private utilità, che conducono spesso agli odi e ai conflitti. Preclusa alla maggior parte degli uomini la ragione dei saggi, il carburante più adatto alla moltiplicazione collettiva della potenza sarà allora la «catholica religio», la fede razionale-naturale: religione civile, repubblicana; non diversa, per *natura*, dalla superstizione, perché pur sempre prodotta dall'*imaginatio* (dalla necessità dell'obbedienza a una divinità antropomorfa), ma tale da convergere con la ragione sui principi *socievoli* della pace e dell'amore²⁷.

2.2. Intrecciati con questi, che si configurano come punti alti, come elementi di pregio dell'ermeneutica spinoziana di Strauss, è possibile raccogliere anche suggestioni più opache, percorsi meno originali, specie quando sulla contrapposizione agonistica fanno aggio le esigenze di "sistemazione" di Spinoza dentro categorie e istanze meno sue e più tipiche del suo interprete. E allora, per esempio, se nello scritto su Cohen del 1924 alla base della ricerca spinoziana viene individuata una sfida essenzialmente storico-politica (l'emancipazione della *ratio* e della scienza dalla oppressiva tutela religiosa), già nella *Religionskritik* il tema di fondo si configura in modo più soggettivo e "coscienziale", la rivendicazione dell'autonomia della ragione e la neutralizzazione dei culti dogmatici dovendosi fare risalire al desiderio di vicinanza, all'ansia personale di intimità con Dio (con la Natura), all'insegna dell'ideale del sapiente (individuo, autonomo, beato), capace di elevarsi all'*amor fati*, alla contemplazione dell'eterna necessità del Tutto. Questa torsione ermeneutica consente a Strauss un duplice risultato: arruolare senza indugio Spinoza nelle file cartesiane della piena trasparenza razionalistica; rimandare definitivamente anche la *ratio* spinoziana a una scaturigine oscura, alla dinamica dell'«impulso originario del cuore», della motivazione senza motivo (l'anelito a Dio), non ulteriormente *motivabile*. L'obiettivo è la neutralizzazione della presa mortale del «libero pensiero» sulla fede nella rivelazione. Il prezzo, un ordito interpretativo nel quale si perde forse più di qualcosa della filosofia spinoziana, difficilmente ricongiungibile all'alveo cartesiano, di cui rappresenta un tragitto alternativo più che un'espansione: tale, insomma, da sottolineare la polisemia, più che la rigida compattezza, della ragione moderna.

²⁷ Strauss (1930, tutto il cap. V, 215-42).

Emblematico, in proposito, il caso dell'immaginazione, prima riconosciuta come una forma del sapere (contro Cohen e la sua netta separazione dell'etica dalla politica), ora ricondotta all'incomponibile alterità cartesiana. Quel che così resta in ombra è lo statuto ben più duttile e articolato che Spinoza riserva all'*imaginatio*: un genere di conoscenza, per quanto l'unico esposto alla confusione e all'errore, in quanto originato da una «esperienza» ancora «vaga» del mondo esterno; ma anche l'unica, insostituibile fonte di accumulazione primaria del sapere, tale da precedere e continuamente sorreggere la ragione e l'intuizione²⁸. A dir poco problematico, più in generale, appare poi il tentativo di attribuire a Spinoza quella nozione rotonda e conclusa della «soggettività» che in Descartes funziona da luogo fondativo e da perno centrale, da punto di snodo decisivo tra gnoseologia e metafisica, tra etica e politica. Decifrato come «modo», come «modificazione-espressione» della Sostanza, l'*individuum* spinoziano guarda semmai al “relativo”, al “connettivo”. Lontano dalle algide imperturbabilità della tradizione stoica, il “saggio” di Spinoza vive, conosce e alimenta la “relazione”: rivolto a Dio perché orientato sul mondo, in particolare sul mondo degli uomini, sa che non può essere beato “da solo”; sa, soprattutto, che non può essere mai veramente *solo*: mai solo razionale o solo passionale, mai solo rispetto al mondo. Le conseguenze maggiori di una troppo stretta coniugazione cartesiana di Spinoza finiscono così per riversarsi, in primo luogo, nel campo della politica.

