

La nobile menzogna in Leo Strauss

Introduzione

Secondo una concezione di matrice illuministica e democratica, semplificando il quadro storico ai fini dell'analisi teorica¹, la politica dovrebbe ispirarsi ai principi della trasparenza e della pubblicità, e di conseguenza il ricorso alla segretezza e alla retorica, o peggio alla menzogna, dovrebbe essere evitato rigorosamente. Come afferma con la consueta chiarezza Norberto Bobbio:

Mentre il principato nel senso classico della parola, la monarchia di diritto divino, le varie forme di dispotismo, esigono l'invisibilità del potere e in vario modo la giustificano, la repubblica democratica – *res publica* non solo nel senso proprio della parola, ma anche nel senso di esposta al pubblico – esige che il potere sia visibile: il luogo dove si esercita il potere in ogni forma di repubblica è l'assemblea dei cittadini (democrazia diretta) dove il processo di decisione è *in re ipsa* pubblico, come accadeva nell'agorà dei Greci; là dove l'assemblea è la riunione dei rappresentanti del popolo, e quindi la decisione sarebbe pubblica soltanto per costoro e non per tutto il popolo, le riunioni dell'assemblea debbono essere aperte al pubblico in modo che qualsiasi cittadino possa accedervi².

Sotto tale profilo il “potere visibile” della repubblica democratica è quello che si oppone al ricorso agli *arcana imperii* che rendono il potere politico incontrollabile dal basso, tendenzialmente sciolto non solo dalle leggi, ma anche da quell'unica forma di ve-

¹ Per un'analisi storica del tema della verità e falsità nell'illuminismo, che restituisce uno scenario ben più complesso, si veda LESTER GILBERT CROCKER, “The Problem of Truth and Falsehood in the Age of Enlightenment”, *Journal of the History of Ideas*, XIV, 1953, pp. 575-603. Si veda inoltre FREDERIC DE CASTILLON, MARIE-JEAN ANTOINE CARITAT DE CONDORCET, *Bisogna ingannare il popolo?*, De Donato, Bari 1968.

² NORBERTO BOBBIO, *Stato, governo, società*, Einaudi, Torino 1985, p. 20.

rifica circa l'efficacia pubblica del suo operato che consiste nel dover rendere conto ai governati, in modo appunto pubblico e trasparente. In *Per la pace perpetua* Kant esprime bene questo concetto dal punto di vista filosofico-giuridico, individuando quale “*formula trascendentale* del diritto pubblico” il principio secondo cui “tutte le azioni relative al diritto di altri uomini, la cui massima non è conciliabile con la pubblicità, sono ingiuste”⁵. E in ambito morale, dopo aver stabilito la piena rilevanza di tale ambito anche per la politica, egli insiste sul dovere di veridicità (distinguendola tuttavia dalla franchezza) al punto da negare il diritto di mentire – per riprendere l'esempio che un ben più pragmatico Constant gli attribuisce, e che lo stesso Kant fa proprio in *Sul presunto diritto di mentire per amore dell'umanità* – anche a chi venga interrogato dal potenziale assassino di un amico rifugiatosi in casa propria⁴.

In tempi più recenti, sempre a favore della massima pubblicità dal punto di vista giuridico-politico si è espresso chi, come Jürgen Habermas, ha insistito sulla fondamentale importanza, dal punto di vista di una teoria discorsiva del diritto e della democrazia, della nascita del “pubblico politico”, ovvero, per riprendere nuovamente le parole di Bobbio, di quello spazio in cui “la sfera pubblica politica acquista un'influenza istituzionalizzata sul governo attraverso il corpo legislativo, e acquista tale influenza perché l'esercizio del dominio politico viene effettivamente sottoposto all'obbligo democratico di pubblicità”⁵. E occorre anche osservare che tale “pubblico politico” risulta complementare con una concezione, caratteristica ad esempio della teoria liberale di stampo rawlsiano verso cui la riflessione di Habermas converge, che insiste sulla figura di un cittadino ideale considerato come razionale e ragionevole – con una razionalità concepita in termini di autonomia e coerenza – e dunque nella necessità, per poter scegliere o deliberare in modo adeguato, di ricevere informazioni non solo dettagliate, ma anche non distorte da intenti retorici o propagandistici.

⁵ IMMANUEL KANT, *Per la pace perpetua*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 1965, p. 330, citato in Bobbio, *op. cit.*, p. 19.

⁴ Vedi IMMANUEL KANT, BENJAMIN CONSTANT, *La verità e la menzogna. Dialogo sulla fondazione morale della politica*, a cura di Andrea Tagliapietra, Bruno Mondadori, Milano 1996.

⁵ NORBERTO BOBBIO, *op. cit.*, p. 18. La citazione è tratta da JÜRGEN HABERMAS, *Cultura e Critica*, Einaudi, Torino 1980, p. 53.

Quanto ora schematicamente delineato costituisce in buona sostanza una concezione molto diffusa in un contesto liberaldemocratico. Ciononostante, anche nell'ambito di quest'ultimo si sono levate alcune voci critiche, muovendo soprattutto dall'osservazione che il problema della pubblicità e della trasparenza politica non è solo da considerare alla luce dell'opposizione, irrinunciabile in ogni autentica democrazia liberale, nei confronti della dottrina degli *arcana imperii* e di un potere opaco o addirittura invisibile, ma va anche posto in relazione alla capacità di mobilitare i membri della comunità politica attorno a precisi valori e ideali.

Ajume H. Wingo, ad esempio, riprendendo la polemica di Michael Oakeshott nei confronti del "mito" caratteristico del razionalismo moderno di un'assimilazione della politica all'ingegneria mediante il concetto di "unencumbered mind" e di "unhindered human reason"⁶, ma rifacendosi anche alla riflessione di un autore controrivoluzionario come Edmund Burke, ha recentemente argomentato in favore del recupero di una "politica del velo" – in quanto appunto distinta da una "politica della trasparenza" di ispirazione illuministica – non solo per garantire maggiore stabilità e coesione alle democrazie liberali esistenti, ma anche per promuovere e diffondere ulteriormente il modello liberaldemocratico laddove non si è ancora diffuso o sufficientemente consolidato⁷. Per "veil politics" Wingo intende l'uso di elementi simbolici e retorici al fine di fornire adeguate motivazioni e fattori di coesione ai membri in carne ed ossa delle democrazie liberali, i quali, all'analisi empirica, risultano spesso assai lontani dal modello ideale che viene impiegato dalla teoria liberaldemocratica "ortodossa", come lui stesso la definisce. E dal suo punto di vista il rifiuto aprioristico di una politica del velo da parte di tale teoria è sia ingiustificato, sia in contrasto con quanto avviene nella realtà: ingiustificato perché, di per sé, gli elementi simbolici e retorici sono strumenti neutri che, a

⁶ MICHAEL OAKESHOTT, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Liberty Press, Indianapolis 1991.

⁷ Vedi AJUME H. WINGO, *Veil Politics in Liberal Democratic States*, Cambridge University Press, Cambridge 2005. Si veda inoltre su *Politeia*, XIX, 71, 2005, un articolo dello stesso Wingo intitolato "What Makes Liberal Democrats Tick?" (pp. 84-98) con gli interventi critici di Mario Ricciardi ("Veil Politics and the Limits of Liberalism", pp. 99-107), Giovanni Giorgini ("Under the Veil: Reason for Acting and Forbearing", pp. 108-114), e Valeria Ottonelli ("Veils, Stability and Autonomy", pp. 115-123), con anche una recensione di *Veil Politics* di quest'ultima alle pp. 162-164.

certe condizioni⁸, possono a suo avviso dimostrarsi compatibili con gli assunti di fondo della riflessione liberale e democratica; in contrasto con la realtà perché, osservando in modo distaccato il funzionamento delle democrazie liberali nella realtà (come Wingo riesce bene a fare provenendo da una realtà culturale differente da quella occidentale⁹), i fattori extrarazionali ed emotivi dimostrano di rivestire di fatto un ruolo insostituibile e consolidato.

Oltre al caso di Wingo, poi, a partire da una prospettiva più strettamente filosofica che teorico-politica, già con Richard Rorty si assiste alla considerazione dello stesso ordine di problemi. Gravitando nell'orbita del *liberalism* progressista statunitense, e rifacendosi con un'interpretazione originale alla riflessione sia filosofica sia politica del pragmatismo di Dewey, Rorty, in un testo intitolato significativamente *Achieving Our Country*¹⁰, polemizza contro una

⁸ Quali requisiti di compatibilità dei veli con la cultura e le istituzioni liberaldemocratiche Wingo individua tre fattori (vedi *Veil Politics*, cit., par. 3.4): il "contenuto", ovvero che servano ovviamente a veicolare valori appunto liberaldemocratici e non d'altro genere; la "traslucidità", ovvero che non siano del tutto opachi ma possano essere penetrati dal "cittadino interessato"; il "consenso", ovvero che tali veli siano accettati dai destinatari, se non con una deliberazione reale che li priverebbe della loro efficacia, almeno con una deliberazione ipotetica (sono compatibili con la democrazia liberale quei veli che se fossero oggetto di deliberazione sarebbero approvati). Ci pare tuttavia che proprio quest'ultimo requisito – pienamente soddisfatto, volendo salvaguardare l'efficacia del velo, solo col ricorso ad una deliberazione ipotetica – metta a nudo il contrasto della politica del velo con gli assunti fondamentali della teoria liberaldemocratica (in quanto distinta dalla sua prassi o da una concezione realista della democrazia liberale). E ciò da un lato conducendo ad una concezione tendenzialmente aristocratica (nel ricorrere a giustificazioni controfattuali, *mutatis mutandis*, Wingo si pone in continuità con la riflessione di Kant, il quale tuttavia, in modo conseguente, si pronuncia anche contro il diritto di resistenza del popolo e a favore di una restrizione del suffragio); dall'altro, in alternativa, inclinando verso un modello razionalistico rousseauiano più che liberale della democrazia, in cui la volontà di tutti (o dei più) viene misurata e legittimata in modo aprioristico facendo riferimento al paradigma della volontà generale quale espressione di una supposta retta ragione. Del resto lo stesso Wingo (vedi *Veil Politics*, p. 67, nota 29), almeno con riferimento ai risvolti aristocratici o "paternalistici" della sua concezione, dimostra di essere consapevole di tali questioni, dichiarando implicitamente di abbracciare una concezione della democrazia liberale di tipo realista.

⁹ Wingo, docente presso l'Università del Massachusetts di Boston, guarda alla realtà politica statunitense "as an outsider, an African, a Cameroonian, of royal blood and considerable political experience", come afferma Jeremy Waldron nella sua prefazione (*Veil Politics*, cit., p. XIV).

¹⁰ RICHARD RORTY, *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth Century*

sinistra accademica e “spettatoriale” – ovvero contro quella che Allan Bloom definisce, con approvazione di Rorty, “Nietzscheanized left”¹¹ – rea, a suo avviso, di saper solo “decostruire” sotto l’influenza di autori quali Foucault o Derrida, ma non in grado di rianimare e motivare un movimento progressista che sappia riformare attivamente gli Stati Uniti nella direzione di una maggiore equità sociale. Ebbene, a tale proposito Rorty ritiene indispensabile l’impiego di una “religione civile”, intendendo quest’ultima in senso ampio e secolare come un insieme di idee e valori condivisi fiduciosamente e corroborati retoricamente. Egli giudica infatti insostenibile in ambito politico il pieno dispiegamento di una critica filosofica che, anche a suo giudizio visto il richiamo alla tradizione pragmatista che lo caratterizza in opposizione al pensiero metafisico di stampo razionalista, conduce inevitabilmente al riconoscimento della contingenza delle credenze e dei valori che contraddistinguono una determinata comunità. Di qui la proposta rortyana, già formulata in modo compiuto in *Contingency, Irony and Solidarity*¹², di un compromesso tra “ironia” da un lato – termine che nel lessico di Rorty definisce appunto il riconoscimento disincantato della contingenza che a suo avviso dovrebbe essere responsabilmente ricondotto alla sola sfera del privato – e una forma di fedeltà pubblica ai valori liberaldemocratici dall’altro.

Con riferimento al tema della pubblicità e della trasparenza da cui siamo partiti, allora, pur mantenendosi in un contesto liberaldemocratico o addirittura progressista, Wingo e Rorty mettono in luce come un completo svelamento delle dinamiche non tanto strettamente politiche (che in una democrazia liberale, fatti salvi casi eccezionali quali quelli previsti dalle norme sul segreto di stato o sull’attività di *intelligence*, devono essere necessariamente il più possibile trasparenti), quanto soprattutto sociali e culturali, sia destinato a produrre l’erosione di ciò che dà sostanza alle forme politiche, e dunque anche a quelle della democrazia liberale. Anche se senza richiamarsi, in modo di per sé significativo, al tema del-

America, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1998, trad. it. *Una sinistra per il prossimo secolo*, Garzanti, Milano 1999.

¹¹ Cfr. RICHARD RORTY, “That Old-Time Philosophy”, *The New Republic*, 4 aprile 1988, p. 50.

¹² RICHARD RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, trad. it. *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Roma - Bari 1994.

l'uso strumentale della religione intesa in senso proprio, ovvero non secolare, ambedue gli autori infatti insistono particolarmente sull'importanza della retorica a livello pubblico e sul ruolo insostituibile di una pedagogia consapevole della propria rilevanza dal punto di vista civico e politico.

Al di là delle loro intenzioni soggettive, tuttavia, così facendo Wingo e Rorty si pongono inevitabilmente nell'alveo di una consolidata tradizione di pensiero storico e filosofico – tutt'altro che democratica e liberale – che affonda le proprie radici nell'antichità. E sotto questo rispetto la loro originalità può essere proprio riscontrata nel tentativo di riconciliarla con le acquisizioni della democrazia liberale moderna. Nondimeno, la tradizione che richiamano insiste in modo particolare sull'importanza del mito religioso quale strumento retorico e pedagogico a livello popolare; e non sempre come mero fattore di motivazione, appunto come “religione civile”, ma anche come *instrumentum regni*, conducendo dunque con decisione verso una direzione antidemocratica. Per quanto concerne la riflessione storica, a titolo di mero esempio può essere qui utile ricordare quanto affermato da Polibio già nel II° secolo a.C., ovvero che tra le cause dell'ascesa dei Romani a discapito dei Greci occorre annoverare anche la loro profonda superstizione religiosa; una superstizione che, pur essendo biasimata presso altri popoli, si rivela a Roma uno strumento indispensabile per mantenere unito lo stato e per tenere a freno la natura volubile e intemperante del volgo¹⁵. E per quanto concerne l'ambito più propriamente filosofico, non si può fare a meno di richiamare la riflessione di Platone, ed in modo particolare quella relativa alla “nobile menzogna” che sarà oggetto di specifica trattazione, la quale appunto consiste eminentemente in un mito religioso impiegato a scopo pedagogico-politico.

Facciamo tali osservazioni, limitandoci soltanto a due accenni ancorché significativi, soprattutto per evidenziare che il richiamo alla retorica e al mito in ambito politico, come del resto osserva Wingo parlando di neutralità dei veli, se può essere impiegato, seppur al prezzo di tensioni concettuali e pratiche, in un contesto liberaldemocratico, a maggior ragione può esserlo nell'ambito di un tentativo di svuotare dall'interno la cultura e le istituzioni che

¹⁵ Vedi POLIBIO, *Storie*, VI 56, 6-12.

caratterizzano tale contesto per orientare lo spazio politico, appunto secondo l'esempio platonico, in una direzione aristocratica. La retorica pubblica, i miti e i simboli, cioè, di concerto con un uso strumentale della religione, possono servire in maniera ancora più coerente ed efficace, calati nel contesto della democrazia liberale moderna, non tanto per consolidarla, orientarla in senso progressista, o diffonderla dove ancora non è presente, quanto per sovvertirla, se non nella forma, almeno nella sostanza. Per produrre un tale esito basta che venga meno la fedeltà nutrita sinceramente da autori quali Wingo e Rorty nei confronti dell'idea di uguaglianza dei cittadini o più in generale degli uomini, recuperando un'impostazione aristocratica che tende a contraddistinguere la filosofia politica classica, e che il giudizio formulato in relazione all'illuminismo, da sostanzialmente positivo, diventi di segno nettamente negativo.

Tale passo decisivo avviene in modo chiaro nella riflessione di Leo Strauss. Anche in Strauss, infatti, si assiste ad una valorizzazione a livello pubblico degli elementi retorici o mitici e ad un occultamento dell'esito scettico cui la riflessione filosofica, dal suo punto di vista socratico, conduce di necessità. E anche a suo avviso la pedagogia assume un rilievo fondamentale, tanto che uno degli errori principali della modernità gli pare quello di aver pensato che i problemi politici fossero risolvibili per via economica (aumentando le risorse materiali disponibili), o per via giuridica (trovando il giusto assetto istituzionale), quando invece un'adeguata "formazione del carattere", seguendo l'esempio dei classici, gli si mostra come l'unica risposta efficace. Tuttavia, dal suo punto di vista appunto fortemente influenzato dalla riflessione dei filosofi dell'antichità e segnatamente da Platone e Aristotele, tra sapienti e popolo v'è una differenza tale – non solo in termini intellettuali, ma anche in termini morali, come si vedrà – che la retorica e il mito, nel suo caso inteso in un'ottica del tutto religiosa, da utili strumenti di mobilitazione o coesione sociale, diventano fatalmente fattori di manipolazione e di dominio dell'*élite* sulla massa. E la democrazia, da terreno ideale di composizione degli interessi, espressione di libertà e delle legittime rivendicazioni del popolo, diventa platonicamente un regime governato da una massa di ineducati che non risponde alla ragione ma alle passioni più volgari, essendo di conseguenza sempre a rischio di scadere nella demagogia più spregiudicata. Dalla "religione civile" rortyana e dalla "politica del

velo” di Wingo, in sostanza, si passa senza indugio al recupero della “nobile menzogna” di Platone, in cui tutti i fattori evidenziati dalla riflessione storica polibiana trovano già compiuta formulazione a livello teorico.

Non è pertanto in modo superficiale, soprattutto muovendo da un punto di vista liberaldemocratico, che occorre accostarsi alla riflessione di Leo Strauss, della quale si presenta qui un’analisi proprio a partire dal punto d’osservazione specifico del recupero della nobile menzogna platonica. Un punto d’osservazione privilegiato, possiamo dire, giacché aiuta a mettere a fuoco, al di là delle volute ambiguità o reticenze straussiane, i tratti salienti della sua riflessione soprattutto con riferimento alla religione e alla critica della democrazia e del liberalismo moderni. Da un lato, infatti, quale ebreo tedesco educato dapprima all’ortodossia, ma poi “convertitosi” decisamente alla filosofia, egli mantiene costantemente, per considerazioni di ordine strumentale, ma anche per rispetto verso la religione dei padri, un apparente ossequio alla fede biblica, salvo poi rivelare tra le righe il nucleo decisamente scettico della sua autentica riflessione filosofica, sia dal punto di vista religioso, sia da quello morale. Dall’altro, essendo definitivamente emigrato in un paese contraddistinto da una fede politica profondamente democratica e da un’ottimistica accettazione del modello liberale, soprattutto in ambito economico, non può che dissimulare, almeno parzialmente, gli aspetti più radicali della sua critica alla modernità.

Nelle pagine che seguono quanto abbiamo ora schematicamente delineato trova una trattazione specifica a partire dall’analisi puntuale del tema della nobile menzogna: in primo luogo richiamando brevemente i tratti fondamentali del paradigma platonico; in secondo luogo seguendo l’itinerario della riflessione che Strauss dedica a tale tema ed evidenziando come la nobile menzogna venga interpretata da un lato, in senso specifico, come un particolare mito teologico-politico impiegato strumentalmente dalla filosofia, soprattutto a scopo pedagogico, in conseguenza di un atteggiamento improntato al realismo rispetto alla città; dall’altro, in senso ampio, come un sinonimo di retorica o discorso essoterico. Sempre seguendo la riflessione sul *gennaion pseudos* platonico, si evidenzia inoltre come tale tema trovi piena articolazione in Strauss anche con riferimento ad autori moderni quali Machiavelli e Rousseau, anche se in tale contesto la sua esposizione si fa altamente reticente in considerazione del fatto che il mito teolo-

gico-politico impiegato nella fattispecie moderna risulta essere proprio quello della tradizione che Strauss, in considerazione del suo recupero dell'esoterismo classico, non intende delegittimare apertamente. Tuttavia, soprattutto l'analisi del testo che Strauss dedica a Machiavelli, ovvero *Thoughts on Machiavelli*¹⁴, mette in luce non solo come dal suo punto di vista la riflessione machiavelliana, nonostante i presupposti moderni che la caratterizzano, sia riconducibile, ancorché solo formalmente, allo schema teorico della nobile menzogna, ma anche come lo stesso Strauss, alla luce degli accenni e delle allusioni che inserisce a più riprese nel testo menzionato, dimostri di essere assimilabile a tale schema, con quanto ciò implica, dal punto di vista esoterico, in relazione alla fede biblica e ad un uso strumentale della religione¹⁵.

In seguito, acquisita una chiara percezione della rilevanza della nobile menzogna anche con riferimento alla riflessione straussiana, viene evidenziato il risvolto soprattutto pedagogico del recupero di tale tema, concentrandosi sulla distinzione introdotta da Strauss tra educazione liberale ed educazione religiosa. In opposizione alla concezione moderna e liberale che tende ad interpretare il problema politico in chiave economica e giuridica (aumento delle risorse e stato di diritto), egli infatti recupera un modello di tipo classico che, come emblematicamente riassunto dal concetto di "regime" in quanto distinto da "costituzione" per tradurre l'originale greco *politeia*, sottolinea l'importanza, dal punto di vista politico, dell'educazione o formazione del carattere¹⁶. Alla

¹⁴ LEO STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli* [1958], The University of Chicago Press, Chicago 1978, trad. it. *Pensieri su Machiavelli*, Giuffrè, Milano 1970.

¹⁵ Nondimeno, il fatto che Strauss risulti collocabile nella tradizione della nobile menzogna, al pari, almeno per gli aspetti formali dell'impiego strumentale della religione da parte dell'*élite* politica, del "suo" Machiavelli, non giustifica a nostro avviso una piena equiparazione dei due autori, secondo quanto sostenuto soprattutto da Shadia B. Drury (cfr. Id., "The Hidden Meaning of Strauss's *Thoughts on Machiavelli*", *History of Political Thought*, VI, 1985, pp. 575-590, poi inserito in versione ampliata in *The Political Ideas of Leo Strauss*, St. Martin's Press, New York 1988, Palgrave Macmillan, London, updated edition, 2005, cap. VI). Per questo aspetto della questione si veda *infra*, nota 66.

¹⁶ L'impiego da parte di Strauss del termine *regime* al posto di *constitution* per tradurre il greco *politeia* si spiega con l'intenzione di evitare, in opposizione all'uso moderno, di ricondurre il fenomeno politico che viene abitualmente inteso come "costituzione" ad una sfera meramente giuridico-istituzionale. Il termine *politeia*, infatti, secondo Strauss solo riduttivamente, nonché erroneamente, può essere con-

luce tuttavia della concezione fortemente inegualitaria e antiilluministica di Strauss, la via pedagogica per la risoluzione del problema politico si differenzia in due forme alternative di educazione: quella liberale, secondo un'accezione "antica" di liberalismo, destinata all'*élite* politica e filosofica; quella religiosa, secondo l'esempio del *gennaion pseudos* platonico, riservata alla massa.

2. *Nobile menzogna e uso strumentale della religione*

2.1 Il *gennaion pseudos* in Platone

Nell'affrontare in modo specifico il tema del recupero della nobile menzogna in Strauss, siamo portati a considerare da vicino il testo platonico e ad avvertire in maniera perspicua quanto il suo debito nei confronti di Platone, ancorché attraverso una decisiva mediazione medioevale araba ed ebraica, sia ampio e determinante. È infatti attraverso il richiamo non solo al tema specifico in esame, ma anche alla prospettiva filosofico-politica platonica più in generale, che possiamo comprendere il senso di un tale recupero e della sua articolazione nel contesto della riflessione critica che Strauss dedica alla dimensione politica a lui coeva. E ciò in quanto l'analisi straussiana della nobile menzogna non risponde ad esigenze riferibili ad un approfondimento "antiquario" del pensiero platonico, ma attraverso essa Strauss tenta l'acquisizione di uno strumento politico pienamente fruibile che possa fornire una risposta adeguata alle urgenze che scaturiscono dalla crisi della democrazia liberale di massa in conseguenza dell'inadeguatezza della soluzione moderna del "problema politico per eccel-

cepito in tale accezione: in realtà a suo giudizio esso designa soprattutto il costume fondamentale che una comunità esprime e che si traduce in un preciso ordine della distribuzione del potere e degli onori, nonché nell'individuazione di particolari modelli esemplari di vita e di uomo. Per questo per i Greci la *politeia* non può essere identificata con una legge, seppur con quella fondamentale che sancisce l'assetto dello stato: essa è piuttosto la fonte di tale assetto. È la scaturigine etico-politica e sociale dell'ordinamento giuridico dello stato. Si veda a riguardo LEO STRAUSS, *Natural Right and History* [1953], University of Chicago Press, Chicago 1965, pp. 135-140, trad. it. *Diritto naturale e storia*, Neri Pozza, Venezia 1957, poi Il melangolo, Genova 1990, pp. 147-151, e ID., *What is Political Philosophy? And Other Studies* [1959], The University of Chicago Press, Chicago 1988, pp. 33-36, trad. it. (parziale) *Che cos'è la filosofia politica?*, Argalia, Urbino 1977, pp. 62-65.

lenza”. Secondo Strauss tale problema consiste nella questione a suo avviso ineludibile, volendo evitare la degenerazione della comunità politica, di come conciliare ordine e libertà senza eccedere dal lato dell’oppressione o da quello della licenza. Il recupero della nobile menzogna platonica si colloca proprio in tale contesto. E in considerazione dell’affermazione dello stesso Strauss secondo cui i grandi filosofi dell’antichità, verso cui egli si volge con “passionate interest” e “unqualified willingness to learn”, ritengono che la sola risposta efficace al problema politico per eccellenza sia l’educazione¹⁷, occorre collocare il recupero straussiano della nobile menzogna platonica soprattutto in un contesto “pedagogico”, nell’accezione specificamente politica che tale aggettivo assume in una simile prospettiva.

Ma andiamo con ordine e vediamo di spiegare in maniera chiara e comprensibile quanto abbiamo anticipato. Innanzitutto occorre mettere a fuoco in maniera precisa in che cosa consista la “nobile menzogna” platonica di cui Strauss auspica il recupero. A tal fine dobbiamo volgere la nostra attenzione alla *Repubblica*. In tale dialogo il tema della nobile menzogna (*gennaion pseudos*) trova una prima formulazione nel contesto della polemica che Platone sviluppa nei confronti dei racconti mitici tramandati soprattutto dalla poesia di Esiodo e Omero. Dopo aver chiarito che tali miti costituiscono “un’ingannevole finzione (*pseudos*) che però racchiude in sé una parte di vero”¹⁸, Socrate infatti ne contesta la validità dal punto di vista pedagogico, giacché essi rappresentano gli dei in preda alle passioni più sfrenate e inclini alla delusione, quando invece a suo giudizio le divinità dovrebbero essere rappresentate solo in modo edificante e tale da indurre alla rettitudine morale e allo sprezzo del pericolo in battaglia. Di conseguenza, nello stato ideale delineato nel dialogo occorrerà regolamentare il modo in cui i poeti possono formulare i loro discorsi sugli dei, ovvero, per riprendere l’originale lessico platonico, occorrerà deli-

¹⁷ Vedi LEO STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing* [1952], The University of Chicago Press, Chicago 1988, p. 37, trad. it. *Scrittura e persecuzione*, Marsilio, Venezia 1990, p. 54.

¹⁸ PLATONE, *Repubblica*, II 377 A (la traduzione italiana dei passi platonici citati, qui leggermente modificata, è tratta da Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2000).

neare i tipi ammissibili di *theologia*¹⁹ da impiegare per l'educazione dei giovani.

La divinità andrà pertanto raffigurata come buona e per nulla responsabile dei molti mali che affliggono l'uomo. Inoltre, non le si dovrà in alcun modo attribuire la volontà di trasformarsi e di ingannare gli uomini. Tuttavia, nonostante una tale espunzione della decezione dall'ambito teologico (seppur nei soli termini della raffigurazione del divino, ma non della formulazione del mito teologico che resta comunque una forma di *pseudos*), la menzogna riceve proprio in tale contesto una prima forma di legittimazione, parziale ma decisiva, che apre la via ad una sua valutazione di segno positivo e alla sua successiva connotazione in termini di "nobiltà". Ad essere introdotta, infatti, è una distinzione tra ciò che viene ritenuto "veramente menzogna" (*alethos pseudos*), ovvero "l'ignoranza che alberga nell'anima di chi si lascia fuorviare" – avversata da tutti, dei e uomini – e la menzogna che invece affiora soltanto "nelle parole" (*pseudos en tois logos*), "un'immagine di quella che l'anima subisce, un'immagine succedanea e posteriore, e non la falsità nella sua assolutezza"²⁰. Ora, proprio con riferimento a quest'ultima il giudizio di Socrate, a determinate condizioni, risulta essere tutt'altro che negativo o di recisa censura:

E che dire della bugia quando essa trova posto solo nelle parole? Non può darsi che talora sia utile e che pertanto non meriti d'essere odiata? Potrebbe addirittura essere un rimedio salutare (*pharmakon*), capace di evitare danni, qualora fosse detta ai nemici o anche a quelli che diciamo amici, ma che, in una data circostanza, accecati dal furore o dalla mancanza di senno, sono in procinto di compiere una qualche scelleratezza. E così, in quei miti di cui ora trattiamo, dato che non ci è concesso di sapere come andarono veramente le cose nell'antichità, se ricalcassimo la finzione il più possibile sulla verità, non faremmo in tal modo qualcosa di utile?²¹

La menzogna "nelle parole" (ossia l'unica menzogna in senso stretto nell'ambito della dicotomia platonica, visto che nel caso

¹⁹ Ivi, II 379 A. Cfr. LEO STRAUSS, "Jerusalem and Athens. Some preliminary reflections" [1967], in *Studies in Platonic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1983, pp. 165-166, trad. it. (parziale) *Gerusalemme e Atene*, Einaudi, Torino 1998, pp. 27-28.

²⁰ PLATONE, *Repubblica*, II 382 A-C.

²¹ Ivi, II 382 C-D.

dell'ignoranza non si può a rigore parlare di decezione) risulta dunque ammissibile qualora sia utile e venga detta al nemico o anche all'amico la cui anima non sia saldamente sotto il controllo del *logos*. In tali casi la menzogna può addirittura essere considerata un *pharmakon*: senza dubbio un "rimedio salutare", come viene evidenziato nella traduzione, ma anche un potenziale "veleno", se si resta fedeli all'etimo. Non a caso Socrate, in conformità con l'ambivalenza semantica del termine, specifica subito che l'impiego di un tale *pharmakon* non può essere lasciato senza regolamentazione, stabilendo che sia posto rigorosamente "nelle mani del medico, e non alla portata del primo venuto"²². Anche qui il paragone con la medicina, così caro a Platone, serve per ancorare la dimensione etico-politica alla dimensione conoscitiva: solo chi sa, chi possiede l'*episteme* (il medico in relazione al corpo, il vero politico in relazione alla *polis*, il filosofo per quanto concerne quella cittadella interiore che è la *psyché*) è autenticamente legittimato ad esercitare l'autorità nel proprio ambito. Ciò significa che per evitare che il *pharmakon* della menzogna si dimostri un veleno piuttosto che un rimedio, nella città ideale delineata "nei soli discorsi" della *Repubblica* occorrerà assegnarne l'uso in via esclusiva al governante, secondo l'interpretazione gerarchica e aristocratica propria di Platone: "Pertanto, i reggitori dello Stato, e non altri, potranno far ricorso alla menzogna nei riguardi dei nemici o degli stessi cittadini, ma solo per il bene della Città; su un tale estremo rimedio nessun altro dovrebbe mettere mano. [...] Se, dunque, nel nostro Stato uno dovesse cogliere in flagranza di menzogna qualcun altro, [...] lo dovrà punire come si trattasse di uno che introduce costumi sovversivi e rovinosi per la Città"²⁵.

In casi estremi, dunque, la menzogna viene considerata una giusta prerogativa del solo governante-filosofo in quanto unico in grado di discernere i contorni di quel bene comune dal cui perseguimento soltanto può derivare la legittimità del ricorso alla decezione. Ovvero, per riprendere i termini del commento di Averroè a Platone, "la bugia dei capi per la moltitudine sarà appropriata per essi quanto un medicinale per il malato"²⁴.

Tale interpretazione di segno marcatamente politico è del

²² Ivi, III 389 B.

²⁵ Ivi, III 389 B-D.

²⁴ *Averroes on Plato's "Republic"*, a cura di R. LERNER, Cornell University Press,

tutto plausibile e a tutta prima non solleva particolari difficoltà di accoglimento, giacché risulta ben compatibile con i tratti salienti della riflessione filosofico-politica platonica, soprattutto con riferimento alla concezione fortemente pessimistica della democrazia come anarchia e anticamera della tirannide. Tuttavia, a ben vedere essa risulta cogliere solo un aspetto della trattazione platonica del *gennaion pseudos*, un aspetto che se viene eccessivamente enfatizzato rischia di divenire fuorviante. Occorre infatti considerare che nella *Repubblica*, ovvero nel dialogo in cui si concentra sostanzialmente l'analisi di tale tema²⁵, il contesto generale dell'argomentazione non risulta essere puramente politico, ma almeno altrettanto, se non in misura preponderante, pedagogico. E facciamo tale notazione non solo col proposito di rimarcare la complessità del pensiero platonico, ma anche di chiarire con precisione le coordinate concettuali entro cui si colloca il tentativo straussiano di recuperare la lezione. Tenuto conto di tali fattori, si comprende allora come il discorso platonico intorno al *gennaion pseudos*, pur ovviamente non perdendo del tutto le sue indubbie connotazioni politiche, si carichi di una valenza pedagogica che rende tali connotazioni non dirette e originarie, ma mediate e derivate. In altre parole, la maggior rilevanza della nobile menzogna in Platone si coglie in una prospettiva che ponga il tema dell'educazione al centro dell'analisi filosofico-politica, in quanto in tale tema, come poi avverrà in Strauss proprio sulla scorta di Platone, si ravvisa l'autentico orizzonte entro cui si articola il problema della convivenza

Ithaca 1974, p. 24, citato in ROBERTO ESPOSITO, "Introduzione" a LEO STRAUSS, *Gerusalemme e Atene*, cit., p. XXXI.

²⁵ Lo stesso Strauss, nel fare riferimento ai riscontri platonici in materia di nobile menzogna (si veda soprattutto "On Plato's Republic", *The City and Man* [1964], The University of Chicago Press, Chicago 1978., pp. 98-105, e "Exotering Teaching", *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, a cura di Thomas Pangle, University of Chicago Press, Chicago 1989, p. 69, trad. it parziale *Gerusalemme e Atene*, cit., p. 301), rimanda alla *Repubblica*, in particolare a III 414 B ss., e solo in subordine a *Leggi*, II 665 D ss., luogo in cui tuttavia si trova solo un accenno all'opportunità del ricorso all'inganno a fin di bene da parte del legislatore che voglia corroborare retoricamente la di per sé incerta identificazione di virtù e felicità. È anche da notare che in tale contesto specifico si assiste ad una considerazione proprio del tema dell'educazione, con una ripresa della polemica nei confronti della poesia tradizionale e con la riaffermazione della necessità di giudicarla ed emendarla secondo un criterio morale.

umana: l'educazione, cioè, come risposta al problema politico per eccellenza, come si è visto riprendendo Strauss.

Alla luce di tali considerazioni non risulta allora complesso cogliere la ragione per cui l'articolata teoria platonica della nobile menzogna che abbiamo ora delineato culmini poi in un atto decettivo che tuttavia consiste sostanzialmente nell'elaborazione di un mito politico fondativo; un mito che costituisce proprio un caso concreto di quell'asservimento della poesia alle necessità del *logos* e della filosofia che era stato precedentemente raccomandato. "A questo punto – domanda Socrate – che mezzo abbiamo per inventarci una qualche bella (*gennaion*) storia, magari scegliendola fra quelle che poc'anzi dicevamo necessarie, da dare a bere in primo luogo agli stessi capi o, se non altro, a tutto il resto della popolazione?"²⁶. E poi, richiamandosi al mito del fenicio Cadmo che ottiene dalla terra uomini armati dopo aver ucciso il drago e averne sotterrato i denti, pur tra qualche resistenza e con un po' d'imbarazzo, inizia a narrare:

In primo luogo tenterò di convincere i capi e i soldati, e poi anche l'altra parte della Città, che quella determinata educazione e formazione che avevamo impartito, nel complesso non era diversa da una visione di sogno in cui essi avevano l'impressione d'essere coinvolti <quasi> si svolgesse tutt'intorno a loro. Invece, in verità, in quel tempo erano sotto terra, modellati e forgiati nelle viscere della terra, essi stessi e le loro armi e ogni altro manufatto. Quando però furono pronti, la terra, che non per nulla era una madre, li mise alla luce, cosicché oggi il loro preciso dovere sarebbe, come si conviene nei riguardi di una madre o di una nutrice, di darsi cura del proprio territorio e di difenderlo da eventuali aggressori, oltre che considerare alla stregua di fratelli, perché nati dalla stessa madreterra, gli altri cittadini. [...] Voi tutti che vi trovate nella Città siete dunque fratelli, ma il dio, plasmandovi, quelli di voi che erano atti al comando, nel metterli alla luce li mescolò all'oro, motivo per cui sono i più preziosi. Nei responsabili della difesa mescolò dell'argento; ferro e rame nei contadini, e in ogni altro operaio. Ebbene, il fatto di essere tutti della stessa stirpe comporta che per lo più voi generate esseri simili a voi stessi, ma non si può escludere che dall'oro possa venir fuori una discendenza d'argento, e viceversa, dall'argento una prole aurea, e così in tutti gli altri casi, derivandovi un genere dall'altro. Ora il dio affida soprattutto questo compito fondamentale ai capi; di nient'altro esser buoni custodi, e di nient'altro pren-

²⁶ PLATONE, *Repubblica*, III 414 B-C.

dersi cura con tanta sollecitudine, se non dei figli e di quanto è stato infuso nelle loro anime. In tal senso, se qualcuno dei loro figli fosse per caso di natura ferrea o cuprea, non sia mai che in qualche modo si lascino impietosire, ma riconoscendo alla natura l'importanza che pur le si deve, lo declassino al rango degli operai e dei contadini. E se, all'opposto, fra questi uomini uno ne nascesse di carattere aureo o argenteo, lo facciano salire nella scala degli onori, rispettivamente, o fra i guardiani, o fra i loro ausiliari, in quanto c'era allora una profezia: la Città andrà in rovina quando a proteggerla ci sarà una guardia di ferro o di rame²⁷.

Quando Strauss, nell'ampio commento che dedica alla *Repubblica*, si trova ad affrontare la narrazione del mito che abbiamo qui riportato, senza esitazione lo definisce "the noble lie *par excellence*"²⁸, chiarendo di considerare tale mito sia come l'archetipo della nobile menzogna platonica, sia come un caso particolare di una tecnica del discorso consolidata in Platone, in conformità con il testo originale che, come abbiamo visto, lo presenta come un esempio tratto da una pluralità di menzogne necessarie. Con riferimento specifico alla nobile menzogna per eccellenza, Strauss nota come essa risulti bipartita. Nella prima parte si assiste al tentativo di Socrate di occultare il carattere artificiale dell'educazione riservata ai futuri cittadini secondo il piano pedagogico definito nel corso del dialogo. Inoltre si cerca di celare l'arbitrarietà ultima, e dunque anche qui l'artificialità, delle distinzioni in base a cui si formano e delimitano le comunità politiche. Tale prima parte, afferma Strauss, "surely is meant to blur the distinction between nature and art and between nature and convention. It demands that the citizens regard themselves as children of one and the same mother and nurse, the earth, and hence as brothers, but in such a way that the earth is to be identified with a part of the earth, with the particular land or territory belonging to the particular city in question: the fraternity of all human beings is to be replaced by the fraternity of all fellow citizens"²⁹. Nella seconda parte, tuttavia, la fraternità che lega i concittadini trova una declinazione in base

²⁷ Ivi, III 414 D - 415 C.

²⁸ LEO STRAUSS, "On Plato's Republic", *The City and Man*, cit., p. 102. In relazione al *gennaion pseudos* si veda anche quanto affermato da Strauss in "The Problem of Socrates: Five Lectures", *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, cit., pp. 158-159, trad. it. cit. pp. 181-185.

²⁹ LEO STRAUSS, "On Plato's Republic", *The City and Man*, cit., p. 102.

ad un ordine gerarchico stabilito tenendo conto della loro naturale disuguaglianza. Strauss sottolinea infatti come l'intervento della divinità che mischia i differenti metalli (oro, argento, ferro o rame) alle già disuguali nature degli uomini non faccia altro che esplicitare una condizione preesistente: "While the fraternity is traced to the earth, the inequality is traced to the god. If the god is the cause of all good things (380 c 8-9), inequality would seem to be a good thing. The god did not however create the brothers unequal by arbitrary decision, as it were choosing some for rule and others for subjection; he merely sanctioned a natural difference or put a stamp on it"⁵⁰. Si tratta in sostanza di un ruolo di mera conferma ed esplicitazione di atti già predisposti dalla natura; un ruolo che viene ulteriormente sottolineato notando che l'unica richiesta del dio in relazione al mantenimento delle gerarchie sociali riguarda la loro ferrea corrispondenza a quelle naturali, tenendo conto anche del rinnovamento dovuto alla nascita di nuova prole: "One might expect that the god would at least guarantee what nature does not guarantee, namely, that the rulers generate only rulers, the soldiers only soldiers, and the farmers and craftsmen only farmers and craftsmen; but the god limits himself to demanding that the ignoble sons of noble fathers be relegated to a lower class and vice versa, *i.e.* that the natural order be respected without mercy"⁵¹.

L'unica richiesta del dio, dunque, concerne la reale coincidenza (o la massima approssimazione possibile) dell'aristocrazia sociale e politica con l'aristocrazia naturale. Ma che una tale aristocrazia abbia pieno diritto a stabilirsi non viene affatto determinato per Strauss attraverso il ricorso alla decezione. Di contro alle arbitrarie delimitazioni delle particolari comunità etniche e politiche che si sostanziano costitutivamente di elementi mitici di cui l'analisi filosofica è in grado di mettere a nudo l'arbitrarietà e l'infondatezza, la gerarchia delle nature, così come viene presentata dalla riflessione platonica, è per Strauss un elemento che proprio la

⁵⁰ Ivi, pp. 102-103.