Ricondotto il saggio a una individualità cartesiana, è aperta la via a dualismi altrettanto cartesiani ma, in ultima istanza, ben poco spinoziani. Il realismo di Spinoza – acutamente focalizzato da Strauss nella sua moderna peculiarità – finisce così per sdoppiarsi nell'alternativa incomunicabile del politico (nell'arte pre-razionale dell'uomo di Stato, capace di gestire gli affetti, a partire da quelli suoi propri) e del metapolitico, rinserrato nel «puro comprendere» del sapiente, nell'immobile, astatica contemplazione dell'«immutabile Intero». Dalla parte del saggio, sbiadisce il suo ruolo «civile», quale si configura in *TTP*: è pur sempre il filosofo che scandisce confini e contenuti razionali della *religio* universale, in vista della democrazia – lo ha mostrato proprio Strauss, evidenziando polemicamente l'egemonia della *ratio* nella costruzione dell'esegesi biblica come *Wissenschaft*; e se ne offusca il ruolo “analitico” del *TP*: quel procedere per diagnosi e prognosi nelle condizioni date, avendo di mira le migliori soluzioni possibili, la più ampia tesaurizzazione di potenza di volta in volta praticabile: chi compie quest'opera è appunto un particolare sapiente, il *filosofo politico*, capace di guardare oltre le angustie tattiche degli uomini di Stato e le astrazioni utopiche dei filosofi *puri*, consapevole insieme della parzialità e dell'omogeneità della propria potenza rispetto a quella della città²⁹. Dalla parte della *multitu-*

²⁸ Spinoza, *Ethica*, parte II, prop. XVII scolio e prop. XL scolio II (1988, 141 s. e 156).

²⁹ Sulla distinzione di teologia, filosofia e scienza politica cfr. Strauss (1959).

do, quel che l'alternativa Straussiana finisce per smarrire è il primato "ontologico", la funzione costituente di «vita» e di «forma» che essa riveste nel pensiero spinoziano: insieme dei «modi», delle individualità relazionanti nelle quali si esprime (si identifica) la Sostanza, la moltitudine non è solo l'oggetto delle manovre dei governanti e della gioiosa, distaccata contemplazione del saggio, ma la condizione imprescindibile di ogni potenza, quindi anche della politica e della filosofia. Il sapiente si sforza di mettere a tema questa condizione, di renderla quanto più possibile attiva e operante, consapevole che il suo conoscere (ma di più, la sua «beatitudine») non può prescindere dal rapporto con gli altri.

Quale ne sia la portata interpretativa, l'avvicinamento di Spinoza a Cartesio rappresenta comunque un passaggio cruciale nell'ermeneutica Straussiana: indica infatti, per un verso, la direzione che prende il tentativo di una certa riappropriazione di Spinoza da parte del suo interprete; e segnala anche, per un altro, l'influenza che, nonostante l'approccio critico-oppositivo, il primo sembra alla lunga esercitare sul secondo.

3. Retroazioni

Secondo il giovane Strauss, agli inizi del Novecento arriva a soluzione un conflitto che ha segnato tutta la storia della cultura occidentale, ma che ha raggiunto il suo apice con l'Illuminismo e la modernità: il conflitto tra "Atene" e "Gerusalemme", tra la ragione e la fede, la filosofia e la religione. Quel conflitto gli appare concluso con l'autodistruzione della *ratio*, emblematicamente rappresentabile nella filosofia di Nietzsche, da una parte, e nella catastrofe della prima guerra mondiale, dall'altra: estremi esiti nichilistici di quella "dialettica" illuministica della ragione moderna che, nell'incessante demolizione storicistica e relativistica di ogni valore e di ogni fondamento, ha finito per azzerare anche se stessa³⁰. Ottenuta per via indiretta, per fallimento altrui, la vittoria dell'ortodossia religiosa rischia però a sua volta di concludersi in una sconfitta, perché vittoria di "ogni" ortodossia, non di "una" sola (quella ebraica), tale da potersi presentare come "la" ortodossia. La vittoria di tutte le ortodossie vale in realtà quella di nessuna, col pericolo di sprofondare a sua volta nella disfatta del relativismo³¹. Il problema sarà allora quello di trovare la via per fare dell'ortodossia ebraica l'unica ortodossia: sarà il problema di ricondurre la «Judenfrage» a un'essenzialità, a una profondità tale da valere per l'intera umanità, fino al punto-limite nel quale «questione ebraica» e «questione umana» finiscano

³⁰ Strauss (1948, 150 ss.), (1949, 89-115), (1952b), (1953, 15-41).