⁵¹ Ivi, p. 103. Tuttavia si consideri anche LEO STRAUSS, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, cit., p. 158, trad. it. cit. p. 182, in cui la coincidenza tra gerarchia sociale e gerarchia naturale risulta meno scontata e la seconda parte della nobile menzogna pare stabilire, almeno in parte, tale coincidenza più che renderla soltanto maggiormente evidente.

filosofia giunge sostanzialmente a confermare. In tale contesto, pertanto, la finzione serve principalmente per rendere più perspicue le differenze, al limite per accentuarle ma non per simularle: “The division of the human race into independent self-sufficient cities is not simply natural; the order of rank within the city would be simply natural if it were divinely sanctioned with sufficient force”⁵². La sanzione divina è allora quell’elemento retorico che si rivela necessario per l’instaurazione dell’aristocrazia dei filosofi. Quest’ultima infatti, pur essendo di diritto pienamente giustificata nell’ambito dell’impostazione razionalistica platonica⁵³, di fatto necessita del concorso della classe dei guerrieri, vera destinataria della nobile menzogna a giudizio di Strauss, in quanto indispensabile per governare la massa dei produttori recalcitrante al dominio della ragione. Come nel caso di Senofonte, allora, anche in Platone trova affermazione una concezione di impronta realista che riconosce non solo la necessità della persuasione in ambito politico, ma anche i limiti di quest’ultima e la conseguente necessità del ricorso alla forza:

⁵² LEO STRAUSS, “On Plato’s Republic”, *The City and Man*, cit., p. 103.

⁵³ In *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, cit., p. 157, trad. it. cit. p. 180, Strauss nota come, nel corso della discussione sulla giustizia che precede l’esame del problema dell’educazione dei futuri custodi e della nobile menzogna, Socrate passi dalla “generally accepted and impure notion of justice, according to which justice consists in giving to everyone what is due”, ad una concezione appunto razionalistica che cerca la giustizia per natura individuandola in “the habit of giving to everyone what is good for him”. Data una tale concezione, la giustificazione dell’aristocrazia, o meglio della “sofocrazia”, risulta mera conseguenza alla luce del proposito di dare luogo ad una città giusta, seppure solo nei discorsi: “If justice is the habit of giving to everyone what is good for him, justice is the preserve of the wise. For just as the physician alone knows what is truly good for the body of a man, only the wise man, the physician of the soul, knows what is truly good for the whole man”. Inoltre occorre notare che Strauss sembra ritenere che la sostanza di tale ragionamento non sia alterata dall’esito scettico, dal punto di vista esoterico, cui a suo giudizio conduce il razionalismo platonico, giacché coloro che sanno di non sapere sono comunque i più sapienti, come conferma il caso di Socrate e il responso dell’oracolo delfico. Tuttavia, in modo evidente, in assenza di una scienza etico-politica determinata, il paragone con la medicina non risulta più del tutto sostenibile, e dunque con esso anche la giustificazione ultima dell’aristocrazia dei filosofi in quanto distinta da quella dei sapienti. Per un approfondimento di questa questione di importanza decisiva nella riflessione straussiana, che rivela in ultima analisi il carattere arbitrario del governo, diretto o indiretto, dei filosofi, vedi *infra*, par. 4.

The whole scheme presupposes on every point the absolute rule of the wise, or of the philosophers. But how are the wise to find obedience on the part of the unwise? This, you see, is the same problem which we found in Xenophon. The required obedience would not be forthcoming without the use of force. Therefore the few wise need the support of a fairly large number of loyal auxiliaries. But how can the wise secure the loyalty of the auxiliaries, who as such are not wise? The wise rule the auxiliaries by persuasion, and by persuasion alone. For in the good city the auxiliaries will not be hampered by the laws. Persuasion is not demonstration. The unwise, and especially the auxiliaries, are persuaded by means of a noble deception⁵⁴.

La nobile menzogna platonica, dunque, risulta necessaria per delimitare i confini della comunità politica, per esplicitare (o in parte determinare) le gerarchie sociali a partire da quelle naturali, e per persuadere gli ausiliari a servire il governo dei filosofi allo scopo sia di difendere la città dai nemici esterni, sia di garantire, se necessario con la forza, l'obbedienza della massa degli insipienti qualora questa, come nel caso dei soldati comandati da Prosseno narrato da Senofonte⁵⁵, si dovesse dimostrare insensibile alle esortazioni del discorso retorico. Ora, il fatto che il ricorso ad un tale strumento decettivo avvenga nell'ambito della delineazione della città ideale che ha luogo nelle pagine della *Repubblica* per Strauss dimostra che "even the rational society, the society according to truth and nature, is not possible without a fundamental untruth"⁵⁶; ovvero, altrimenti affermato, che "the good city is not possible then without a fundamental falsehood; it cannot exist in the element of truth, of nature"⁵⁷. Di conseguenza, in conformità con un'interpretazione "antimesसानica" dell'idealismo platonico, egli sottolinea l'intonazione realista che soggiace alla considerazione del tema della nobile menzogna: se anche la città buona deve accogliere al suo interno una nobile falsità, ancorché da intendere soprattutto

⁵⁴ LEO STRAUSS, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, cit., p. 158, trad. it. cit. p. 181.

⁵⁵ Cfr. SENOFONTE, *Anabasi*, II 16-20 e Leo Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, cit., p. 228, trad. it. cit. p. 293, e cfr. ID., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, cit., p. 151, trad. it. cit. pp. 151-152.

⁵⁶ LEO STRAUSS, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, cit., p. 158, trad. it. cit. p. 181.

⁵⁷ LEO STRAUSS, "On Plato's Republic", *The City and Man*, cit., p. 102.

quale esempio del modo in cui la filosofia si deve occupare dell'educazione dei non filosofi, la dimensione politica di per sé considerata è allora tale che, anche da un punto di vista ideale, risulta comunque troppo angusta per accogliere appieno il discorso veritativo, scetticamente veritativo, che contraddistingue la filosofia, dimostrando di restare pur sempre "caverna". Anche nel delineare un paradigma astratto, cioè, la filosofia non può fare a meno di considerare che la città in quanto tale, ovvero la dimensione politica di per sé presa, è limitata e non consente una piena realizzazione dell'ideale. Ciò significa che nel farsi "filosofia politica" la filosofia deve tenere a mente che l'aggettivo "politica" non indica solo l'oggetto della sua indagine, ma designa anche – e dal punto di vista della città soprattutto – il modo in cui tale oggetto deve essere prudentemente trattato per evitare che tra "divina follia" filosofica e limiti della dimensione politica si produca un conflitto⁵⁸.

Dati i limiti angusti che caratterizzano la dimensione politica anche da un punto di vista ideale, dunque, il ricorso alla retorica, e alla nobile menzogna in particolare, diventa una necessità imprescindibile. A giudizio di Strauss tale necessità si mostra in tutta la

⁵⁸ Per il doppio significato dell'attributo "politica" con riferimento alla filosofia in Strauss si veda *Id.*, *What is Political Philosophy? And Other Studies*, cit., pp. 93-94, trad. it. cit. pp. 407-408. In relazione poi alla questione della giustizia che abbiamo poc'anzi considerato (cfr. *supra*, nota 33), quanto detto significa, come evidenzia puntualmente Strauss, che anche una possibile declinazione universalistica della giustizia alla luce dell'arbitrarietà dei confini tra comunità – declinazione che conduce Socrate addirittura ad affermare, ma prima che Trasimaco muova le sue veementi obiezioni, che "non può essere una prerogativa del giusto il recar danno, né ad un amico né a chiunque altro" (Platone, *Repubblica*, I 335 D) – deve lasciare il campo, anche nella città ideale, ad una concezione più sostenibile nel crudo spazio politico che risulta essere la sua negazione: "Political society is essentially exclusive or harsh. The discussion of justice in the first book of the *Republic* may be said to culminate in the suggestion that the just man does not do any harm to everyone. Pursuing this line of thought, we arrive at the conclusion that justice is universal beneficence. But this whole line of thought is dropped silently, yet not unnoticeably, in Socrates' strong speech on behalf of justice. The guardians of the just city are compared to dogs who are gentle to their acquaintances, or friends, and harsh to enemies, or strangers. In this way Plato makes his Socrates express the same view which Xenophon expresses by indicating that he, the pupil of Socrates, was as good at guiding gentlemen by praise as he was at beating the base into obedience. Both the Xenophontic and the Platonic Socrates have understood the essential limitation of reason and of speech generally, and therewith the nature of political things" (*The Rebirth of Classical Political Rationalism*, cit., p. 159, trad. it. cit. p. 183).

sua evidenza quando si passa a considerare il problema di come si possa trasformare una città reale nella città ideale delineata nella *Repubblica*. Sotto questo profilo la conclusione cui egli giunge al termine del suo percorso interpretativo è negativa: la città ideale delineata nella *Repubblica*, con i filosofi che esercitano direttamente un potere assoluto, a suo giudizio si presenta non solo come improbabile, ma anche di fatto impossibile, e la rilevanza della sua delineazione va riscontrata sostanzialmente “in speech but not in deed”, ovvero nel mostrare la natura limitata delle questioni politiche e in relazione più alla città interiore cui il filosofo volge la propria attenzione che a quella politica in senso proprio⁵⁹.

⁵⁹ A prescindere dal valore soprattutto pedagogico dell'argomentazione platonica in tale contesto, per Strauss il motivo principale dell'impossibilità della città ideale, insieme ai limiti della capacità persuasiva della retorica che le impediscono di ottenere quanto sarebbe richiesto per la realizzazione di tale città (cfr. *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, cit., p. 160, trad. it. cit. pp. 185 - 184), consiste nel fatto che il filosofo, di per sé, non desidera affatto governare, preferendo dedicarsi alla vita teoretica. Non a caso nella *Repubblica*, dopo la narrazione del mito della caverna, si stabilisce espressamente che i filosofi debbano essere “obbligati” a tornare ad occuparsi della città, soggiungendo tuttavia che tale obbligazione può valere soltanto nella città ideale cui essi devono la propria educazione, ma non nella città reale. Inoltre Strauss sottolinea sempre a tal proposito come la *Repubblica* stessa sia un dialogo non volontario, ma “subito” da Socrate (vedi LEO STRAUSS, *The City and Man*, cit., pp. 62 - 65). Secondo Shadia B. Drury, nondimeno, l'impossibilità del governo diretto dei filosofi non eliminerebbe addirittura la “probabilità” di una loro “secret kingship” attraverso governanti sensibili ai richiami della filosofia (cfr. *The Political Ideas of Leo Strauss*, cit., pp. 28 - 29). Tale interpretazione pare tuttavia una forzatura, in quanto un governo indiretto dei filosofi, anche solo secondo il modello delle *Leggi*, pur essendo possibile, risulterebbe sempre, quello sì, di difficile realizzazione o improbabile, vista la natura conflittuale e la diffidenza che caratterizzano il rapporto tra politica e filosofia. Del resto la stessa Drury si mostra indecisa a riguardo: prima afferma che il miglior regime secondo Strauss sarebbe “not impossible, but only improbable”; poi conclude poche righe dopo che “the actualization of the ‘city in speech’ (facendo dunque riferimento, a quanto pare, alla *Repubblica*) is therefore highly probable”. Su questo punto, come su altri di analoga rilevanza, quale quello del ruolo svolto dal “tyrannical teaching” nella riflessione straussiana, l'impressione è che la Drury colga degli accenni significativi, ma poi ecceda nella semplificazione e nel tendere a sposare sistematicamente, ma senza fornire prove stringenti, la più eversiva delle interpretazioni possibili da un punto di vista liberaldemocratico, giungendo a fare di Strauss una sorta di criptofascista. E tra l'apologia della tirannia e forme più o meno conservatrici, o addirittura reazionarie, di opposizione al modello liberaldemocratico la distanza non è mai trascurabile. Ciò non toglie che la riflessione della Drury sia comunque del tutto degna di essere presa in considerazione, e che l'atteggiamento assunto nei suoi confronti da Thomas Pangle nel suo ultimo testo

Tuttavia, seguendo nel suo commento lo sviluppo dell'argomentazione della *Repubblica*, Strauss prende in considerazione in modo puntuale il problema, rilevando come "this transformation would be wholly impossible if the citizens of an actual polis – that is to say, men who have not undergone the specific education prescribed in the *Republic* for the citizens of the best city – could not be persuaded to bow to the rule of the philosophers. The problem of the best city would be altogether insoluble if the multitude were not amenable to persuasion by the philosophers"⁴⁰. Ciò significa che anche nella città ideale la filosofia alle prese con la moltitudine ha bisogno della retorica per persuaderla ad accettare il suo governo, per quanto possibile. Non a caso Strauss sottolinea come nella *Repubblica* (VI 498 C – D), proprio dopo aver preso in considerazione il problema di un'eventuale trasformazione e dei mezzi per realizzarla – stabilendo tuttavia in modo chiaro che la *politeia* ideale ha valore paradigmatico e che non può essere in nessun caso realizzata pienamente ma solo approssimata – Socrate faccia la sorprendente affermazione che lui e Trasimaco hanno infine stretto amicizia. E nell'evidenziare tale punto di decisiva importanza ai fini della sua interpretazione, Strauss significativamente testimonia, confermando l'influenza sulla sua prospettiva della riflessione filosofica medioevale soprattutto araba, il personale debito nei confronti di Alfarabi, in quanto a suo giudizio unico tra gli studiosi di Platone ad aver compreso a dovere l'importanza di tale affermazione. Per Strauss, come per Alfarabi, Socrate e Trasimaco stringono amicizia giacché, nella caverna della politica in cui anche la città ideale si colloca, la filosofia necessita della retorica e della nobile menzogna per comunicare con la massa degli insipienti:

According to Alfarabi the way of Socrates, which is appropriate only for the philosophers dealing with the elite, must be combined with the way of Thrasymachus, which is appropriate for the philosophers dealing with the multitude. The first reason why the noble delusion is required is the

su Strauss (*Leo Strauss. An introduction to his thought and intellectual legacy*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2006), che volutamente non la menziona mai pur alludendovi a più riprese, sia del tutto fuori luogo e suoni quasi più come un'indiretta conferma della parziale plausibilità delle sue posizioni che come una loro confessione.

⁴⁰ LEO STRAUSS, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, cit., p. 159, trad. it. cit. p. 182.

tension between the impossibility of a universal political society on the one hand – universal is meant here literally, embracing all human beings – and the essential defect of the particular or closed political society on the other. The particular or closed political society conflicts with the natural fraternity of all men. Political society in one way or another draws an arbitrary line between man and man⁴¹.

Abbiamo già evidenziato le implicazioni di queste affermazioni in relazione alla concezione universalistica della giustizia e all'abbandono silenzioso da parte di Socrate della "suggestion" secondo cui il giusto non dovrebbe recare danno ad alcuno, amico o nemico, concittadino o straniero. Vediamo allora di chiarire alcune ulteriori questioni che tali affermazioni sollevano.

Innanzitutto occorre osservare che, sulla scorta dell'interpretazione di Alfarabi in relazione alla necessità di una conciliazione tra la via di Socrate e quella di Trasimaco, Strauss giunge ad individuare due principi che costituiscono, nella loro interazione reciproca, le coordinate di fondo nell'ambito delle quali si sviluppa la riflessione platonica – sotto tale aspetto ben assimilabile a quella senofontea – e di conseguenza anche la propria che di tale riflessione vuole essere una ripresa. Si tratta da un lato dell'affermazione, seppur soltanto su basi strettamente razionalistiche (e dunque non propriamente politiche), della legittimità di una *polis* universale che deriva dallo smascheramento ad opera della critica filosofica dell'arbitrarietà e contingenza delle demarcazioni tradizionali tra comunità etniche chiuse – arbitrarietà e contingenza che appunto conducono al consolidamento di tali demarcazioni mediante il ricorso alla narrazione mitica (di qui il tendenziale cosmopolitismo del filosofo, soprattutto con i suoi omologhi, e il suo distacco, almeno interiore ed esoterico, dalle contrapposizioni politiche); dall'altro dell'individuazione dell'essenza del politico nel suo carattere di asprezza e limitatezza con riferimento in modo particolare ad un pieno sviluppo delle prerogative del *logos*, carattere che rende la decezione relativa alla suddivisione dell'umanità in gruppi potenzialmente nemici del tutto inevitabile (di qui la sua "nobiltà"). Ora, se tale è la situazione – se, in altre parole, lo sguardo del filosofo coglie sia, per via di negazione delle opinioni tradizionali e ancestrali, la validità di principio dell'universalismo,

⁴¹ *Ibidem*.

sia, con attitudine al realismo e al disincanto, gli angusti limiti e il carattere profondamente umbratile della caverna politica che al suo interno vanificano tale validità – occorre allora guadagnare una più rigorosa interpretazione del tipo di scetticismo che contraddistingue la filosofia politica di Strauss: il suo carattere zetetico (da *zeteo*, ricerca, indago⁴²) e non dogmatico si riscontra non solo nell’apertura verso il paradigma della natura che trascende la dimensione meramente umana, allontanandolo dalla *hybris* umanistica negatrice della trascendenza propria della modernità, ma anche nell’individuazione di determinate verità “politiche” che, seppure in tensione reciproca e desunte, aggiungiamo noi, non tanto *more geometrico*, quanto *pachylos kai typo*, per riprendere Aristotele, vengono collocate come pietre miliari lungo il cammino di comprensione dell’uomo e del tutto di cui fa parte. E la necessità della nobile menzogna riconosciuta dalla stessa filosofia – non solo della sua prima parte esplicitamente evocata da Strauss nel riprendere i termini dell’interpretazione di Alfarabi, ma anche della seconda parte, che presuppone quella naturale disuguaglianza degli uomini che sola sostanza e legittima la distinzione tra *élite* e moltitudine che parimenti caratterizza tale interpretazione – deriva interamente da un tale contesto: è la tensione tra le rivendicazioni extrapolitiche della contemplazione eliotropica e la percezione prudente della cruda realtà della politica che spinge la filosofia a moderare le sue rivendicazioni e a fare ricorso a quello *pseudos* che pure essa di per sé odia in conseguenza dell’“amore della verità” che la contraddistingue⁴⁵.

⁴² Vedi LEO STRAUSS, “Restatement on Xenophon’s *Hiero*”, in *What is Political Philosophy?*, cit., pp. 116-117.

⁴⁵ Cfr. PLATONE, *Repubblica*, VI 485 C, VI 490 B - C, VII 535 E. Abbiamo richiamato la concezione aristotelica della scienza o filosofia politica (cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 1094 b), giacché solo tale concezione risulta fornire un fondamento epistemologico non del tutto effimero per chi, come Strauss, intende riabilitare la filosofia politica nel novero delle discipline aventi valore gnoseologico e normativo, giungendo ad affermare, implicitamente o anche *apertis verbis*, la validità delle rivendicazioni universalistiche e cosmopolitiche da un punto di vista strettamente razionalistico e filosofico, la profonda disuguaglianza, non solo sociale ma anche naturale, degli uomini, e l’intrinseca limitatezza e oscurità della dimensione politica. Tale intenzione, ovviamente, per non essere meramente retorica, deve condurre ad una specificazione ulteriore del tipo di scetticismo che si colloca al centro della riflessione filosofica di Strauss, come si è detto. A tale proposito occorre osservare che i termini *skepsis*, “indagine”, o *zetesis*, “ricerca”, che come si è visto sostanziano il concetto chiave straussiano di “scetticismo zetetico”, ricorrono anche nel lessico

2.2 Da Platone a Machiavelli e Rousseau

2.2.1 Il legislatore di Rousseau

Un'ulteriore questione che occorre sottolineare con riferimento all'interpretazione di Alfarabi è che, se la nobile menzogna va interpretata alla luce della necessità di conciliare la via di Socrate con quella di Trasimaco, la sua portata risulta ben maggiore di quella esplicitata dalla "noble lie *par excellence*", giungendo a coincidere con l'utilizzo in generale da parte della filosofia dell'arte di Trasimaco, ovvero della retorica. Tuttavia, prima di approfondire questo aspetto significativo della riflessione straussiana sulla nobile menzogna, vale la pena insistere ancora sull'analisi fin qui svolta, sottolineando un riferimento che Strauss fa, anche se soltanto con un accenno in nota, niente meno che a Rousseau, ovvero al responsabile della seconda "ondata della modernità"⁴⁴. In "On Plato's Republic", infatti, al termine della trattazione della prima parte del *gennaion pseudos* che concerne la madreterra e la sua sostituzione con la patria, Strauss rimanda per un confronto al *Contratto sociale* e segnatamente al capitolo "Del legislatore" (II, 7), pur non aggiungendo nulla a riguardo e non sviluppando un'analisi precisa del testo indicato⁴⁵. Il motivo di questo rimando, an-

aristotelico proprio con riferimento alla scienza o filosofia politica (si veda, ad esempio, ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I 13, 1102 a 5-13, e quanto affermato a tal proposito da Enrico Berti in *Il pensiero politico di Aristotele*, Laterza, Roma - Bari 1997, p. 5). Un tale scetticismo zetetico, pertanto, potrebbe foggarsi proprio sull'esempio aristotelico, consentendo l'individuazione di alcune verità seppur con un grado di *akribeia* inferiore a quello delle scienze o filosofie teoretiche. Tuttavia lo scetticismo straussiano non sembra del tutto assimilabile ad una forma di aristotelismo. Dal suo punto di vista infatti la "sobrietà" di Aristotele in ambito pratico non impedisce di farsi trascinare nel "vortice dialettico" che mette in discussione anche le verità valide "per lo più" (si veda a riguardo, con riferimento specifico al tema del *natural right*, LEO STRAUSS, *Natural Right and History*, cit., pp. 156-7, trad. it. cit. pp. 168-169). Il suo modello del resto non è tanto Aristotele, quanto il Socrate senofonteo e platonico che impiega in maniera radicale la dialettica, pur dimostrando piena consapevolezza, di contro all'interpretazione aristofanea, del suo carattere antisociale e antipolitico e adottando di conseguenza un doppio registro di comunicazione secondo la dicotomia tra discorso esoterico e discorso essoterico.

⁴⁴ Cfr. LEO STRAUSS, "The Three Waves of Modernity", in *Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss*, a cura di H. Giddin, Bobbs Merrill and Pegasus, Indianapolis - New York 1975, pp. 81-98.

⁴⁵ Cfr. LEO STRAUSS, "On Plato's Republic", *The City and Man*, cit., p. 102, nota 41.

dando ad approfondire la scarna indicazione di Strauss, va riscontrato senza dubbio nel fatto che il problema affrontato da Rousseau in tale contesto risulta ben assimilabile a quello posto al centro della prima parte della nobile menzogna platonica, trattandosi della delimitazione, di natura inevitabilmente arbitraria, della comunità politica. Ebbene anche in Rousseau, nonostante l'adozione di un modello contrattualista che condurrebbe all'espunzione di strumenti extrarazionali dalla dimensione politica, la questione della *institutio populi* resta definita in ultima analisi proprio attraverso un richiamo a dispositivi di ordine retorico. Vediamo allora brevemente di capire di cosa si tratta. E ciò non solo per arricchire il quadro sulla nobile menzogna, ma anche perché, come vedremo, il rimando a Rousseau ci condurrà a prendere in considerazione Machiavelli, il quale, nonostante la reticenza straussiana, dimostra di essere un autore fondamentale per il tema oggetto della nostra indagine.

Già alla fine del capitolo "Della legge" (II, 6) che precede quello cui fa riferimento Strauss, Rousseau si pone il problema di come "una moltitudine cieca, spesso ignara di ciò che vuole, perché di rado sa cosa le giova"⁴⁶, possa darsi una legislazione e dunque farsi popolo in senso pieno, diventando una comunità politica dai contorni giuridici e morali ben definiti a partire dalla condizione di aggregato meramente fattuale ed informe. Nell'ambito del piano razionalistico e democratico di Rousseau, la soluzione che viene avanzata è quella del legislatore che, pur non esercitando in alcun modo la sovranità che resta una prerogativa esclusiva del popolo ("ogni governo legittimo è repubblicano"⁴⁷), né tantomeno compiti di magistratura, assolve la funzione "speciale e superiore" di redigere quelle leggi che per Rousseau solo il popolo, ancorché costituito in senso pieno proprio da esse, può approvare. A tale difficoltà si aggiunge poi quella concernente il tipo di comunicazione che il legislatore deve impiegare per guidare con efficacia la "moltitudine cieca" a vedere rettamente il proprio interesse e a trasformarsi in comunità politica. Al "volgo" infatti il linguaggio dei saggi, che si sostanzia di richiami a "vedute troppo generali"

⁴⁶ ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, II, 6. La traduzione italiana citata (di cui d'ora in avanti si riporterà in nota solo il numero di pagina) è quella di M. Garin tratta dall'edizione Laterza, *Classici della filosofia con testo a fronte*, Roma - Bari 1997, p. 55.

⁴⁷ *Ibidem*.

e ad “oggetti troppo lontani”, per giunta apparentemente in conflitto con il suo interesse particolare ed immediato, risulta pressoché incomprensibile:

Perché un popolo al suo nascere potesse capire le grandi massime della giustizia e seguire le regole fondamentali della ragion di Stato, bisognerebbe che l'effetto potesse divenire causa, che lo spirito sociale che deve essere il frutto dell'istituzione presiedesse all'istituzione stessa, e che gli uomini fossero prima delle leggi ciò che devono diventare per opera loro. Quindi il legislatore, non potendosi servire né della forza né del ragionamento, deve per necessità ricorrere a un'autorità d'altro ordine che possa trascinare senza violenza e persuadere senza convincere⁴⁸.

Come nel caso della nobile menzogna platonica, dunque, anche in Rousseau il legislatore ricorre alla retorica, l'arte di Trasimaco, che, al fine di persuadere con la massima efficacia, assume come proprio riferimento privilegiato la sfera del divino. Solo mediante l'“intervento celeste”, infatti, risulta possibile trovare un'autorità che trascini senza violenza e persuada senza convincere, usando nel contempo un linguaggio accessibile al volgo: “Questa sublime ragione che si eleva al disopra della portata degli uomini comuni (*des hommes vulgaires*) è quella le cui decisioni vengono messe dal legislatore in bocca agli immortali per trascinare mediante l'autorità divina quelli che non si lascerebbero scuotere dall'umana saggezza”⁴⁹. E a riprova di ciò a sua volta Rousseau rimanda in nota a Machiavelli – “il maestro del male”, secondo l'opinione “antiquata e semplice” che Strauss riprende all'inizio dell'opera che dedica al pensiero di tale autore, ma con intento più “pedagogico” che filosofico, come si vedrà – il quale nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* afferma: “E veramente mai fu alcuno ordinatore di leggi straordinarie in un popolo che non ricorresse a Dio; perché altrimenti non sarebbero accettate: perché sono molti i beni conosciuti da uno prudente, i quali non hanno in sé ragioni evidenti da poterli persuadere a altrui”⁵⁰.

⁴⁸ Ivi, II, 7, p. 61.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 11.5 (l'edizione cui si fa riferimento, qui e in seguito, anche per quanto concerne la numerazione dei paragrafi, è quella a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino 2000), citato in italiano, in forma lievemente differente, in ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, II, 7, nota 12. Per la

Seguendo la traccia indicata da Strauss sul cammino di Rousseau, dunque, siamo giunti a considerare uno scenario che presenta in maniera esplicita, almeno quanto in Platone, il tema della nobile menzogna a contatto con quello che lo stesso Strauss, sulla scorta di Spinoza, definisce “problema teologico-politico”, il problema cioè che almeno a partire dall’opera del 1950 sulla critica spinoziana della religione si situa al centro della sua intera riflessione⁵¹. Per problema teologico-politico Strauss intende soprattutto il fatto che quel profondo legame che abbiamo visto intercorrere tra sfera teologico-religiosa e sfera politica, una volta considerato dal punto di vista “impavido e impudico” dell’autentica riflessione filosofica, mette a nudo tutta la sua fragilità e inconsistenza. Ora, nell’ambito della riflessione degli autori moderni che abbiamo qui preso in considerazione, tale problema risulta per Strauss ulteriormente amplificato. Da un lato, infatti, la tradizione religiosa passata sotto il vaglio della critica filosofica non è più costituita, come nel caso del *gennaion pseudos* platonico, da miti appartenenti al passato, ma è rappresentata questa volta dalla stessa tradizione biblica, nell’ambito della quale anche Strauss, se non altro per nascita e prima educazione, si trova collocato. Dall’altro, alla luce della coincidenza nell’interpretazione straussiana di modernità e illuminismo, con il conseguente abbandono, almeno nelle intenzioni e salvo casi di mera tutela nei confronti della persecuzione, della distinzione tra discorso esoterico e discorso essoterico, la critica filosofica si fa più audace ed esplicita nel sostenere il carattere decettivo se non della tradizione biblica *tout court*, almeno dell’uso che ne viene fatto in ambito politico, pur magari rimarcandone il carattere “salutare”. Rousseau, ad esempio, in seguito alla citazione del passo di Machiavelli che abbiamo richiamato, e facendo un riferimento alla tradizione dei “tre impostori” tipica dell’illuminismo radicale del XVII e del XVIII secolo ma risalente, come nota lo stesso Strauss, all’averroismo medioevale⁵², afferma esplicitamente:

definizione da parte di Strauss di Machiavelli come “teacher of evil” si veda LEO STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 9, trad. it. cit. p. 1.

⁵¹ Vedi LEO STRAUSS, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischen Traktat*, Akademie-Verlag, Berlin 1950, trad. it. *La critica della religione in Spinoza. I presupposti della sua esegesi biblica*, a cura di R. Caporali, Laterza, Roma - Bari 2003.

⁵² In relazione allo sviluppo del tema dei tre impostori negli ambienti dell’illu-

Ma non tutti possono far parlare gli dei o essere creduti quando si presentano come loro interpreti. La grande anima del legislatore è il vero miracolo che deve far fede della sua missione. Ogni uomo può incidere tavole di pietra o comprare un oracolo, o fingere un segreto rapporto con qualche divinità, o ammaestrare un uccello che gli parli all'orecchio, o escogitare altri mezzi grossolani d'imporre venerazione al popolo. Chi è capace solo di questo potrà anche riuscire per caso a mettere insieme un branco di stolti, ma non fonderà mai un impero, e la sua bizzarra opera perirà ben presto con lui. Da illusori prodigi può nascere un legame passeggero; solo la saggezza può renderlo duraturo. La legge giudaica che ancora vige, quella del figlio di Ismaele che da undici secoli governa la metà del mondo, ancora oggi rivelano i grandi uomini che le hanno dettate, e mentre la superba filosofia o il cieco spirito di parte vedono in essi soltanto dei fortunati impostori, il vero politico ammira nelle loro istituzioni quel grande e possente genio che presiede alle istituzioni durature⁵⁵.

L'elemento che va maggiormente sottolineato in questo passo è che tutti i profeti, siano essi abili e saggi e dunque in grado come Mosè o Maometto di fondare uno stato o addirittura un impero, o soltanto simulatori sprovveduti capaci di radunare un branco di stolti, risultano essere, in senso stretto, falsi profeti o impostori. Ma impostori – e per questo Rousseau può essere annoverato fra i teorici della “nobile menzogna” anche al di là di una precisa rispondenza della questione della *institutio populi* come da lui posta ai termini della prima parte del *gennaion pseudos* platonico – che vanno tutt'altro che criticati dal punto di vista filosofico, ovvero per aver simulato l'ispirazione divina, quanto ammirati per la loro capacità politica che ha reso possibile, anche attraverso l'uso spre-

minismo radicale francese del XVII-XVIII secolo si veda il *Traité des Trois Imposteurs*, o *Esprit de M. Spinoza* (1719), trad. it. (con testo originale a fronte) *Trattato dei tre impostori. La vita e lo spirito del signor Benedetto De Spinoza*, a cura di Silvia Berti, Einaudi, Torino 1994. In particolare, per una panoramica generale sulla tematica dell'impostura a partire dall'averroismo e con riferimento ad un altro trattato clandestino, di non certa esistenza e da non confondere con il *Traité*, intitolato *De Tribus Impostoribus*, si considerino la “Prefazione” di Richard H. Popkin e l'“Introduzione” di Silvia Berti, quest'ultima con numerosi riferimenti bibliografici (si noti anche la citazione di Strauss in conclusione alla Nota della curatrice). Per il riferimento di Strauss all'origine averroistica del tema dei tre impostori, tra l'altro nell'ambito di un'analisi della critica della religione e della morale tradizionale in Machiavelli, si veda *What Is Political Philosophy?*, cit. p. 41, trad. it. cit. p. 71.

⁵⁵ ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, II, 7, pp. 61-65.

giudicato della religione, la costituzione di una comunità dove prima c'era solo una moltitudine cieca e informe.

2.2.2 *Machiavelli e l'uso strumentale della religione*

Quanto affermato può essere ripetuto anche in relazione a Machiavelli. Da un lato, infatti, il “quondam segretario” afferma quanto ripreso in nota da Rousseau nel contesto di un’analisi del ruolo strumentale della religione che, sulla scorta di Livio, si concentra soprattutto sul regno di Numa Pompilio, ovvero sul regno di colui che “simulò di avere domestichezza con una ninfa, la quale lo consigliava di quello ch’egli avesse a consigliare il popolo”⁵⁴; dall’altro, tuttavia, come si evince da quanto detto subito dopo, ovvero che “così fecero Licurgo, così Solone, così molti altri che hanno avuto il medesimo fine loro”, laddove il “molti altri” chiaramente include, come evidenzia lo stesso Strauss, quel Mosè che poco prima era stato citato in un’elencazione di analogo tenore⁵⁵, l’analisi dell’uso strumentale della religione a scopo politico risulta avere una portata ben più ampia e tale da includere anche la tradizione biblica.

Alla luce di tali considerazioni, non desta allora la minima sorpresa la grande rilevanza che Strauss attribuisce all’analisi machiavelliana dell’uso strumentale della religione in ambito politico; una grande rilevanza che negli *Thoughts on Machiavelli* viene rimarcata mediante la delimitazione della parte dei *Discorsi* dedicata a tale analisi (I, 11-15) nei termini di “section devoted to the Roman religion” o semplicemente “section on religion”⁵⁶. Tuttavia, nonostante la profonda somiglianza, soprattutto in certi frangenti, dei termini di tale questione a quelli riscontrabili in Rousseau o addi-

⁵⁴ MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 11.2.

⁵⁵ Si veda ivi, I, 9.3, dove Machiavelli, trattando della necessità che si dia un solo fondatore per costituire con successo un nuovo stato o riformarlo in modo radicale, afferma che “potrebbe dare in sostentamento delle cose soprascritte infiniti esempi, come Moises, Licurgo, Solone ed altri fondatori di regni e di repubbliche, e’ quali poterono, per aversi attribuito un’autorità, formare leggi a proposito del bene comune: ma li voglio lasciare indietro come cosa nota”. Strauss richiama tale passo per metterlo in relazione implicita con quello in cui Mosè non viene citato in *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 317, nota 55, trad. it. cit. p. 124.

⁵⁶ Cfr. LEO STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, cit., pp. 107-109, trad. it. cit. pp. 121-123.

rittura in Platone – e nonostante le allusioni che Strauss stesso, come si vedrà, inserisce nel testo, pur confondendole in un fitto gioco di rimandi incrociati tra testo e note e tra note e testi – mai in tale opera si assiste, per ragioni che ci accingiamo ad avanzare, ad un impiego esplicito dell'espressione “noble lie”, ovvero dell'espressione che Strauss adopera di preferenza per riferirsi al *gen-naion pseudos* di matrice platonica⁵⁷.

Iniziamo dunque col ripercorrere le linee portanti dell'analisi straussiana, mettendone in luce i punti più significativi, inclusi gli accenni di cui si è detto, per poi concentrarci sulle ragioni che possono aver indotto Strauss a non parlare di nobile menzogna nel caso di Machiavelli.

Innanzitutto occorre notare che Strauss mette in luce come nei *Discorsi* la trattazione del tema della religione presso i Romani in realtà sia sviluppata in modo tale da indurre il lettore ad estenderne la portata anche alla religione cristiana e biblica in generale. Così come presso i Romani, a partire da Numa Pompilio, la religione viene usata strumentalmente per persuadere il popolo, così, nota Strauss, per Machiavelli bisognerebbe fare con il cristianesimo, trasformandolo in una religione civile che possa contribuire a riscattare la “serva Italia” nonostante il suo difetto politico fonda-

⁵⁷ In *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 139, trad. it. cit. p. 161, Strauss si avvicina al massimo grado a tale espressione parlando di una “noble deception” di Livio per rivelare copertamente una “ignoble deception”. Tuttavia il contesto di tale occorrenza, ancorché riconducibile alla tematica generale della decezione a scopo politico, non risulta assimilabile a quello della nobile menzogna platonica in senso specifico, ovvero all'uso strumentale del mito teologico-politico. Nel passo indicato, infatti, ripercorrendo l'analisi machiavelliana dell'uso della frode per migliorare la propria condizione politica, Strauss nota che Machiavelli evidenzia come Livio non abbia ommesso di rilevare un tale uso anche da parte dei Romani, pur facendolo non in modo esplicito, ma attribuendo l'affermazione di una tale scomoda verità per Roma ad un suo nemico. In modo analogo Senofonte, sempre citato da Machiavelli, evidenzia la necessità dell'inganno ai fini della conquista attraverso l'esempio dello straniero Ciro: “Whereas Xenophon speaks in his own name about the fraud committed by a foreign ruler, Livy speaks through the mouth of a foreigner about the fraud committed by his own rulers. No one, it seems, speaks in his own name about the deception which is the source of the being or well-being of his own commonwealth. Being ‘a good historian’, Livy was not so servile as to suppress truths which were unpalatable to his own people and, being wiser than the Romans, he outwitted them. He uses a noble deception to lay bare an ignoble deception”. Di uso strumentale della religione o del mito, come si vede, non si fa alcuna menzione.

mentale di esaltare l'umiltà e la fuga dal mondo e non la mondana gloria o la magnanimità. La religione pertanto, anche se quale strumento umano e dunque di natura decettiva per quanto concerne la sua presunta origine divina⁵⁸, viene considerata senza dubbio come un elemento imprescindibile, almeno nelle repubbliche e in ogni caso unitamente alla virtù militare⁵⁹, per conservare l'integrità della comunità politica:

He [Machiavelli] teaches explicitly that states which desire to keep themselves incorrupt should maintain the established religion. This does not prevent him however from treating the Christian Savonarola's speaking with God as an exact parallel to the pagan Numa Pompilius' simulated converse with a nymph: the success of Savonarola in Florence proves that the achievement of Numa, the founder of the religion of the ancient Ro-

⁵⁸ In modo significativo in relazione al nostro proposito di evidenziare affinità al tema della nobile menzogna, Strauss afferma in relazione al carattere decettivo della religione nell'interpretazione machiavelliana che "Machiavelli was not the first man to assert that religion is both untrue and salutary" (*Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 226, trad. it. cit. p. 267), laddove non occorre sforzarsi troppo per cogliere una profonda somiglianza, anzi un'identità, con i termini del *gennaion pseudos* platonico quale utile *pharmakon*. Considerazioni analoghe possono valere per il seguente passo: "On the whole Machiavelli teaches in the section on the Roman religion that fear of God's or the gods' power and wrath can be very useful; he is silent as to whether God and the gods are powerful or exist" (ivi, p. 208, trad. it. cit. p. 247).

⁵⁹ Si consideri MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 11.4, in cui si afferma che "E come la osservanza del culto divino è cagione della grandezza delle repubbliche, così il dispregio di quello è cagione della rovina d'esse. Perché, dove manca il timore di Dio, conviene o che quel regno rovini, o che sia sostenuto dal timore d'uno principe che sopperisca a' difetti della religione" (cfr. LEO STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, cit., pp. 227-228, trad. it. cit. pp. 268-269) e *Discorsi*, I, 15, in cui si implica che la virtù militare in ultima analisi si sovraordina rispetto all'ostinazione provocata dalla religione (cfr. in proposito LEO STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 110, trad. it. cit. pp. 125-126, con particolare attenzione per quanto affermato nella nota 61, p. 318, trad. it. cit. p. 126, in congiunzione, attraverso un rimando esplicito, alla nota 47, pp. 316-317, trad. it. cit. pp. 119-120, ovvero che Machiavelli stabilisce un parallelo tra "dei" e "Francesi", dopo aver caratterizzato questi ultimi, secondo la particolare interpretazione offerta da Strauss, come "alleati inaffidabili"). In generale, pur sottolineando l'importante ruolo retorico della religione nell'interpretazione machiavelliana, Strauss non giunge affatto a collocare Machiavelli tra coloro che, sull'esempio dei sofisti, sopravvalutano il potere di persuasione della parola e di conseguenza misconoscono l'imprescindibilità del ricorso alla forza. Si veda in proposito quanto affermato da Strauss in *Studies in Platonic Political Philosophy*, cit., p. 228, trad. it. cit. p. 293, e in *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 175, trad. it. cit. pp. 206 - 207.

mans, can be repeated now. The least one would have to say is that Machiavelli is impartial as between paganism and Christianity⁶⁰.

Che dal punto di vista di Strauss il commento finale sull'imparzialità di Machiavelli nei confronti di paganesimo e cristianesimo costituisca il minimo che si dovrebbe osservare trova una chiara conferma sia nell'implicita caratterizzazione delle due religioni nei termini di simulazioni strumentali che soprattutto egli enfatizza (il testo di Machiavelli qui chiamato in causa da Strauss, infatti, non risulta così esplicito in riferimento a Savonarola, né nell'accostarne l'esempio a quello di Numa), sia soprattutto in ciò che sempre egli aggiunge in nota subito prima di tale commento finale: in primo luogo, come abbiamo già evidenziato, un rimando ai passi in cui Licurgo e Solone, esplicitamente o implicitamente, si accompagnano a Mosè nel ricorrere alla divinità per conferire maggiore autorità alle proprie leggi; in secondo luogo, ed in modo particolare, un invito ad osservare, facendo riferimento al capitolo 12 del libro I dei *Discorsi*, "the manner in which Machiavelli, as it were, trains his reader in thinking as a pagan", con in aggiunta, allo scopo di fornire un esempio di tale maniera, la seguente citazione tratta da Machiavelli: "The gods – riportato al plurale – who predicted thee thy future good or thy future evil..."⁶¹. Ora, andando a controllare tale criptica citazione, con sorpresa si constata che in realtà Machiavelli non parla affatto di "dei" al plurale in conformità a quella presunta volontà di addestrare il lettore a pensare in modo pagano che Strauss gli attribuisce, facendo invece riferimento a "quello Iddio", al singolare e con l'iniziale maiuscola, "che ti poteva predire il tuo futuro bene o il tuo futuro male"⁶². Ed è inoltre opportuno rilevare che il numero del sostantivo "Dio" in tale contesto non risulta poi così significativo, in

⁶⁰ LEO STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 109, trad. it. cit. p. 124. Per il parallelo tra Numa Pompilio e Savonarola si veda MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 12. Su Savonarola, con particolare riferimento al suo uso strumentale della religione, si veda anche la lettera di Machiavelli a Ricciardo Becchi del 9 marzo 1498; MACHIAVELLI, *Tutte le opere*, a cura di Mario Montelli, Sansoni, Firenze 1971, pp. 1010-1012.