³¹ Strauss (1965, 321).

per identificarsi, la «verità» dell'una non potendosi distinguere, in ultima istanza, da quella dell'altra³².

L'obliquità del recupero spinoziano si consuma all'interno di questa tensione che, a sua volta, complica, trasforma e forse proprio affonda il senso stesso del «ritorno all'ortodossia» e della sua «autenticità». Per abbozzare sinteticamente la dimensione del problema in due formulazioni a dir poco sorprendenti: «Inoltre – così Strauss in una lettera a Löwith del 1935 – io non sono un ebreo ortodosso!»³³; «In questi giorni – così Gershom Scholem a Walter Benjamin, nello stesso anno – per la celebrazione della nascita di Maimonide, esce da Schocken un libro di Leo Strauss (che mi sono dato molto da fare perché fosse nominato a Gerusalemme), il quale (con un coraggio ammirevole per un autore che tutti devono considerare come candidato per Gerusalemme) comincia con una professione di ateismo aperta e motivata in maniera dettagliata (seppure completamente folle) e la dichiarazione che l'ateismo è la principale parola d'ordine ebraica! [...] Ammiro questa moralità, e deploro il suicidio evidentemente cosciente e deliberato di una testa così valida»³⁴. Concepita come l'unica risposta possibile alla condizione umana, l'universalizzazione della rivelazione ebraica sembrerebbe aprirsi al duplice paradosso d'indurre Strauss al suo esplicito rifiuto e di esporne il pensiero all'accusa di ateismo.

Già in *Philosophie und Gesetz* religione e politica si presentano come *facta bruta*, dati di fatto “indicibili”, irriducibili alla costanza di un principio, alla persistenza di un inizio: religione e politica rimandano all'eccezionalità della “Legge”, alla straordinarietà del “Comandamento” nel quale entrambe confluiscono (e che entrambe alimentano)³⁵. Rispetto agli algoritmi della filosofia, rispetto alle sistemazioni della sapienza, questa indicibilità vale come assoluta necessità, come assoluta priorità: il «tranquillo procedere della conoscenza» viene inevitabilmente di conserva, *dopo* e *dentro* “Gerusalemme”, dentro e dopo l'Evento, l'“atto” di un ordine “imposto” e in assenza del quale non solo non si darebbe conoscenza ma neanche società e convivenza. “Atene” (il sapere, la ragione, la filosofia) non esce da e non precede quell'ordine, e proprio per questo è continuamente chiamata a testimoniare e garantire il suo pensare all'interno della Legge. Primo compito del filosofo è la «fondazione giuridica della filosofia», la «giustificazione dell'attività filosofica di fronte al tribunale della Rivelazione»³⁶. Il filosofo deve dimostrare che la libertà della sua ricerca non è solo «ammessa» ma addirittura «pre-

³² Strauss (1965, 285): «Problemi finiti, relativi, possono essere risolti; problemi infiniti, assoluti, non possono essere risolti. Gli uomini, in altre parole, non creeranno mai una società priva di contraddizioni. Da ogni punto di vista, il popolo ebraico sembrerebbe essere il popolo eletto, almeno nel senso che il problema ebraico è il simbolo più evidente del problema umano inteso come problema sociale e politico».

³³ Löwith – Strauss (1994, 12).

³⁴ Benjamin – Scholem (1987, 179 s.).

³⁵ Strauss (1935, 157 ss.).

³⁶ Strauss (1935, 203-27).

scritta» dalla Legge, tale libertà dispiegandosi a partire dal riconoscimento di una irriducibile «eccedenza», di un'intangibile priorità ontologica della Rivelazione sulla conoscenza.