⁶¹ LEO STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, cit., nota 55 al cap. III, p. 517, trad. it. cit. p. 124 (che tuttavia segue la lezione originale di Machiavelli e non la lettera del testo di Strauss).

⁶² MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 12.1.

quanto Machiavelli là discorre in modo specifico delle caratteristiche e degli “ordini” della “religione gentile”, senza creare particolari ambiguità con riferimento alla religione cristiana che possano far pensare ad un proposito seminascosto di addestrare il lettore a pensare in termini pagani. Semmai va evidenziato che nella parte ulteriore del capitolo si afferma esplicitamente la necessità per i governanti sia delle repubbliche sia dei regni, questa volta sì “in generale”, di conservare e fortificare “tutte le cose che nascono in favore” della religione vigente, “come che le giudicassono false”; così come nella parte conclusiva trova sviluppo, in modo altrettanto esplicito, la celeberrima critica machiavelliana alla “Chiesa romana” quale responsabile della divisione dell’Italia, a causa sia della crisi della devozione popolare favorita dal suo malcostume, sia del suo grado intermedio quale potenza temporale.

Tali considerazioni, riferite ad un autore come Strauss che sottolinea come in generale gli errori o le sviste riscontrabili negli scritti delle grandi menti del passato non siano affatto da ritenere casuali, ma vadano piuttosto interpretati quali segnali della presenza di un messaggio che si vuole mantenere nascosto ai lettori non attenti, di per sé condurrebbero a interrogarsi circa l’eventualità che la traduzione impropria che abbiamo richiamato risponda a qualche fine deliberato. In considerazione poi di quanto Strauss aggiunge subito dopo, la spinta a muoversi in tale direzione risulta essere assai poderosa e la scelta di assecondarla del tutto legittima.

Innanzitutto, infatti, Strauss ribadisce che a suo avviso Machiavelli vuole equiparare paganesimo e cristianesimo, notando come nella sezione sulla religione (*Discorsi*, I, 11-15) vi sia un “nice balance” tra il numero delle occorrenze del termine “Dio” con l’iniziale maiuscola, a suo avviso impiegato sette volte, e quello delle occorrenze di “dio” o “dei” con l’iniziale minuscola che, stando a quanto affermato da Strauss, sarebbe anch’esso pari a sette⁶⁵. In nota poi evidenzia come siano anche citati una volta ciascuno Giove, Giunone e Apollo. Ora, tutto il conteggio di Strauss si dimostra accurato fuorché per due particolari: il primo è che al numero delle occorrenze di “Dio” con la maiuscola, effettivamente sette, bisogna aggiungere proprio quel singolo “Iddio” del capitolo 12 che abbiamo visto essere tradotto erroneamente da Strauss con

⁶⁵ Cfr. LEO STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 109, trad. it. cit. p. 124.

“gods”; il secondo che tra “dei”, “deum” quale forma contratta di “deorum” in una citazione tratta da Livio, e “iddii” (senza contare il “gods” della errata traduzione straussiana) si arriva proprio a sette, ma di “dio” con l’iniziale minuscola non v’è traccia⁶⁴. In tal modo siamo portati a trarre due conclusioni: in primo luogo che l’errore nella traduzione di Strauss non possa affatto essere una svista, visto che l’autore si premura subito dopo di informare il lettore che ha contato una ad una tutte le occorrenze e guarda caso correttamente se si esclude dal computo il caso incriminato; in secondo luogo che, alla luce della trasformazione di un “Iddio” in “gods” prima, e della rilevazione di un assente “god” dopo, tutto fa pensare ad una volontà soprattutto straussiana (o almeno tanto straussiana quanto machiavelliana, a prescindere per Machiavelli dal caso specifico e facendo riferimento alla sua riflessione più in generale) di “addestrare” tra le righe il lettore attento a pensare come un pagano, ma secondo un paganesimo svuotato e fittizio alla luce della simulazione di Numa Pompilio. E la considerazione di quanto Strauss aggiunge in seguito non fa altro che corroborare tale impressione:

Furthermore, however strongly he [Machiavelli] may have recommended that the contemporary Christian states ought to maintain the Christian religion, he believed that the Christian religion had in fact not been maintained in its purity but had declined and that its ruin might be near. He, as it were, applies to his own time the words quoted by him in Latin which Livy had used about the decline of the religion ancient in Livy’s time, i.e., in the time in which the Christian religion emerged. Whatever long-range prospect this remark might suggest it is safer to leave it here at saying that from Machiavelli’s point of view the imitation of the ancient Romans as regards religion means that one should use the Christian religion in the manner in which, according to him, the ancient Romans had used theirs⁶⁵.

⁶⁴ Inoltre occorre notare che nell’edizione italiana degli scritti di Machiavelli cui Strauss fa riferimento (cfr. LEO STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 301, trad. it. cit. p. 2), ovvero *Tutte le opere di Niccolò Machiavelli*, a cura di F. Flora e C. Cordié, Mondadori, Milano 1949-50, anche i plurali “dei”, “deum” e “iddii” sono riportati con l’iniziale maiuscola, come in quasi tutte le altre edizioni dei *Discorsi* ad eccezione di quella a cura di C. Vivanti qui considerata.

⁶⁵ *Ibidem*. La citazione liviana di Machiavelli (*Discorsi*, I, 13,2) è la seguente: “Nondum haec, quae nunc tenet saeculum, negligentia deum venerat, nec interpretando sibi quisque iusjurandum et leges aptas faciebat” (Livio, III, 20). Per la possibile imminenza della fine del cristianesimo si veda MACHIAVELLI, *Discorsi*, II 5, e LEO STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 142, trad. it. cit. p. 164.

Per Strauss è dunque più prudente limitarsi ad evidenziare come secondo Machiavelli anche il cristianesimo dovrebbe essere usato strumentalmente come una religione civile, poco importa dal punto di vista politico se vera o simulata, secondo l'esempio dei Romani. Ma quale potrebbe essere quella prospettiva a lungo raggio – ossia, verrebbe da dire, quella prospettiva autenticamente filosofica che si guadagna una volta fuori dalla caverna politica – che risulta suggerita dall'applicazione delle parole di Livio al tempo di Machiavelli? Stando alla riflessione di Machiavelli in generale, e a quanto abbiamo visto finora in particolare, una risposta plausibile risulta essere quella di un'equiparazione piena tra paganesimo e cristianesimo, la quale si sostanzia in aggiunta di una concezione di tali religioni in termini di “salutari finzioni” qualora vengano usate strumentalmente; un'equiparazione che, come abbiamo visto, lo stesso Strauss, ancorché copertamente, pare voler favorire nascondendosi dietro le parole di Machiavelli proprio come a suo giudizio Machiavelli si maschera dietro l'esibizione di Livio quale sua autorità suprema, salvo poi rivendicare sola validità a quel ragionare spregiudicato che non riconosce di diritto alcun valore al principio di autorità⁶⁶.

Sotto tale profilo il prosieguo del discorso straussiano risulta confermare tale impressione. Egli infatti continua la sua argomentazione dicendo, proprio dopo aver inserito delle lievi ma significative modifiche nel testo machiavelliano, come abbiamo evidenziato, che Machiavelli “conveys this lesson”, ovvero quella della necessità dell'uso strumentale della religione, “by retelling certain Roman stories and by making minor changes in them”. E poi, seguendo Machiavelli, aggiunge:

⁶⁶ Cfr. MACHIAVELLI, *Discorsi*, I 58.1 e LEO STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 126, trad. it. cit. p. 145. Ad insistere decisamente sull'impiego di Machiavelli come “portavoce” da parte di Strauss, pur non evidenziando le precise allusioni che abbiamo riscontrato, né quelle che ci apprestiamo a sottolineare, è Shadia B. Drury in *The Political Ideas of Leo Strauss*, cit., cap. VI. A nostro avviso tuttavia la lettura della Drury eccede nell'exasperare i termini dell'interpretazione straussiana, soprattutto con riferimento al rapporto tra cristianesimo e modernità, e non evidenzia a dovere come per Strauss Machiavelli, dal punto di vista strettamente politico (come ad esempio in relazione all'assolutezza della politica o all'uso strumentale della religione), non esprima nuove concezioni, ma si limiti ad affermare esplicitamente concezioni ben note e condivise anche dai classici, ma insegnate solo esotericamente.

He retells the story of how an ancient Roman, “a citizen grave and of authority”, had used religion for quieting the common people. When tacitly taking up the same matter in a later chapter, he adduces only a Florentine example and speaks of “a man grave and of authority” who quieted the common people: the “man”, as distinguished from the “citizen”, was a bishop “who is now a cardinal”. According to Livy, the Roman who quieted the plebs, was a consul; Machiavelli transforms him into a citizen, a man who did not hold at the time a politico-military command; he thus prepares the transition to the bishop in Florence. The lesson is obvious: the men in ancient Rome who quieted the plebs by means of religion were citizens, not necessarily priests, for in ancient Rome religion was civil religion; the imitation of ancient Rome would consist in using Christianity as a civil religion⁶⁷.

Sull'esempio di quanto accaduto in precedenza con riferimento all'impiego di “gods” al posto di “Iddio”, anche qui Strauss, subito prima di indicare quella che a suo giudizio è la lezione da trarre a partire dal testo, e dai voluti errori, di Machiavelli, inserisce in nota dei particolari che risultano assai interessanti. Evidenziando in modo rigoroso come Machiavelli abbia commesso un errore, a suo giudizio di proposito, nel citare i nomi dei personaggi coinvolti nella vicenda narrata da Livio⁶⁸, egli infatti afferma testualmente, in modo non altrettanto rigoroso: “Machiavelli also changes the name of P. Valerius (the consul) into P. Ruberius; one is tempted to transform the latter into Italian”⁶⁹. Ora, nel testo machiavelliano effettivamente avviene una tale sostituzione; ma l'aspetto curioso e rivelativo della questione è che i nomi non sono affatto citati nella versione latina, essendo già tradotti in italiano. Machiavelli infatti parla di un tale “Publio Ruberio, cittadino grave e di autorità”⁷⁰ che non è menzionato nel testo liviano, come figura distinta dal console “Publio Valerio”. Non solo: va debitamente notato l'invito di Strauss non tanto a tradurre, quanto a “trasformare” il nome del suo P. Ruberius in italiano. Una tale trasformazione, in quanto distinta da una precisa traduzione, per avere un senso nel contesto allusivo straussiano parrebbe condurre a rendere tale nome con “della Rovere” (da *ro-*

⁶⁷ LEO STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, cit., pp. 109-110, trad. it. cit. p. 125. Cfr. Machiavelli, *Discorsi*, I, 15,2 e 54.

⁶⁸ Cfr. MACHIAVELLI, *Discorsi*, I 15,2, con LIVIO, III, 17.

⁶⁹ LEO STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, cit., nota 58 al capitolo III, p. 317, trad. it. cit. p. 125 (anche qui tuttavia basata sull'originale machiavelliano).

⁷⁰ “Publio Rubezio” nell'edizione a cura di F. Flora e C. Cordié.

bur), determinando un riferimento implicito a quel papa Giulio II, al secolo Giuliano della Rovere, chiamato in causa, ma mai nominato direttamente, nella critica alla politica temporale della chiesa romana del capitolo precedente; un riferimento implicito che in ogni caso, qualora fosse già presente nell'originale machiavelliano, lo sarebbe ben più cripticamente che in Strauss⁷¹. Ancora una volta l'impressione è che Strauss voglia essere, per così dire, "più realista del re"; che voglia cioè quasi sopravanzare Machiavelli nella corsa verso l'equiparazione di cristianesimo e paganesimo quali religioni usate strumentalmente e simulate⁷².

2.2.3 Gerarchia e ruolo "pedagogico" della finzione religiosa in Machiavelli.

Fin qui abbiamo evidenziato come sia possibile scorgere in Strauss, seppur espressa fra le righe e con grande cautela, un'in-

⁷¹ Strauss poi, sempre nella nota 58 al capitolo III di *Thoughts on Machiavelli*, conferma di voler alludere ad un personaggio della modernità, ovvero con tutta probabilità a Giulio II, evidenziando che, con riferimento ai *Discorsi*, "while I 11 and 12 contain both ancient and modern examples, I 13 and 14 contain only ancient examples: one of the ancient examples in each of these chapters serves as a substitute for the modern example which is required by the drift of the argument". L'esempio antico che dovrebbe sostituire quello moderno in I 13 va riscontrato nella vicenda di Publio Ruberio-Giulio II. Meno nettamente delineata la situazione per quanto riguarda I 14: Strauss parla dell'inserimento machiavelliano di una gerarchia tra i "pullari" – Machiavelli in effetti cita un "principe de' pullarii" – che a suo giudizio serve per permettere di ricollegare tale gruppo sacerdotale alla gerarchia ecclesiastica cattolica (cfr. LEO STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 110, trad. it. cit. p. 125, e MACHIAVELLI, *Discorsi*, I 14.2).

⁷² In conclusione dell'analisi delle allusioni che Strauss inserisce in nota è interessante anche evidenziare come in precedenza (cfr. LEO STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, cit., pp. 99-100, trad. it. cit. pp. 109-110), parlando dei modi in cui, a suo giudizio, Machiavelli nei *Discorsi* fa emergere il proprio piano teorico in quanto distinto da quello di Livio, egli collochi tra questi proprio il ricorso ad allusioni. E la trattazione di tale modo specifico, contrariamente a quella degli altri due precedentemente individuati (rimandi tra particolari capitoli e dipendenza del significato del singolo capitolo dal contesto generale) che avviene nel corpo del testo, si trova in una lunga nota introdotta nel modo singolare che segue: "The third way in which Machiavelli indicates his plan is by the use of hints. But this subject is better relegated to a note". Pare possibile ipotizzare, volendo scartare l'ipotesi di un'eccentricità espositiva gratuita che non ha affatto riscontro negli scritti straussiani in generale, che Strauss abbia voluto preavvertire in anticipo il lettore del carattere allusivo e dunque rivelativo di alcune delle note seguenti, come si è constatato.

interpretazione della religione che, sull'esempio machiavelliano, tende a metterne in luce il carattere decettivo pur nel contempo valorizzandone un "salutare" uso strumentale. Alcuni elementi di affinità con lo schema del *gennaion pseudos* platonico, dunque, risultano documentati. Tuttavia, per poter parlare di una sostanziale omogeneità tematica, occorre anche capire in che termini specifici si articoli un tale ricorso alla finzione religiosa nel Machiavelli di Strauss. Per richiamarsi a Platone infatti non basta certificare la presenza dell'uso strumentale del mito, ma occorre altresì mostrare come le coordinate fondamentali che definiscono tale uso si richiamino a quelle platoniche, a partire dall'andamento rigorosamente gerarchico della finzione (dai governanti ai governati) e dal suo carattere soprattutto "pedagogico".

Ebbene, anche sotto questo profilo gli elementi di continuità fanno decisamente aggio su quelli di discontinuità. Con tutta evidenza, infatti, l'uso strumentale della religione in Machiavelli si mostra a Strauss innanzitutto come prerogativa dell'*élite* al governo nei confronti della massa dei governati. Anzi, come ci accingiamo a mostrare, è addirittura Strauss che nella sua particolare interpretazione enfatizza notevolmente una polarizzazione tra *élite* e massa, o patriziato e plebe nel caso dei Romani, che risulta senz'altro presente nell'originale machiavelliano, ma in modo più sfumato. A riprova di ciò, si consideri ad esempio quanto affermato da Strauss in relazione al progressivo allontanamento di Machiavelli dal solco della riflessione liviana, ed in modo particolare al suo dissenso, in linea con l'intonazione democratica che per Strauss originariamente lo caratterizza, rispetto all'attribuzione da parte di Livio di un'eguale "pericolosa ambizione" alla nobiltà e alla plebe. In tale contesto Strauss mette in luce come Machiavelli, per rimarcare il suo dissenso, citi con approvazione, definendola "verissima", una frase che Sallustio attribuisce a Cesare⁷⁵, e come in aggiunta stabilisca che l'ambizione pericolosa e smodata, in linea generale, non sia tanto quella della plebe, che aspira soprattutto ad una sopravvivenza in sicurezza, quanto quella di particolari individui che, come Cesare, sfruttano tale legittima aspirazione per instaurare un dominio personale. Tornando poi a Livio, Strauss così prosegue:

⁷⁵ Vedi Machiavelli, *Discorsi*, I, 46.

Why Livy's reasoning is not "most true" is indicated in the chapter following. Retelling a Livian story about an action of the Roman plebs, he quotes a sentence in which Livy traces that action to the dispassionate and incorrupt judgment of the then plebs. Thereafter he tacitly renders Livy's explanation more precise and thus corrects it: the plebs – any plebs at any time – has tolerably good judgments in particulars but it is easily deceived regarding generalities. After having made his point he introduces a further quotation from Livy with the remark that Livy justly wondered about that action of the plebs which, according to Livy, revealed how lofty the mind of the Roman plebs was at that particular period; Machiavelli implies that Livy justly wondered because he did not grasp clearly the character of the popular mind⁷⁴.

In questo passo Strauss afferma che Machiavelli precisa e corregge in modo tacito quanto affermato da Livio. Bene: lo stesso può essere detto di lui con riferimento alle originali affermazioni machiavelliane. Machiavelli infatti sostiene che "gli uomini nelle cose generali s'ingannano assai, nelle particolari non tanto"⁷⁵, e non che "la plebe", pur essendo capace di giudizi abbastanza efficaci nelle questioni particolari, "è facilmente ingannata" in quelle generali. Nell'originale la "plebe romana" viene menzionata subito dopo, per cui Strauss non opera un completo stravolgimento del testo; tuttavia la sua precisazione non risulta del tutto trascurabile. Così come non trascurabile si dimostra l'inciso "any plebs at any time", completamente aggiunto da Strauss per rivendicare la validità assoluta di quanto da lui stabilito modificando il testo machiavelliano; una validità assoluta che parrebbe volersi estendere anche all'implicita affermazione di una presenza ineliminabile della plebe. Inoltre va notato non solo che nel testo originale il verbo "ingannare" è impiegato nella sua forma riflessiva anziché in quella passiva, ma anche che nel punto specifico in esame esso vale soprattutto come sinonimo di "errare", allontanando ulteriormente il senso del discorso dal tema della decezione. Tale tema al più viene chiamato in causa in modo implicito solo nel prosieguo del capitolo, quando Machiavelli riferisce un episodio riguardante il popolo di Capua allo scopo di confermare la validità della massima precedentemente stabilita.

⁷⁴ Ivi, pp. 124-125, trad. it. cit. p. 144. L'episodio narrato e lodato da Livio (IV,6) e ripreso da Machiavelli (*Discorsi*, I, 47.1) riguarda l'elezione alla carica di tribuno militare con potere consolare, istituita nel 445 a.C., di soli esponenti della nobiltà nonostante che anche la plebe vi avesse accesso.

⁷⁵ MACHIAVELLI, *Discorsi*, I, 47.1.

Alla luce di quanto fin qui analizzato, siamo allora indotti a ritenere che la ragione più evidente della precisazione/correzione di Strauss dell'originale machiavelliano possa risiedere nella volontà di ricollegare il passo dei *Discorsi* preso in esame a quanto affermato, con riferimento ad uno "strictly parallel case"⁷⁶, nel precedente capitolo 13 di tale testo. Soltanto tale collegamento infatti, ancorché con riferimento ad un episodio avvenuto successivamente⁷⁷, può fornire una spiegazione plausibile sia per la parziale alterazione straussiana del testo originale di Machiavelli, sia per l'affermazione secondo cui Livio non avrebbe compreso in modo chiaro il carattere della mente popolare: per documentare l'uso strumentale della religione da parte dei Romani, nel capitolo 13 Machiavelli riferisce come la plebe, in una situazione assai simile a quella descritta nel capitolo 47, fosse stata indotta ad eleggere solo nobili alla carica di tribuno militare con potere consolare in virtù della manipolazione della sua devozione da parte dei patrizi, e non per un'intrinseca saggezza. La correzione di Strauss di quanto affermato da Machiavelli al capitolo 47, con la sostituzione di "plebe" a "uomini" e con l'uso della forma passiva anziché riflessiva del verbo "ingannare" (*to deceive* nel testo straussiano), rende senza dubbio più semplice stabilire un collegamento tra i due capitoli, riprendendo i termini della questione così come delineati nel precedente capitolo 13: uso strumentale e decettivo della religione da parte dei patrizi e sincera devozione della plebe, devozione in cui va riscontrato per Strauss, nonché per Machiavelli, un elemento di saggezza, non tanto della plebe in sé, quanto della comunità politica nel suo complesso, soprattutto se repubblicana. Secondo una tale interpretazione, dunque, Livio si meraviglia giustamente, ma ingenuamente, di quanto accaduto nell'episodio narrato nel capitolo 47 perché non comprende che la plebe è comunque indotta ad agire "saggiamente" attraverso un uso strumentale e decettivo della religione, e non in virtù di un'intrinseca "moderazione, equità, ed elevatezza d'animo", per riprendere le parole di Livio citate da Machiavelli.

Abbiamo qui ripercorso nel dettaglio la fitta trama dell'argomentazione di Strauss perché essa dimostra come il tema dell'uso

⁷⁶ LEO STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 125, , trad. it. cit. p. 144.