Se la fondazione giuridica della filosofia è l'atto preliminare e costituente al quale il filosofo viene chiamato, la «fondazione filosofica della Legge» si presenta invece, di primo acchito, nel tono minore e dimesso di un percorso secondario, di un argomento tra i tanti altri possibili del sapere filosofico. Affrontata, in *Philosophie und Gesetz*, dal versante della dottrina maimonideica della profezia³⁷, questa indagine contiene in realtà i principi di una *re-vanche* logico-teoretica decisiva. Per il Maimonide di Strauss, sondare filosoficamente la Rivelazione significa analizzarla dalla parte «antropologica» del profeta, dell'uomo che di essa si fa portatore e interprete. Uomo eccezionale, dotato di un perfetto intelletto, di perfetti costumi morali e di una perfetta immaginazione, in virtù della quale può conoscere con entusiasmo (nell'eccitazione di lampi e folgorazioni) le verità nascoste, può trasmetterle al volgo per parabole e miti, può prevedere e anticipare il futuro. Il profeta è «superiore» al filosofo perché si propone e si impone come «guida», oltre che come «maestro». Il suo sapere non si conclude nell'atto «aristotelico» del contemplare ma in quello «platonico» del governare. L'ordine politico diventa, in questo modo, lo scopo e il cuore della profezia. Solo la Legge, la volontà divina ascoltata e diffusa dal profeta, può dare corpo e consistenza a quella vita collettiva che all'animale politico risulta assolutamente necessaria e al tempo stesso quanto mai ardua, inestirpabile permanendo la varietà, la molteplicità degli individui (la stessa varietà, la stessa molteplicità che richiede, circolarmente, la mediazione politica). Il profeta è il fondatore della società migliore, solo dopo l'instaurazione della quale sarà possibile conoscere e pensare (sarà possibile vivere). Il fine umano, troppo umano della profezia è ciò che il filosofo scopre, per subito immediatamente ricoprire, dovendone ammettere l'inderogabile primato. Mosso da responsabile consapevolezza, egli ne divulgherà il *racconto* (sosterrà pubblicamente l'ordine, la morale, la religione comuni, senza i quali non si danno città e umanità), insieme dialogando esotericamente della verità (ben oltre l'ordine, la morale, la religione comuni) attraverso i secoli, con i suoi pari, con la «gente della dimostrazione», ovunque cittadina e ovunque straniera. Anche sulla reticenza, anche sullo scrivere «between the lines» si separano le strade degli antichi e dei moderni, questi ultimi mossi dall'unico timore della persecuzione, i primi soprattutto animati dalla consapevolezza della necessità-inestirpabilità dei *facta bruta*. Eppure, a più di trent'anni dalla monografia giovanile, è proprio qui che Strauss gioca, sorprendentemente, la carta di un «recupero» di Spinoza: «Comprendevo Spinoza troppo letteralmente proprio perché non lo leggevo abbastanza letteralmente»³⁸. Razionalista assoluta-

³⁷ Strauss (1935, 229-73).

³⁸ Strauss (1965, 321).

mente moderno, ultramoderno, più radicale e conseguente di Hobbes; ma anche teorico dell'ideale classico del saggio, la cui sapienza e la cui *beatitudo* viene raccontata al volgo in chiaroscuro, un occhio all'attualità (alla storicità) e un altro all'eternità, ai sapienti che verranno:

La cautela e la parsimonia di Spinoza nel comunicare le sue idee non appare certo eccessiva se valutata secondo i canoni riconosciuti da numerosi pensatori antichi. In effetti, se giudicato in rapporto a questi criteri, egli si dimostra invece straordinariamente ardito. Perfino il coraggiosissimo Hobbes, dopo aver letto il trattato ammise che egli stesso non aveva mai osato scrivere in maniera così audace. Spinoza ha agito con molto coraggio quando si è spinto fino all'estremo a cui poteva arrivare *un uomo convinto che la religione, la religione positiva, fosse indispensabile per la società, e che inoltre affrontava con molta serietà i propri doveri sociali*. È stato prudente, invece, in quanto ha evitato di affermare inequivocabilmente e con chiarezza tutta la verità, *mantenendo al contrario le sue dichiarazioni, per quanto possibile, nei limiti imposti da quelle che considerava le legittime pretese della società*³⁹.