⁷⁷ L'episodio riferito da Machiavelli in *Discorsi*, I, 13.1, che riguarda sempre l'elezione di soli patrizi alla carica di tribuno militare con potere consolare, avvenne nel 400 a.C. ed è narrato in Livio, V, 13-14.

strumentale della religione si collochi, nella sua interpretazione di Machiavelli, proprio in un contesto analogo a quello del *gennaion pseudos* platonico, ovvero, come detto, in un contesto caratterizzato da un'attribuzione esclusiva dell'inganno ai governanti e mai ai governati. Nello scenario che si delinea considerando sinotticamente i due capitoli dei *Discorsi* presi in esame e il commento di Strauss che abbiamo citato, infatti, risulta chiaro che è l'*élite* al governo a fare uso della decezione religiosa per indurre la plebe ad accettare passivamente la gerarchia sociale vigente, in quanto legittimata di fatto da profonde differenze d'educazione, anche se non da vere differenze naturali. E che tale sia la situazione generale nell'interpretazione straussiana risulta ben confermato anche da altri passi degli *Thoughts on Machiavelli*.

Approfondendo l'affermazione machiavelliana secondo cui la religione si dimostra necessaria soprattutto nelle repubbliche, giacché in esse, contrariamente al principato, non può darsi l'esercizio di un potere nel contempo assoluto e irresistibile tale da surrogare il freno posto dalla devozione, Strauss ad esempio afferma:

Republics on the other hand stand or fall by religion. We are inclined to understand this assertion to mean that political freedom requires, or consists in, dedication to the common good or free subjection to serving the whole or one's neighbors, and that such dedication or subjection is achieved by means of religion and only of religion. By maintaining the foundations of their religion, the rulers can keep their republic "religious and hence good". Yet religion or serving gods is not invariably followed by goodness or serving men. [...] But "goodness" does not necessarily have the broad meaning indicated. It may mean merely obedience to the ruler or the rulers. Accordingly, the effect of religion on a republic would consist in making the citizens obedient to their rulers. The fact that the Roman republic was filled with fear of God facilitated every enterprise on which the senate and the leading men embarked. More simply, the rulers of the Roman republic used religion for the control of the plebs. Hence Machiavelli is silent about religion in the section in which he analyzes the character of the Roman nobility (I 33-45), while he speaks of religion in the section in which he analyzes the character of the Roman multitude (I 46-59)⁷⁸.

La religione, dunque, è strumento politico in mano ai governanti i quali vi ricorrono soprattutto per controllare la plebe, la

⁷⁸ LEO STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 228, trad. it. cit. pp. 269 - 270.

massa dei governati. Che tale sia la situazione risulta ben dimostrato dalla vicenda della legge Terentilia che Strauss prende espressamente in considerazione subito dopo il passo citato “Religion proved to be very helpful for certain limited purposes – commenta Strauss – but it proved to be indispensable for stopping the agitation by the tribune of the plebs, Terentillus, in favour of a law which would have destroyed the pre-eminence of the nobility forever”⁷⁹. E per evidenziare ancora di più la rilevanza meramente strumentale della religione in ambito politico, seppur in modo subordinato rispetto alla virtù politica e militare, Strauss subito dopo nota come in realtà in Machiavelli l’enfasi in relazione al carattere salutare della religione sia posta soprattutto sul suo “buon uso”, che dalla capacità del governante appunto deriva, e non sulla religione in quanto tale. Anche i Sanniti infatti, nell’episodio narrato non a caso nell’ultimo capitolo della sezione sulla religione (*Discorsi*, I 15) come ammonimento implicito a non confondere lo strumento con l’uso che se ne fa, ricorrono alla religione in battaglia, ma nulla possono contro la superiore virtù militare dei Romani e contro la superiore capacità dei loro governanti di sfruttare la decezione religiosa secondo la necessità⁸⁰. E la nobiltà al governo può essere così spregiudicata nel ricorrere alla religione ogni volta che lo ritenga utile in quanto non vi sono dubbi circa la sua irreligiosità, seppur ben occultata al popolo: “Hence not that religion as such but its ‘good use’ by the Romans, that prudent use of religion by the Roman nobility which included the prudent disregard of religion, accounts for the well-being of the Roman republic”⁸¹.

Ci troviamo in sostanza ben all’interno di un contesto compatibile con quello rigidamente gerarchico che contraddistingue la nobile menzogna platonica, con la decezione mitico-religiosa prerogativa esclusiva dei governanti per persuadere la massa dei governati. E anche con riferimento al secondo aspetto fondamentale del *gennaion pseudos* che abbiamo evidenziato, ovvero al suo valore eminentemente “pedagogico”, lo scenario dell’interpretazione

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Si veda anche, per l’uso sapiente ed opportunistico della religione da parte dei governanti e dei capi militari dei Romani, MACHIAVELLI, *Discorsi*, I 14, e LEO STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 110, trad. it. cit. pp. 125 - 126.

⁸¹ LEO STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 229, trad. it. cit. pp. 270 - 271.

straussiana di Machiavelli risulta fornire puntuali conferme. In relazione infatti all'affermazione machiavelliana secondo cui il popolo risulta in grado di cogliere “quella verità che egli ode” – affermazione che si colloca nell’ambito di una consapevole critica nei confronti della tendenza antipopolare non solo di Livio, ma anche di “tutti gli altri storici” e “scrittori” del passato⁸² – Strauss da un lato sottolinea che in realtà tale affermazione, dato il contesto in cui avviene, mette in luce come il popolo sia di per sé ignorante e dunque nella necessità di una guida; dall’altro nota come l’argomentazione di Machiavelli sia costruita in modo tale da equiparare la saggezza del popolo con quella dei principi (*princes* non tra virgolette, ovvero, specifica Strauss, “kings, emperors, and tyrants”), omettendo di fare riferimento alla saggezza dei governanti di una repubblica (definiti “the princes” tra virgolette, ovvero “the ruling class, in a republic”)⁸³. In tal modo a suo giudizio Machiavelli occulta la “vera questione”, la quale consiste nella necessità che, appunto in una repubblica, il popolo sia guidato da governanti saggi e prudenti:

The true issue becomes visible once one reflects on the fact that the multitude or the plebs needs guidance. This guidance is supplied ordinarily by laws and orders which, if they are to be of any value, of necessity originate in superior minds, in the minds of founder or of princes. Of princes thus understood – and princes thus understood include the series of first rate men who were responsible for the continuous foundation of Rome – Machiavelli says in the 58th chapter that they are superior to the peoples because they alone are fit to establish new laws and orders, whereas peoples are superior to princes as regard the maintaining of modes and orders already established. In other words, “princes” are the founding or innovating or rational element in society, while the people is the preserving or conservative element [...]. The people is the repository of the established, of the old modes and orders, of authority. [...] The peoples are the repository of morality⁸⁴.

⁸² Vedi MACHIAVELLI, *Discorsi*, I 58.1, e cfr. *Il principe*, IX, 6.

⁸³ LEO STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 129, trad. it. cit. p. 150.

⁸⁴ Ivi, pp. 129-130, trad. it. cit. p. 150. Si noti la profonda somiglianza, ben oltre l’originale machiavelliano, del lessico di Strauss (“multitude”, ma soprattutto “guidance” e “superior minds”) con quello adottato da Rousseau nei capitoli 6, “Della legge”, e 7, “Del legislatore”, del libro II del *Contratto sociale* che abbiamo in precedenza analizzato seguendo l’indicazione di Strauss. Rousseau infatti parla di “multitude aveugle” (ma “moltitudine” è anche impiegato da Machiavelli, cui Rousseau,

In questo passo, sulla scorta del suo Machiavelli, ma anche, come abbiamo notato, riecheggiando Rousseau, Strauss afferma in modo esplicito che da un lato si collocano i governanti, la parte razionale e fondativa della società; dall'altro il popolo (la plebe o moltitudine) che recepisce passivamente i modi e gli ordini predisposti dai primi, facendoli diventare tradizione morale consolidata e assumendo verso essi un atteggiamento conservativo poco incline ad accettare che vengano sottoposti a critica. Considerando quanto abbiamo visto in relazione al *gennaion pseudos* platonico, la somiglianza non potrebbe essere maggiore. Anche là infatti il governante/filosofo è legittimato a ricorrere al mito fondativo in quanto rappresenta nella città ideale la voce del *logos*, di contro ai governati considerati come sostanzialmente incapaci di un pieno esercizio della ragione e perciò nella necessità di essere guidati. E anche là viene messa in rilievo l'importanza della sedimentazione della nobile menzogna presso i suoi destinatari, affinché il mito diventi *pheme*, pubblica voce o tradizione⁸⁵.

Ora, sostenere che occorre individuare nel popolo l'elemento conservativo della società per quanto concerne i modi e gli ordini introdotti dai "principi", ovvero che il popolo costituisce il depositario della morale, significa appunto interpretare il ricorso al mito religioso che serve per veicolare tale morale e tali modi e ordini in chiave eminentemente pedagogica, come si diceva. Non si tratta infatti di ingannare il popolo in modo episodico, ma di educarlo al rispetto di una determinata tradizione morale attraverso racconti mitico-religiosi che vengono fabbricati ad arte o manipolati dall'*élite* dei governanti. E che anche Strauss, interpretando Machiavelli, abbia in mente tali racconti, alla luce di quanto abbiamo visto in relazione al carattere simulatorio della religione biblica e pagana, risulta ben documentato dalla seguente affermazione: "At any rate, for the same reason for which the peoples are the repository of morality, they are also the repository of religion"⁸⁶. È infatti me-

come abbiamo visto, si richiama direttamente), "guides" e "intelligence supérieure". Ancora una volta, dunque, l'impressione è che Strauss interpreti il testo machiavelliano in modo tale da renderlo più facilmente assimilabile a partire da quella prospettiva teorica che soggiace alla nobile menzogna in Platone, ma anche, come da lui stesso indicato, in Rousseau.

⁸⁵ Cfr. PLATONE, *Repubblica*, II 382 C-D e III 415 D.

⁸⁶ LEO STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 131, trad. it. cit. p. 151.

dian­te la reli­gione, ossia me­dian­te il rac­conto mi­tico, che la mo­rale trova af­fer­ma­zione e ga­ran­zia. Una reli­gione che non a caso viene presa in co­si­de­ra­zione e va­lo­riz­za­ta sop­rat­tu­to dal pun­to di vi­sta pra­tico, nei ter­mi­ni di quel ti­more del di­vi­no che vi­gila sull’in­te­grità dei co­sti­mi (non si pos­so­no da­re anelli di Gi­ge se l’oc­chio che os­ser­va non è sol­tan­to quel­lo u­ma­no) e che ga­ran­ti­sce l’os­ser­van­za dei giu­ra­men­ti. Su una reli­gione co­si con­cep­ita la po­li­ti­ca può edi­fi­care il pro­prio edi­fi­cio in mo­do ben più sta­bile e so­li­do, radican­do­si in quel­lo spi­ri­to della leg­ge che solo può con­sen­ti­re a quest’ul­ti­ma di non re­sta­re let­te­ra mor­ta ed inef­fi­ca­ce, come non si stan­cano di ri­pe­te­re tut­ti gli es­po­nen­ti della tra­di­zio­ne re­pub­bli­ca­na, aris­to­cra­ti­ca o de­mo­cra­ti­ca, da Pla­to­ne a Machiavelli e Rou­seau, con Strauss, come si vedrà me­glia­to in se­gui­to, che con loro si ac­com­pa­gna.

Ancora una volta, dunque, ci troviamo di fronte ad una chiara articolazione del “problema teologico-politico”. Tuttavia, il fatto che il popolo, l’elemento non razionale e “ignorante” della società nella dicotomia straussiana, sia depositario della moralità e della religione, mentre i “principi” siano i fondatori e gli innovatori razionali a proposito dei quali la religione non viene neppure menzionata, non lascia dubbi circa il carattere strumentale del mito religioso, pur così politicamente salutare da divenire necessario. Ad ulteriore riprova di ciò, subito dopo aver stabilito, come abbiamo evidenziato, che moralità e religione si collegano organicamente in quell’autentico loro depositario e custode che è il popolo, Strauss cita, ancora una volta in nota come per tutte le altre allusioni, i seguenti passi tratti dal *Dictionnaire Philosophique* di Voltaire: “Les empereurs (romaines), il est vrai, les grands e les philosophes, n’avaient nulle foi à ces mystères; mais le peuple, qui en fait de religion donne la loi aux grands, leur imposait la nécessité de se conformer en apparence à son culte. Il faut, pour l’enchaîner, paraître porter les mêmes chaînes que lui” e “...le petit peuple, toujours fanatique et toujours barbare”⁸⁷. Attraverso tali citazioni da un lato Strauss ribadisce quanto abbiamo osservato in precedenza, ovvero che in definitiva anche per lui, come per Machiavelli, la religione è essenzialmente affare popolare, da manipolare

⁸⁷ VOLTAIRE, *Dictionnaire Philosophique*, I, 165 e 180, citati in LEO STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, cit., nota 116 al capitolo III, p. 321, trad. it. cit. p. 151.

con prudenza, e di un popolo che, come nel caso di Senofonte e Prosseno, viene considerato soprattutto come espressione della parte ferina dell’“in-between being”; dall’altro lato, nell’ambito della questione dell’uso strumentale della religione, egli aggiunge un riferimento alla filosofia, finora non esplicitato, che consente di guadagnare ulteriormente una posizione teorica assimilabile a quella del *gennaion pseudos* platonico: il “principe” in senso pieno, che attraverso il *medium* della religione introduce i modi e gli ordini della comunità, non è tanto il governante politico, quanto il governante filosofo, la mente o intelligenza superiore, che platonicamente inventa o reinterpreta il mito fondativo e poi lo impiega a scopo pedagogico per ricondurre il resto della città all’ordine. E ciò significa che di principio, come afferma esplicitamente Strauss⁸⁸, il modo attraverso cui il *philosophos* e il *philomythos* si aprono alla trascendenza differisce radicalmente, tanto che per il primo la religione codificata in tradizioni e racconti, come la religione rivelata, risulta essere, da un punto di vista rigorosamente filosofico, soltanto una forma di *pseudos*, ancorché utile e salutare.

2.2.4 *Dal primato della vita teoretica al ruolo strumentale della filosofia*

Che in definitiva nella riflessione di Strauss, con riferimento al tema della nobile menzogna e da un punto di vista formale, si assista ad un’assimilazione delle posizioni di Machiavelli e Rousseau a quelle di Platone, in virtù degli accenni, dei voluti errori e delle allusioni, e al di là della cautela e dei mascheramenti, pare sufficientemente documentato⁸⁹. E se tale è la situazione, occorre allora interrogarsi circa i motivi che possono aver indotto Strauss a non esplicitare un tratto così significativo della sua elaborazione teorica. A nostro avviso se ne possono individuare almeno due: il primo, già anticipato e facilmente comprensibile, risiede nella vo-

⁸⁸ Vedi LEO STRAUSS, *Natural Right and History*, cit., p. 82, trad. it. cit. p. 91.

⁸⁹ Ovviamente, trattandosi di posizioni espresse in modo implicito e solo fra le righe, occorre rinunciare al proposito di comporre un quadro del tutto perspicuo e privo della ben che minima contraddizione. E risulta ben più saggio accontentarsi di individuare una spiegazione logica per le contraddizioni e le parziali oscurità che inevitabilmente continuano a manifestarsi; una spiegazione che tuttavia non può essere quella dell’errore fortuito o della svista in un autore che in ogni modo, come abbiamo visto, si sforza di far escludere all’interprete tale possibilità.

lontà di non parlare apertamente in termini di mito della tradizione biblica, sia come forma di rispetto per la religione dei padri, sia soprattutto, come vedremo tra poco, in quanto sul consolidamento essoterico di tale tradizione Strauss fonda il suo programma di riproposizione antiliberal (secondo un'accezione moderna di "liberalismo") della nobile menzogna platonica. Il secondo, in modo chiaramente documentabile almeno con riferimento a Machiavelli, è che lo *pseudos* che contraddistingue la modernità non gli si mostra affatto come "nobile" o "a fin di bene", ma come uno strumento, di per sé neutro, che tuttavia viene impiegato per conseguire uno scopo che dal suo punto di vista conduce alla crisi e alla disumanizzazione. Nel caso di autori moderni quali Machiavelli e Rousseau, vale a dire, per Strauss la finzione religiosa risulta essere sì un *pharmakon*, ma nel significato negativo del termine, ovvero un veleno al servizio di un programma, quello della modernità di cui proprio Machiavelli a suo giudizio rappresenta l'iniziatore, che conduce alla catastrofe del nichilismo e dell'edonismo politico.

Con riferimento a Machiavelli, infatti, in un passo di grande interesse anche per quanto concerne ciò che si è detto sulla spiegazione degli errori o delle sviste apparentemente fortuiti, Strauss afferma in modo significativo:

Time and again, we have become bewildered by the fact that the man who is more responsible than any other man for the break with the Great Tradition should in the very act of breaking prove to be the heir, the by no means unworthy heir, to that supreme art of writing which that tradition manifested at its peaks. The highest art has its roots, as he well knew, in the highest necessity. The perfect book or speech obeys in every respect the pure and merciless laws of what has been called logographic necessity. The perfect speech contains nothing slipshod; in it there are no loose threads; it contains no word that has been picked up at random; it is not marred by errors due to faulty memory or to any other kind of carelessness; strong passions and a powerful and fertile imagination are guided with ease by a reason which knows how to use the unexpected gift, which knows how to persuade and which knows how to forbid; it allows of no adornment which is not imposed by the gravity and the aloofness of the subject matter; the perfect writer rejects with disdain and with some impatience the demand of vulgar rhetoric that expressions must be varied since change is pleasant. The translations of Machiavelli as well as of other great writers, even if they are done with ordinary competence, are so bad

because their authors read books composed according to the rules of noble rhetoric as if they had been brought forth in compliance with the rules of vulgar rhetoric⁹⁰.

Secondo Strauss, dunque, da un lato Machiavelli riprende e prosegue la tradizione dei classici per quanto concerne l'uso della "nobile retorica", ovvero di una retorica che differisce nettamente dalla "retorica volgare" in quanto non si tratta affatto di un'arte del discorso puramente formalistica ed estetizzante. Essa consiste infatti nella capacità di corrispondere alle regole della "necessità logografica", per riprendere i termini platonici del *Fedro* che qui Strauss implicitamente richiama⁹¹, la quale insegna come avvalersi dell'"unexpected gift", di "quel dono che gli dei possono dare agli uomini", e cioè della dote di saper incantare con le parole come le cicale col loro canto, pur restando costantemente sotto il controllo rigoroso della ragione; una dote che Strauss significativamente declina nei termini pratici della capacità di persuadere e vietare, ossia in termini morali ma anche religiosi, se si pone mente a quanto detto in precedenza con riferimento alla tendenza conservativa del popolo e alla valenza pratica della tradizione religiosa. Dall'altro lato, tuttavia, e di qui il carattere meno nobile della sua impresa, per Strauss con l'avvento di Machiavelli si assiste ad una cesura radicale rispetto alla "Grande tradizione". In qualità di vero scopritore del continente morale che contraddistingue la modernità, infatti, Machiavelli per primo rifiuta quell'"utopismo" dei classici che nell'interpretazione straussiana costituisce un tratto di fondamentale moderazione morale e politica, in quanto si sostanzia di una chiara percezione dei profondi limiti della città, concepita essenzialmente come caverna, e della conseguente individuazione della vita teoretica come vertice delle possibilità umane. Con Machiavelli e con la modernità, il riconoscimento di tali limiti, che come corollario comporta la rinuncia a realizzare il modello della città ideale, con tutto ciò che tale rinuncia implica in termini di conservatorismo politico e sociale, per Strauss viene messo in discussione e rifiutato: le aspirazioni del popolo ad essere riconosciuto su un piano di eguaglianza, come abbiamo visto, non ven-

⁹⁰ LEO STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, cit., pp. 120 - 121, trad. it. cit. (incompleta) p. 139.

⁹¹ Cfr. PLATONE, *Fedro*, 257 B-274 B, ed in particolare 258 E-259 D e 264 B-C.

gono più considerate alla stregua di eccessive “ambizioni”; le gerarchie sociali e politiche proprie della tradizione, con le loro profonde disparità legittimate in nome della scarsità delle risorse disponibili, vengono smascherate come ingiustamente oppressive soprattutto in conseguenza dell’idea nutrita con fiducia di poter realizzare uno sviluppo sempre maggiore del benessere materiale di tutta la società; la scienza o filosofia, come conseguenza, cessa di essere considerata come un’attività o uno stile di vita riservato a pochi per il loro esclusivo appagamento – ma tale da realizzare il massimo grado di eccellenza umana – per diventare una disciplina il cui valore risiede nella sua utilità strumentale al servizio dell’impresa mondana dell’uomo; in breve, le voci della democrazia e dell’illuminismo, nonché quella di un edonismo politico pienamente dispiegato che a giudizio di Strauss permea il liberalismo moderno, acquistano piena legittimità, giungendo infine a prevalere.

Ora, se tale per Strauss è la situazione inaugurata dalla svolta protomoderna di Machiavelli, con tutta evidenza quell’opposizione tra filosofia e politica, tra contemplazione eliotropica e caverna, che a suo giudizio segna come un marchio di fabbrica la grande tradizione aristocratica dei classici perde completamente la propria ragion d’essere e di conseguenza viene abbandonata. E la filosofia ridiscende nella caverna non tanto per consentirle di mantenere un’apertura (almeno mediante le nature più dotate) verso ciò che la trascende, quanto per porsi al servizio delle sue rivendicazioni. Contro una tale prospettiva caratteristica di Machiavelli e della modernità, in modo altamente significativo anche per quanto concerne il tema della nobile menzogna, Strauss ripropone ancora una volta la concezione della filosofia e della politica propria dei classici:

The classics understood the moral-political phenomena in the light of man’s highest virtue or perfection, the life of the philosopher or the contemplative life. [...] Philosophy transcends the city, and the worth of the city depends ultimately on its openness, or deference, to philosophy. Yet the city cannot fulfill its function if it is not closed to philosophy as well as open to it; the city is necessarily the cave. The city understood in its closedness to philosophy is the *demos* in the philosophic sense, i.e., the totality of the citizens who are incapable or unwilling to defer to philosophy. The philosophers and the *demos* in the sense indicated are separated by a gulf; their ends differ radically. The gulf can be bridged only by a noble rhetoric, by a

certain kind of noble rhetoric which we may call for the time being accusatory or punitive rhetoric. Philosophy is incapable of supplying this kind of rhetoric. It cannot do more than to sketch its outlines. The execution must be left to orators or poets. Machiavelli's philosophizing on the other hand remains on the whole within the limits set by the city qua closed to philosophy. Accepting the ends of the *demos* as beyond appeal, he seeks for the best means conducive to those ends⁹².

A partire da Machiavelli, dunque, filosofia e *demos* in senso filosofico non risultano più separati da un abisso che solo il ponte di una "nobile retorica" al servizio della filosofia può tentare di superare, portando la dimensione politica, ancorché solo mediante il ricorso alla finzione, a riconoscere spazio e legittimità alla riflessione filosofica e mascherando nel contempo, per responsabilità ma anche per opportunità difensiva, l'effetto corrosivo che tale riflessione dimostra di avere rispetto alle opinioni della città, con particolare riguardo per quelle religiose. La filosofia moderna, infatti, da un lato si pone al servizio dei fini della città, provocandone la definitiva chiusura in se stessa mediante un ripiegamento sugli aspetti meramente materiali e mondani dell'esistenza; dall'altro, nella sua veste strumentale, individua proprio nel pieno disincanto religioso la via maestra per pervenire alla realizzazione di una società razionale, "the bond and the end of which is enlightened self-interest or the comfortable self-preservation of each of its members"⁹⁵. Ovviamente in tale nuova condizione la filosofia

⁹² LEO STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, cit., pp. 295-296, trad. it. cit. pp. 348 - 349. Sui limiti del *demos*, con riferimento questa volta a Tucidide, si veda anche LEO STRAUSS, *The City and Man*, cit., p. 233, dove la necessità di ricorrere non solo alla retorica ma anche all'inganno e alla menzogna viene affermata senza reticenza: "The *demos* is then not as good-natured as Cleon had maintained (III 58.2). For not entirely pure motives, democratic assemblies are more concerned with purity of a certain kind than with wisdom. Since they will not vote for a proposal unless they have trust in the proposer, and since they trust on grounds which are so little rational, not only bad men but good men as well are compelled to deceive the assembly and to lie to it. Perhaps one cannot benefit any city without deceiving it, for no city is likely to consist chiefly of perfectly wise and virtuous people; one surely cannot benefit Athens without deceiving her, one reason being that only the speakers are held responsible for what they propose and how they propose it whereas the assembly, the sovereign, has no responsibility (III 43)" (il corsivo è nel testo e i numeri tra parentesi si riferiscono al testo tucidideo).

⁹⁵ LEO STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 296, trad. it. cit. p. 349.

non necessita più della nobile retorica per ricondurre con la sola persuasione la città sia ad accettarla, sia a servirne inconsapevolmente gli scopi: “By supplying all men with the goods which they desire, by being the obvious benefactress of all men, philosophy (or science) ceases to be suspect or alien. It ceases to be in need of rhetoric, except insofar as the goods which it procures must still be advertised in order to be sold; for men cannot desire what they do not know of”⁹⁴.

La retorica, dunque, quale strumento di progressiva illuminazione – “paulatim eruditur vulgus”, per riprendere con Strauss un’espressione di Hobbes⁹⁵ – ma anche, possiamo aggiungere sempre sulla scorta di Strauss, quale difesa nei confronti della persecuzione di un’autorità politica ancora esercitata o almeno influenzata da quella religiosa, soprattutto al tempo di Machiavelli. Tuttavia, l’asservimento della filosofia alla caverna politica, il suo ruolo meramente strumentale, il sacrificio delle poche possibilità di attingere un piano di eccellenza pur di migliorare le condizioni materiali della società tutta, comportano per Strauss che nel caso di Machiavelli e della modernità non si possa più parlare a pieno titolo di “nobile retorica” come nel caso della filosofia premoderna; una nobile retorica che ancora una volta, nel passo che abbiamo poc’anzi citato, viene definita, seppur provvisoriamente e con approssimazione, “accusatory or punitive rhetoric”.

Ora, come in precedenza con riferimento a quell’“unexpected gift” che consiste nella capacità di incantare al fine di persuadere o vietare, anche qui a celarsi dietro una tale definizione provvisoria risulta essere chiaramente un accenno alla religione e alla nobile menzogna. In primo luogo, infatti, Strauss afferma che la filosofia deve limitarsi a fornire le linee generali di una tale nobile retorica per poi lasciarne l’esercizio concreto ai poeti o ai retori, affermazione in cui non è difficile cogliere un riferimento a quella parte della *Repubblica*, che precede la trattazione del *gennaion pseudos*, in cui si stabilisce la necessità di emendare il mito, proprio limitandosi a fornire dei criteri generali, sulla base di precise esigenze morali⁹⁶. In secondo luogo, con una nota come di consueto quando

⁹⁴ *Ibidem*, trad. it. cit. pp. 549-550.

⁹⁵ Vedi HOBBS, *De homine*, XIV, 13, e LEO STRAUSS, *Natural Right and History*, cit., p. 200, trad. it. cit. p. 215.

⁹⁶ Cfr. PLATONE, *Repubblica*, II 377 D-379 A.

si tratta di fare allusioni in relazione al carattere strumentale della religione, egli fornisce dei dettagli ulteriori per comprendere meglio che cosa si debba intendere per nobile retorica, affermando che “the quest for this kind of noble rhetoric, as distinguished from the other kind discussed in the *Phaedrus*, is characteristic of the *Gorgias*”⁹⁷. E a differenza del *Fedro* in cui si stabilisce che l'autentica arte del discorso necessita della dialettica e della filosofia giacché, per essere completa, non può non fare riferimento al vero, nel *Gorgia* la discussione verte su quel genere di retorica che, volendo solo persuadere la moltitudine, ricorre di preferenza ad argomentazioni false ma verosimili⁹⁸.

Alla luce di tale precisazione in nota, allora, siamo portati a concludere che la nobile retorica intesa nel senso indicato vada considerata a tutti gli effetti una forma di decezione, seppur di nobile decezione. E una volta stabilito ciò, le ulteriori indicazioni che ci vengono fornite sempre nella stessa nota acquistano una pregnanza particolare. Strauss infatti aggiunge due rimandi, con l'evidente intento di fornire delle esemplificazioni. Nel primo rimando invita a prendere in considerazione Aristotele, *Metafisica*, 1074 b 1-4, dove, con riferimento alle sostanze prime e al primo motore immobile, si afferma testualmente: “Dagli antichi e dagli antichissimi è stata tramandata ai posteri una tradizione, in forma di mito, secondo la quale sono questi gli dei, e il divino circonda la natura tutta. Le altre cose sono state poi miticamente aggiunte, per infondere persuasione nel popolo e per far osservare le leggi ed il bene comune”⁹⁹. Con tale citazione, in modo evidente, dopo aver

⁹⁷ LEO STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, cit., nota 219 al capitolo IV, p. 345, trad. it. cit. p. 349.

⁹⁸ Cfr. PLATONE, *Fedro*, 259 E-274 B, e *Gorgia*, *passim*.

⁹⁹ La traduzione citata è tratta da ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. REALE, Rusconi, Milano 1993. È interessante notare come il passo aristotelico citato da Strauss continui nel modo seguente: “Dicono infatti che gli dei hanno forma umana e che sono simili a certi animali, e, a queste, altre cose aggiungono della stessa natura o analoghe. Di queste, se, prescindendo dal resto, si prende solo il punto fondamentale: cioè l'affermazione che le sostanze prime sono dei, bisogna riconoscere che essa è stata fatta per divina ispirazione”. Si confronti tale citazione con quanto lo stesso Strauss afferma in “Jerusalem and Athens. Some preliminary reflections” (1967), in *Studies in Platonic Political Philosophy*, cit., p. 153, trad. it. cit. p. 11: “The most striking characteristic of the biblical account of creation is its demoting and degrading of heaven and the heavenly lights. Sun, moon and the stars precede the living things

stabilito un chiaro nesso tra nobile retorica e decezione, Strauss prosegue esplicitando un nesso ulteriore tra decezione e teologia mitica, per quanto questa differisce da una teologia meramente razionale. Non solo: dato che Aristotele fa subito riferimento agli aspetti pratici di tale teologia mitica, ovvero alla religione in senso specifico, ancora una volta ed in modo molto chiaro viene stabilito il carattere strumentale e decettivo di quest'ultima, con la conseguenza di porre l'interprete in una condizione del tutto favorevole per comprendere pienamente il senso dell'accenno che nel passo citato in precedenza Strauss fa al carattere provvisorio – “for the time being”, come egli afferma testualmente – della definizione della nobile retorica come “accusatory or punitive rhetoric”: una definizione più appropriata e precisa sarebbe religione o retorica religiosa, ma Strauss, per le ragioni già esposte, preferisce solo alludervi senza avvanzarla in modo esplicito.

Tuttavia, che nonostante tale reticenza si tratti proprio della religione, e della religione considerata appunto come “nobile retorica”, risulta ulteriormente confermato dal secondo rimando che Strauss aggiunge nella nota presa qui in considerazione, ovvero l'invito a porre a confronto quanto stabilito fino a quel momento mediante i riferimenti al *Fedro*, al *Gorgia* e alla *Metafisica* con una parte precedente degli *Thoughts on Machiavelli*¹⁰⁰. Le pagine indicate per il confronto sono quelle che abbiamo già preso in considerazione quando si è trattato di evidenziare, con riferimento all'affermazione machiavelliana secondo cui gli uomini si ingannano facilmente nelle questioni generali, ma non altrettanto in quelle particolari, come Strauss forzi il testo originale rendendo tale affermazione nel modo seguente: “The plebs – any plebs at any time (l'inciso, come detto, risulta del tutto aggiunto) – has tolerably good judgment in particulars but it is easily deceived (nella forma passiva anziché riflessiva) regarding generalities”. Nello stesso luogo Strauss afferma in aggiunta che Machiavelli dissente da Livio in quanto quest'ultimo non avrebbe compreso adeguatamente “the character of the popular mind”, ovvero la sua predisposizione ad essere guidata mediante l'uso strumentale della religione. Ora, nel

because they are lifeless: they are not gods. What the heavenly lights lose, man gains. [...] Man is the only being created in God's image”.

¹⁰⁰ Cfr. LEO STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, cit., pp. 125 - 126, trad. it. cit. pp.

proseguito del testo in primo luogo viene evidenziato che Machiavelli, verso l'inizio del capitolo 18 del libro I dei *Discorsi*, sostiene in modo esplicito di voler ragionare su ogni cosa, dimostrando per Strauss di assumere un punto di vista precipuamente filosofico di contro a quanto stabilito con prudenza nel *Principe*, ovvero che non si dovrebbe discutere né su Mosè, né sui principati ecclesiastici, in quanto ciò sarebbe “presuntuoso e temerario”¹⁰¹. In secondo luogo, notando come il capitolo 18 del libro I dei *Discorsi* inizi con “io credo”, di contro al precedente che inizia con “io giudico”, Strauss afferma che la distinzione tra credere e giudicare gli rammenta quella di un passo del primo capitolo del *De vita beata* di Seneca in cui si afferma che per vivere beatamente, ovvero nel modo in cui solo la filosofia e la saggezza possono consentire, occorre giudicare esercitando la propria ragione invece che seguire ciecamente le credenze della moltitudine. Infine Strauss aggiunge come commento quanto segue: “If we desire to understand Machiavelli's thought, we must pay great attention to the kinship which according to Seneca exists between ‘believing’ and ‘the people’”¹⁰². Ed in nota, come ormai siamo avvezzi a riscontrare, rimanda per un confronto al capitolo X delle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* di Montesquieu, laddove si afferma che la causa principale della decadenza dei Romani va riscontrata nella diffusione dell'epicureismo, giacché esso, affermando apertamente il disinteresse degli dei per le faccende umane, ovvero sostanzialmente quanto risulta implicato dal punto di vista pratico nel passo della *Metafisica* citato prima, distrugge quella forma di religiosità e devozione che non può non darsi nella comunità politica se si vuole evitare una sicura ed inesorabile degenerazione nell'opportunismo e nell'individualismo più sfrenati.

Alla luce di tali intricate indicazioni, tornando ora al passo sulla nobile retorica quale strumento in mano alla filosofia per collegare la propria sponda a quella della caverna politica, non risulta dunque troppo arduo tirare in conclusione le fila del ragionamento di Strauss, almeno nella sostanza: la filosofia autentica, come attestato dall'esempio di Aristotele, ma anche da quello di Seneca, conduce decisamente ad allontanarsi dalle credenze di

¹⁰¹ Cfr. MACHIAVELLI, *Il principe*, VI, 3, e XI, 2.

¹⁰² LEO STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 126, trad. it. cit. p. 146.

cui si nutre la moltitudine dei non filosofi che abita la caverna; e sotto l'aspetto teologico tale allontanamento comporta l'assunzione di un punto di vista razionale che svaluta al rango di mito, di racconto fantastico, i dogmi più sacri della religione, a partire dalla credenza che gli dei puniscano chi viola le regole fondamentali, morali e giuridiche. Tuttavia, come dimostra il caso dell'epicureismo chiamato in causa da Montesquieu, una tale concezione razionalistica, qualora si diffonda oltre la cerchia dei filosofi, rende impossibile la vita stessa della comunità politica, in quanto la sua volgarizzazione in chi non è proiettato verso la vita teoretica produce un opportunismo senza freni che distrugge ogni legame e reciprocità. Come conseguenza, la filosofia impiega responsabilmente quella "accusatory and punitive rhetoric" che consiste senza ombra di dubbio nella religione (nella teologia mitica in senso aristotelico che serve per persuadere il popolo a rispettare le leggi e a dedicarsi al bene comune) intesa con disincanto e in modo strumentale come una finzione, ancorché di ordine nobile.

La riproposizione dell'archetipo del *gennaion pseudos* platonico di contro al programma della modernità e dell'illuminismo che Machiavelli, epicureo radicale divenuto "audace ed attivo"¹⁰⁵, avanza copertamente in nome dei diritti del *demos*, rivelandosi il degno erede della tecnica di scrittura della grande tradizione classica pur rifiutandone i presupposti teorici ed etico-politici, non poteva essere espressa in maniera più chiara ed efficace, volendo mantenersi su un piano di non piena esplicitazione.

2.3 *Nobile menzogna e discorso essoterico*

Giunti al termine di questa dettagliata analisi del tema della nobile menzogna in Strauss, anche al di là dell'esplicita considerazione del paradigma platonico, siamo ora nella condizione ideale per riprendere quanto lasciato volutamente in sospeso in precedenza, ovvero il discorso sulla rilevanza di tale tema ben oltre quella strettamente desumibile dalla considerazione della "nobile

¹⁰⁵ Sul rapporto di recupero e superamento che intercorre per Strauss tra epicureismo e scetticismo dogmatico moderno in ambito religioso si veda LEO STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern* [1968], The University of Chicago Press, Chicago 1995, p. 255, trad. it. *Liberalismo antico e moderno*, Giuffrè, Milano 1973, p. 319.

lie *par excellence*". Abbiamo visto come Strauss, sulla scorta di Alfarabi, giunga di fatto ad identificare la nobile menzogna in generale con l'uso della retorica, l'arte di Trasimaco. Abbiamo poi riscontrato *ad abundantiam* tale identificazione anche con riferimento a Machiavelli, unitamente ad un'implicita sovrapposizione di retorica, mito e religione, quest'ultima anche di genere biblico. Su tale questione basti qui allora aggiungere qualche indicazione ulteriore.

In un breve scritto intitolato "Exotering Teaching"¹⁰⁴, confrontandosi con il pensiero di Lessing ed in modo particolare con il suo recupero della distinzione propria della filosofia classica tra discorso esoterico e discorso essoterico, Strauss nota come tale distinzione, dopo la scomparsa di Lessing, non sia stata pressoché più impiegata dai filosofi, né evidenziata nell'ambito dell'esegesi degli autori classici. In relazione a quest'ultima notazione, Strauss fornisce l'esempio dell'interpretazione di Platone data da Schleiermacher, il quale a suo giudizio, pur delineando in modo estremamente acuto le tecniche di scrittura utilizzate da Platone per stratificare il proprio insegnamento, compie l'errore di asserirne l'unità: "Yet he [Schleiermacher] failed to see the crucial question. He asserts that there is *only one* Platonic teaching – the teaching presented in the dialogues – although there is, so to speak, an infinite number of levels of the understanding of that teaching: it is the *same* teaching which the beginner understands inadequately, and which only the perfectly trained student of Plato understands adequately"¹⁰⁵.

Per Strauss, invece, la stratificazione dell'insegnamento platonico non si sviluppa secondo un piano di continuità, ma presenta almeno una fondamentale frattura. Ciò significa che la comprensione del "perfectly trained student of Plato" – ovvero per Strauss dell'autentico filosofo – e quella del principiante differiscono in ragione della presenza di due insegnamenti distinti: uno, quello essoterico, moralmente e politicamente edificante e compatibile

¹⁰⁴ LEO STRAUSS, "Exoteric Teaching", *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, cit., pp. 65-71, trad. it. cit. pp. 294 - 305. Tale testo, scritto alla fine degli anni Trenta, probabilmente nel 1939, non fu mai pubblicato da Strauss. Per utili indicazioni in merito si veda PIER FRANCO TABONI, *La città di Caino e la città di Prometeo*, Quattroventi, Urbino 1998, p. 57, nota 2.

¹⁰⁵ Ivi, p. 67, trad. it. cit. p. 299. I corsivi sono nel testo.

con la religione professata dalla città; l'altro, quello esoterico, tenuto riservato per "prudenza o opportunità" anche se indicato mediante accenni che solo il lettore attento riesce a cogliere, che invece contrasta con tale religione e che può essere identificato con una forma zetetica di scetticismo¹⁰⁶. Proprio in tale contesto Strauss avanza delle considerazioni che risultano di fondamentale importanza per la nostra indagine:

The difference between the beginner and the philosopher (for the perfectly trained student of Plato is no one else but the genuine philosopher) is a difference not of degree but of kind. Now, it is well known that, according to Plato, virtue is knowledge or science; therefore, the beginner is inferior to the perfectly trained student of Plato not only intellectually, but also morally. That is to say, the morality of the beginners has a basis essentially different from the basis on which the morality of the philosopher rests: their virtue is not genuine virtue, but vulgar or political virtue only, a virtue based not on insight, but on customs or laws [...]¹⁰⁷.

E poi aggiunge a riguardo, con riferimento esplicito alla *Repubblica* e alla nobile menzogna:

We may say, the morality of the beginners is the morality of the "auxiliaries" of the *Republic*, but not yet the morality of the "guardians". Now,

¹⁰⁶ L'espressione "prudenza o opportunità" ricorre in una precedente elencazione delle caratteristiche fondamentali che, secondo Strauss, Lessing individua con riferimento all'insegnamento essoterico (cfr. *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, cit., p. 66, trad. it. cit. p. 298), in cui al terzo punto si afferma: "Exoteric statements (i.e., such statements as would not and could not occur within the esoteric teaching) are made by the philosopher for reason of prudence or expediency". In tale passo si noti soprattutto quanto riportato tra parentesi, che determina una radicale alterità tra i due tipi di insegnamento. Con riferimento allo scetticismo della filosofia, oltre a quanto rilevato in precedenza, è inoltre qui interessante notare quanto riportato con sostanziale approvazione da Strauss poco oltre, ovvero che "Lessing implicitly denies that writers on philosophical topics who reject exotericism deserve the name of philosophers. For he knew the passages in Plato in which it is indicated that it was the sophists who refused to conceal the truth" (ivi, p. 67, trad. it. cit. pp. 298 - 299). Ciò significa che per Strauss la verità esoterica della filosofia non è altra rispetto a quella della sofistica: a distinguerle è piuttosto l'impegno verso un differente tipo di vita, teoretica nel primo caso, attiva nel secondo, nonché la conseguente spinta della filosofia, appunto per responsabilità ma anche per opportuna tutela rispetto alle possibili reazioni della città, a tenere segreto il suo vero e scettico insegnamento.

¹⁰⁷ Ivi, p. 68, trad. it. cit. p. 301.

the “auxiliaries”, the best among whom are the beginners, must believe “noble lies” [...], i.e., statements which, while being useful for the political community, are nevertheless lies. And there is a difference not of degree but of kind between truth and lie (or untruth). And what holds true of the difference between truth and lies holds equally true of the difference between esoteric and exoteric teaching; for Plato’s exoteric teaching is identical with his “noble lies”¹⁰⁸.