Fascino obliquo di Spinoza su Strauss. Perché in questo modo egli diventa, a dirla con le categorie del suo interprete, un moderno alla maniera degli antichi. Il suo metodo di scrittura non si riduce, infatti, alla "semplice" occupazione-invasione del passato (esemplare il caso di Livio in Machiavelli), né solo alla cautela contro la persecuzione (come avviene nella strumentale esegesi biblica hobbesiana): strategie, queste ultime, diversive e dilatorie, in attesa del futuro rischiarimento, in vista di quella compiuta *divulgazione* della quale esse stesse rappresentano un primo passo, una mossa d'avvio. Nello Spinoza di Strauss, invece, nessuna conciliabilità, neanche in prospettiva, di *dóxa* ed *epistéme*, ma la loro strutturale incomunicabilità, proprio come nell'antico: il filosofo riconosce, insieme, l'irrinunciabilità del suo procedere decostruttivo e quella, ancor più necessaria per la città, del persistere nell'«opinione». Il grado di attendibilità di una lettura come questa (o il suo grado di inattendibilità, posto che l'unico esoterismo del *TTP* si consuma, con tutta probabilità, esclusivamente sul nome – sul non-nome, sul blando anonimato – del suo autore), appare qui un aspetto secondario, che non richiede argomentazione. Quel che invece importa sottolineare è questo tentativo di raccogliere persistenze di *antico* nel campione per antonomasia del *moderno*. Quasi a indicare l'impossibilità di chiudergli il conto. Motivato dall'esigenza di liberare la strada di un pieno ritorno all'ortodossia dall'ingombro della più potente versione moderna della critica alla religione, il confronto con Spinoza sfocia nella pura metaforicità di quel medesimo ritorno, in sostanza nella sua effettiva impraticabilità. La fondazione filosofica della Legge apre a una dimensione teologico-politica dalla quale traspare tutta l'enigmaticità del pensiero straussiano. Un pensiero che richiama continuamente l'antico e il confessionale, senza farsi mai veramente coinvolgere né dall'antico né, tanto meno, dal confessionale. Un pensiero che

³⁹Strauss (1948, 179 s., cors. mio).

lancia la sua sfida aperta e frontale alla modernità nel momento stesso in cui di modernità si mostra intriso e segnato: dal fondo kantiano sul quale separa la ragione e la fede, all'etica della responsabilità cui chiama i sapienti, al binomio *vita-conoscenza*, forse il vero architrave morale e teoretico che in gran parte lo sostiene. Scrive Strauss in un testo pubblicato postumo nel 1981:

Nessuno può essere al contempo filosofo e teologo, né si dà alcuna possibilità di trascendere il conflitto tra filosofia e teologia, o di conseguirne una sintesi. Ma ognuno di noi può e deve essere o l'uno o l'altro, o un filosofo aperto alla sfida della teologia, o un teologo aperto alla sfida della filosofia⁴⁰.

Che Strauss resti sempre filosofo è un dato di fatto. E che Spinoza abbia davvero interagito come una presenza e un monito nel senso di questa opzione preliminare e *fondamentale* appare, a dir poco, un'ipotesi degna di frequentazione e attenzione.

⁴⁰ Strauss (1981, 84 s.).

Sigle

TP: Baruch Spinoza, *Tractatus politicus*.

TTP: Baruch Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*.

Bibliografia

Benjamin, Walter – Gershom Scholem, 1987, *Teologia e utopia*, trad. it. Torino, Einaudi.

Cohen, Hermann, 1915, *Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum*, poi nel III volume di *Id.*, *Jüdische Schriften*, Berlin, Schweitschke, 1924.

Löwith, Karl – Strauss, Leo, 1994, *Dialogo sulla modernità*, trad. it. Roma, Donzelli.

Solari, Gioele, 1927, *La dottrina del contratto sociale in Spinoza*, poi in Solari (1974, I, 195-249).

Solari, Gioele, 1930, *La politica religiosa di Spinoza e la sua dottrina del "ius sacrum"*, poi in Solari (1974, I, 131-93).

Solari, Gioele, 1974, *La filosofia politica*, a cura di Luigi Firpo, Roma-Bari, Laterza.

Spinoza, Baruch, 1972, *Tractatus theologico-politicus*, trad. it. a cura di A. Droetto e E. Giancotti Boscherini, Torino, Einaudi.

Spinoza, Baruch, 1988, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, trad. it. a cura di E. Giancotti, Roma, Editori Riuniti.

Spinoza, Baruch, 1999, *Tractatus politicus*, testo e trad. it. a cura di P. Cristofolini, Pisa, Edizioni ETS.

Strauss, Leo, 1921, *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis* (1921), ora in Strauss (1997 b, 237-92; su Spinoza: 242, 248, 250-2, 254, 290).

Strauss, Leo, 1924, *Cohens Analyse der Bibel-Wissenschaft Spinozas*, ora in Strauss (1996, 363-86).

Strauss, Leo, 1926, *Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorläufer*, ora in Strauss (1996, 389-414).

Strauss, Leo, 1930, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischen Traktat*, ora in Strauss (1996, 1-361), trad. it. *La critica della religione in Spinoza. I presupposti della sua esegesi biblica (sondaggi sul «Trattato teologico-politico»)*, a cura di R. Caporali, Roma-Bari, Laterza, 2003.

Strauss, Leo, 1932, *Das Testament Spinozas*, ora in Strauss (1996, 415-22).

Strauss, Leo, 1935, *Philosophie und Gesetz*, trad. it. *Filosofia e Legge*, a cura di C. Altini, Firenze, La Giuntina, 2003.

Strauss, Leo, 1939a, «The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon», in *Social Research*, VI, pp. 502-36.

Strauss, Leo, 1939b, *Exoteric Teaching*, trad. it. *L'insegnamento essoterico*, in Strauss (1998, 294-305).

Strauss, Leo, 1948, *How to Study Spinoza's «Theologico-Political Treatise»*, trad. it. in Strauss (1990, 137-97).

Strauss, Leo, 1949, *Political Philosophy and History*, poi anche in Strauss (1959), trad. it. in Strauss (1977).

Strauss, Leo, 1952a, *Persecution and the Art of Writing*, trad. it. in Strauss (1990, 20-34).

Strauss, Leo, 1952b, «On Collingwood's Philosophy of History», in *Review of Metaphysics*, V, pp. 559-86.

Strauss, Leo, 1953, *Natural Right and History*, trad. it. *Diritto naturale e storia*, Venezia, Neri Pozza, 1957, e ora anche Genova, Il Melangolo, 1990.

Strauss, Leo, 1959, *What is Political Philosophy?*, trad. it. in Strauss (1977).

Strauss, Leo, 1965, *Spinoza's Critique of Religion*, «Preface to the English Translation», Chicago and London, The University of Chicago Press, 1962, trad. it. «Prefazione alla critica spinoziana della religione», in *Liberalismo antico a moderno*, a cura di S. Antonelli e C. Geraci, Milano, Giuffrè, 1973, pp. 277-321.

Strauss, Leo, 1977, *Che cos'è la filosofia politica?*, trad. it. Urbino, Argalia.

Strauss, Leo, 1981, *Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization*, trad. it. in Strauss (1998, 37-85).

Strauss, Leo, 1990, *Scrittura e persecuzione*, trad. it. Venezia, Marsilio.

Strauss, Leo, 1996, *Gesammelte Schriften*, vol. I: *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, a cura di H. Meier, Stuttgart-Weimar, Metzler.

Strauss, Leo, 1997a, *A Giving of Accounts: Jacob Klein and Leo Strauss*, in L. Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, a cura di K. H. Green, Albany, State University of New York Press, pp. 457-66.

Strauss, Leo, 1997b, *Gesammelte Schriften*, vol. II, a cura di H. Meier, Stuttgart-Weimar, Metzler, 1997.

Strauss, Leo, 1998, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, trad. it. Torino, Einaudi.