Delle affermazioni di Strauss qui citate risulta opportuno sottolineare soprattutto due aspetti: in primo luogo, con riferimento al primo passo, che il discernimento proprio del filosofo, tenendo conto di quanto si è visto in precedenza, consiste essenzialmente nella messa a fuoco della natura convenzionale dei valori e delle regole morali su cui la città si fonda, a partire dal criterio in base al quale si determina l’appartenenza alla città medesima. Non solo, tale discernimento lo conduce anche, come abbiamo notato, ad avvertire chiaramente come la stessa moralità così intesa, pur determinante nel ricondurre con la persuasione la comunità politica all’ordine e alla pacificazione, non sia sufficiente da sola ad evitare la degenerazione e l’esplosione di conflitti, rendendo sempre necessario, in ultima istanza, il ricorso alla forza, sia verso l’esterno, sia verso l’interno. L’accettazione da parte del filosofo delle credenze morali consolidate, allora, pur avvenendo nella prassi, si verifica su basi del tutto differenti rispetto al principiante, ovvero rispetto a chi “has not yet for one moment left the cave”¹⁰⁹, in quanto muove da considerazioni di ordine “pedagogico”, ossia relative all’utilità o imprescindibilità, ma non sufficienza e piena validità, dello strumento morale (nonché religioso, essendo le dimensioni della moralità e della religione collegate), e non da un’assunzione di natura acritica o fideistica. In secondo luogo, con riferimento al secondo passo citato, va sottolineata l’implicita ma chiara identificazione del tipo di moralità condiviso da principianti e ausiliari con la falsità e con la nobile menzogna. Ciò significa che per Strauss, come si voleva mostrare, i confini della nobile menzogna platonica sono ben più ampi di quelli delineati dal particolare mito politico-fondativo che viene espressamente presentato come una forma di salutare decezione, giungendo tali confini ad includere

¹⁰⁸ Ivi, pp. 68-69, trad. it. cit. p. 301.

¹⁰⁹ Ivi, p. 68, trad. it. cit. p. 301.

tutta la parte moralmente “edificante” della *Repubblica* (e non solo di essa). A ben vedere, con riferimento specifico a tale dialogo, ciò significa che una vera confutazione della tesi di Trasimaco, in quanto distinta da un mero ammansimento del personaggio su un piano drammaturgico, per Strauss non si dà. E la tesi secondo cui, per riprendere le parole straussiane, “il giusto coincide col legale”, ossia con ciò che la città, o meglio chi la governa, ritiene opportuno e stabilisce mediante il *nomos*, dimostra di essere quella scomoda verità “del tutto priva di paradossi” che resiste al vaglio della critica filosofica e che il sofista, di contro al filosofo, afferma pubblicamente¹¹⁰. La filosofia, al contrario, consapevole dell’esito disgregante di una tale pubblica affermazione, formula ad arte un discorso essoterico che la occulti. Per ragioni “pedagogiche”, ma sarebbe meglio dire “psicagogiche” riprendendo l’efficace lessico platonico, essa presenta quelle regole di moralità che in sostanza hanno un’origine solo convenzionale come se fossero valide per natura, e dunque in modo universale e inderogabile¹¹¹.

¹¹⁰ Oltre a ciò che abbiamo osservato con riferimento a Lessing e alla sua implicita identificazione di sofistica e filosofia per quanto concerne il sapere morale, è anche interessante notare quanto viene affermato da Strauss in *Persecution and the Art of Writing*, cit., p. 36, trad. it. cit., p. 33: “An exoteric book contains then two teachings: a popular teaching of an edifying character, which is in the foreground; and a philosophic teaching concerning the most important subject, which is indicated only between the lines. This is not to deny that some great writers might have stated certain important truths quite openly by using as mouthpiece some disreputable character: they would thus show how much they disapproved of pronouncing the truths in question. There would then be good reason for our finding in the greatest literature of the past so many interesting devils, madmen, beggars, sophists, drunkards, epicureans and buffoons”.

¹¹¹ In relazione alla discontinuità tra virtù filosofica e virtù morale, “volgare o politica”, e nel contesto di un riferimento specifico al mito della caverna, in “On Plato’s Republic” (*The City and Man*, cit., p. 125) Strauss afferma significativamente: “Having perceived the truly grand, the philosophers regard the human things as paltry. Their very justice—their abstaining from wronging their fellow human beings—flows from the contempt for the things for which the non-philosophers hotly contest”. Tale affermazione, particolarmente significativa, da un lato corrobora l’interpretazione rigidamente scettica, dal punto di vista morale, della verità filosofica, rendendo impossibile la soluzione di uno Strauss “filosofo ebreo” in quanto assertore, da un punto di vista filosofico, delle verità morali stabilite nella Bibbia. Dall’altro mette in luce come il fatto che i filosofi, in virtù della loro vocazione teoretica, si astengono dal violare quella moralità propria della caverna che pure riconoscono solo come “provvisoria” e convenzionale sia comunque un elemento di decisiva

Nell'interpretazione che Strauss offre di Platone, dunque, la nobile menzogna viene a coincidere in modo ampio con il discorso essoterico che caratterizza la filosofia allo scopo di sostanziare la moralità dei principianti e degli ausiliari, ovvero di chi resta pur sempre nella caverna e dunque rientra a pieno titolo nel *demos* inteso in senso filosofico. Tale forma di menzogna, cioè, viene a coincidere con quell'arte di Trasimaco, la retorica, che secondo Alfarabi la filosofia, nella città, non può non impiegare per poter comunicare con la moltitudine. Alla luce di ciò, anche con riferimento alla nostra precedente interpretazione dell'analisi di Strauss dell'uso strumentale della religione nella riflessione machiavelliana, ed in particolare del suo discorrere di "accusatory or punitive rhetoric" e di popolo quale depositario della moralità e della religione considerate come organicamente connesse¹¹², siamo condotti a confermare il nostro convincimento: in Strauss, sulla scorta di Platone e della filosofia politica classica ma anche, seppur in dissenso con i loro obiettivi di fondo, di autori moderni quali Machiavelli e Rousseau o anche Spinoza¹¹⁵, si stabilisce una sostan-

importanza. Tuttavia, per un esempio di interpretazione che tende a sminuire tale importanza si veda SHADIA B. DRURY, *The Political Ideas of Leo Strauss*, cit., pp. 195-198.

¹¹² Si tenga presente che *Thoughts on Machiavelli*, pubblicato nel 1957 ampliando il testo delle conferenze tenute da Strauss nel 1953 sotto gli auspici della Walgreen Foundation presso l'Università di Chicago, è più tardo di "Exoteric Teaching", che come detto è della fine degli anni Trenta. Ciò significa che Strauss, parlando di "noble rhetoric" o di "punitive or accusatory rhetoric", e stabilendo un legame tra moralità e religione nel popolo, e soltanto in esso, non poteva non avere in mente quanto affermato precedentemente sulla nobile menzogna in senso ampio come insegnamento essoterico, e in modo particolare in frasi come le seguenti: "some exoteric statements are addressed to morally inferior people, who ought to be frightened by such statements" ("Exoteric Teaching", cit., p. 66, trad. it. cit. p. 298) o "Socrates himself believed in such eternal punishments quite seriously; he believed in them at least to the extent that he considered it expedient to teach such punishments in terms which do not in any way arouse suspicion and which are most explicit!" (*ibidem*, trad. it. cit. pp. 297-298), laddove occorre ricordare quanto abbiamo notato in precedenza in relazione alla *expediency* come una delle due cause del ricorso all'insegnamento essoterico.

¹¹⁵ Con riferimento a Spinoza si consideri "Exoteric Teaching", cit., p. 71, trad. it. cit. pp. 304-305, in cui Strauss, citando dal capitolo XIV del *Trattato teologico-politico*, afferma che "even so bold a writer as Spinoza had admitted the necessity of '*pia dogmata, hoc est, talia quae animum ad obedientiam movent*' as distinguished from '*vera dogmata*'".

ziale identificazione di retorica, discorso essoterico, moralità “volgare o politica” e religione quali strumenti decettivi, ancorché nobilmente decettivi, ritenuti necessari per evitare la degenerazione della città. Nella dimensione politica e nel *demos* inteso in senso filosofico, infatti, visti i profondi limiti e la differente prospettiva, attiva e non teoretica, da cui sono caratterizzati, il disincanto e lo scetticismo propri dell'autentica filosofia risultano insostenibili e tali da condurre alla tirannia più aspra e volgare: quella degli uomini più opportunisti e spregiudicati sul resto della comunità politica in particolare, e quella dell'uomo sulla natura che lo trascende in generale. Di qui il rifiuto straussiano della modernità e dell'illuminismo, con particolare riguardo al suo programma pedagogico incentrato sulla progressiva emancipazione popolare dalla presa del vincolo religioso. Di qui, inoltre, la proposta di Strauss – che ci accingiamo ora a rendere manifesta – di un nuovo paradigma pedagogico e psicagogico; un paradigma che invece, sull'esempio del *gennaion pseudos* platonico, faccia dell'educazione religiosa lo strumento privilegiato per ricondurre il *demos* nell'ambito di un ordine razionalistico in senso sostanziale che la filosofia, esotericamente, non riesce a delineare.

3. *Il recupero della nobile menzogna in Strauss: educazione liberale, educazione religiosa e repubblicanesimo aristocratico*

All'inizio della nostra analisi del paradigma platonico del *gennaion pseudos* abbiamo già evidenziato come la rilevanza principale di tale tema sia da riscontrare soprattutto in ambito pedagogico; ossia, per essere più precisi, nell'ambito di una concezione secondo cui il “problema politico per eccellenza”, ovvero come riconciliare ordine e libertà senza degenerare nell'oppressione o nella licenza, può trovare un tentativo di soluzione solo mediante il ricorso a forme adeguate di educazione. Posta in tale contesto, e seguendo l'esempio platonico, la nobile menzogna diventa lo strumento privilegiato per la formazione etico-politica di tutti coloro che, nella città ideale e a maggior ragione in quella reale, non si dimostrino sufficientemente dotati per essere iniziati all'esercizio della dialettica; quella dialettica che, come viene affermato nella *Repubblica*, se non viene insegnata con estrema cautela, può solo far degenerare nell'irresponsabilità e nell'opportunismo.

Per Platone, di conseguenza, due sono le vie pedagogiche, così come due, seguendo l'interpretazione di Alfarabi, sono le vie di comunicazione: quella della dialettica e della filosofia in senso proprio, la via di Socrate, rigorosamente riservata alle nature dotate, da un lato; quella della retorica e del mito religioso, la via di Trasimaco (in realtà più psicagogica che pedagogica in senso autentico), impiegata strumentalmente dalla filosofia nei confronti della moltitudine, dall'altro. Ora, tale impostazione, *mutatis mutandis*, calata cioè in una realtà politica che vede la democrazia liberale di massa radicata nella cultura politica occidentale al punto da diventarne vero e proprio dogma – “democratismo”, come afferma Strauss con riferimento alla fede democratica della scienza politica avalutativa¹¹⁴ – si ripropone in modo chiaro anche nella riflessione pedagogico-politica di Strauss. E diciamo in modo specifico “pedagogico-politica” perché anche in Strauss, seguendo appunto il mai tralasciato esempio platonico, si afferma l'idea che il problema politico possa forse trovare una soluzione, al limite soltanto parziale ma pur sempre migliore, dal suo punto di vista, rispetto a quella “edonistica e materialistica” della modernità liberaldemocratica, solo per via pedagogica.

Nel prendere in considerazione il tema dell'educazione, e non a caso riproponendo gli scritti in argomento¹¹⁵ in apertura di *Liberalism Ancient and Modern* in cui critica la versione moderna del liberalismo democratico, Strauss infatti inserisce una dicotomia in ambito pedagogico distinguendo in maniera netta tra “educazione liberale” ed “educazione religiosa”. Per educazione liberale egli intende in modo specifico un'educazione alla cultura considerata come un *singulare tantum*, ovvero come una *cultura animi* che sia metaforicamente riconducibile ad una *cultura agri* intesa come cura e miglioramento in accordo con la natura del suolo. Ciò significa che anche l'attributo “liberale” viene da Strauss inteso secondo un'accezione tradizionale che si allontana decisamente da

¹¹⁴ LEO STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, cit., p. 222, trad. it. cit. p. 275.

¹¹⁵ Il riferimento è a “What is Liberal Education?”, discorso tenuto il 6 giugno 1959 presso l'University College dell'Università di Chicago e pubblicato lo stesso anno da tale Università, e a “Liberal Education and Responsibility”, discorso tenuto nel marzo del 1960 presso l'Arden House Institute in Leadership Development sotto gli auspici del Fund for Adult Education e pubblicato inizialmente in *Education: The Challenge Ahead*, edited by C. Scott Fletcher, Norton, New York 1962, pp. 49-70.

quella propria del liberalismo moderno. L'educazione liberale di cui tratta Strauss infatti non è tanto un'educazione ai principi dell'individualismo e del meccanicismo liberali, con il loro portato di diritti individuali, pluralismo etico e religioso e tolleranza, quanto un'educazione ispirata all'ideale dell'uomo libero della classicità, dell'uomo magnanimo e liberale secondo la definizione aristotelica di *megalopsychia* e *eleutheriotes*¹¹⁶; in altri termini, un'educazione alla virtù intesa come eccellenza, come *areté*, che l'uomo può raggiungere secondo la propria natura. E alla luce di quanto abbiamo visto è chiaro che per Strauss una tale educazione liberale, nella sua forma più elevata, si caratterizza per condurre le nature più dotate all'esercizio della filosofia, promuovendo, attraverso la lettura dei testi, un dialogo virtuale con le grandi menti del passato; un dialogo che, pur non conducendo ad esiti condivisi e definitivi, giacché le voci che lo compongono sono sovente in profondo disaccordo, ha il pregio inestimabile di insegnare a riflettere criticamente e a cogliere i grandi problemi che contraddistinguono l'uomo in quanto tale.

Con riferimento ad una tale forma di educazione liberale Strauss si interroga circa la funzione che essa dovrebbe svolgere nel contesto specifico della contemporaneità politica, ovvero nella democrazia liberale di massa¹¹⁷. Per rispondere a tale interrogativo, egli parte da una preliminare analisi della democrazia tipicamente moderna, individuando una profonda divergenza tra la sua concezione ideale ed originaria e la sua concreta realizzazione. Nell'interpretazione di Strauss, infatti, secondo la concezione ideale la democrazia moderna avrebbe dovuto costituire una sorta di aristocrazia (in senso letterale) divenuta universale mediante l'educazione all'uso della ragione di tutta la società, e dunque un regime inedito nella classicità in quanto da un lato basato sulla virtù, e non sulla libertà/licenza come per Platone, ma dall'altro anche sull'attribuzione della capacità di conseguire tale virtù a tutti i membri della società, o almeno alla loro maggioranza. Citando Rousseau senza nominarlo, Strauss evidenzia come già prima dell'effettiva affermazione storica della democrazia moderna si nutrissero dubbi circa una tale possibilità: "As one of the two greatest

¹¹⁶ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, IV.

¹¹⁷ Vedi LEO STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, cit., p. 4, trad. it. cit. p. 8.

minds among the theorists of democracy – appunto Rousseau insieme a Spinoza – puts it, ‘If there were a people consisting of gods, it would rule itself democratically. A government of such perfection is not suitable for human beings’¹¹⁸. Per tale ragione la realizzazione concreta della democrazia moderna, così come la scienza politica contemporanea si trova a constatare, risulta ben lontana da un tale modello ideale: “Modern democracy, so far from being universal aristocracy, would be mass rule were it not for the fact that the mass cannot rule, but is ruled by elites, that is, groupings of men who for whatever reason are on the top or have a fair chance to arrive at the top”¹¹⁹. E il fatto che in tale contesto le *élites* al governo si trovino là non per una loro intrinseca saggezza o virtù, come nell’aristocrazia in senso letterale, ma per una “ragione qualsiasi”, a giudizio di Strauss spinge un tale regime a favorire nelle masse la mancanza di “spirito pubblico” e “l’apatia elettorale”.

La democrazia moderna, pertanto, pur non essendo un regime in cui governa la massa popolare, una sorta di olocrazia polibiana, rappresenta un contesto in cui la “legge ferrea dell’oligarchia”, per Strauss ben nota ai classici prima della sua codificazione da parte della scienza politica a cavallo tra Ottocento e Novecento, si applica in linea di principio mediante la distruzione di ciò che dal suo punto di vista costituisce l’autentica cultura, ovvero mediante la diffusione di una “cultura di massa” che gli pare rappresentare il trionfo della superficialità e degli aspetti più prosaici o addirittura volgari dell’uomo. Ora, in relazione ad un tale tipo di regime, Strauss afferma significativamente:

But democracy, even if it is only regarded as the hard shell which protects the soft mass culture, requires in the long run qualities of an entirely different kind: qualities of dedication, of concentration, of breadth, and of depth. Thus we understand most easily what liberal education means here and now. Liberal education is the counterpoison to mass culture, to the corroding effects of mass culture, to its inherent tendency to produce nothing but “specialists without spirit or vision and voluptuaries without heart”. Liberal education is the ladder by which we try to ascend from mass democracy to democracy as originally meant. Liberal education

¹¹⁸ Ivi, pp. 4-5, trad. it. cit. p. 9. La citazione di Rousseau è tratta da *Il contratto sociale*, III, 4, “Della democrazia”.

¹¹⁹ Ivi, p. 5, trad. it. cit. p. 9.

is the necessary endeavor to found an aristocracy within democratic mass society. Liberal education reminds those members of a mass democracy who have ears to hear, of human greatness¹²⁰.

Per Strauss, dunque, l'educazione liberale nella democrazia di massa ha il compito preciso di formare secondo i valori classici dell'eccellenza umana l'*élite* che dovrà reggere le sorti della comunità politica. Solo in questo modo, infatti, tale *élite* risulterà essere al governo non per una "ragione qualsiasi" – fra cui a suo giudizio occorre annoverare anche il voto di un elettorato che, nonostante i buoni propositi nutriti dall'illuminismo, resta ineducato o educato in maniera inadeguata – ma per il motivo preciso di rappresentare la parte migliore, appunto gli *aristoi*, nella società. Come abbiamo visto, per Strauss non v'è poi dubbio che un'educazione all'eccellenza umana debba culminare come in Platone nell'avviamento delle nature più dotate allo studio e all'esercizio della filosofia. Attraverso la lettura dei testi delle grandi menti del passato, di per sé dei monologhi che, se messi a confronto, spesso si contraddicono, occorre infatti fare lo sforzo, essendone in grado, di costruire un dialogo che faccia vedere con chiarezza all'interprete non già delle soluzioni - dacché la filosofia, come si è visto, resta essenzialmente una *skepsis* - ma i problemi in tutta la loro portata e complessità.

In conformità con la sua polemica antistoricista, ma anche mostrando sedimentazioni di matrice prettamente ebraica, Strauss insiste con decisione sull'importanza di porsi all'ascolto di tale dialogo in modo rispettoso, con "modestia" e addirittura con "umiltà", ovvero ponendosi nell'ottica del discente desideroso di capire e non del giudice che pensa di comprendere i grandi autori del passato meglio di quanto questi si comprendessero. Nondimeno, egli sottolinea come l'interprete moderno, a causa delle contraddizioni che si ricavano facendo dialogare i grandi del passato, ma anche della sua particolare mentalità "audace ed attiva", sia portato in ogni caso a prendere partito e ad ergersi a giudice: "Yet we must face our awesome situation, created by the necessity that we try to be

¹²⁰ *Ibidem*, trad. it. cit. pp. 9 - 10. Per la citazione presente nel testo cfr. Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-05), trad. it. a cura P. Burrelli, Sansoni, Firenze, 1965, p. 306.

more than attentive and docile listeners, namely, judges, and yet we are not competent to be judges”¹²¹.

Ora, facendo riferimento all’opportunità di esercitare il pensiero critico a differenti livelli in modo proporzionale alle capacità dell’interprete, ma con ciò anche preparando la via al tema dell’educazione religiosa che ci accingiamo a prendere in considerazione, Strauss individua la ragione profonda di una tale necessità nel rifiuto esplicito, che a suo giudizio caratterizza la modernità, di attribuire valore alla tradizione. “As it seems to me – egli afferma – the cause of this situation is that we have lost all simply authoritative traditions in which we could trust, the *nomos* which gave us authoritative guidance, because our immediate teachers and teachers’ teachers believed in the possibility of a simply rational society. Each of us here is compelled to find his bearings by his own powers, however defective they may be”¹²². Ancora una volta, dunque, la modernità intesa essenzialmente come illuminismo radicale viene chiamata in causa e messa sotto accusa, e non già per aver affermato da un punto di vista rigorosamente razionale l’infondatezza di tali tradizioni o del *nomos* che le codifica, ma per aver erroneamente pensato che una tale affermazione potesse essere fatta di fronte alla società tutta, senza considerare che la gran parte di essa resta *demos* in senso filosofico, e quindi non in grado di trascendere la caverna e di guadagnare il piano dell’autentica filosofia.

In tale contesto Strauss poi aggiunge un’ulteriore stratificazione alla gerarchia ermeneutica, e dunque pedagogico-politica, che caratterizza la sua prospettiva, affermando che anche in seno all’*élite* di coloro che ricevono un’educazione liberale si rende opportuno stabilire delle differenziazioni. A suo avviso, infatti, bisognerebbe che in linea di principio solo i pochi autentici filosofi, per propria virtù e iniziativa, si sentissero in condizione di farsi trascinare in quel “vortice dialettico”¹²³ che mette a nudo la convenzionalità ultima della moralità che sta alla base della convivenza civile. Tutti gli altri, ovvero i “gentiluomini” che si accostano ai testi senza essere pervasi dalla divina follia filosofica, dovrebbero poter attingere i modelli educativi con piena fiducia. Si tratta in sostanza

¹²¹ Ivi, p. 8, trad. it. cit. p. 15.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ LEO STRAUSS, *Natural Right and History*, cit., p. 156, trad. it. cit. p. 169.

del tentativo di riaccreditare il principio di autorità. E non perché tale principio abbia valore filosofico, visto che l'autentico pensiero fuori dalla caverna deve essere "impavido" e "impudico" e che entrare nel vortice dialettico è del tutto legittimo per chi ne abbia le capacità, ma perché costituisce un inganno salutare nella caverna in cui si collocano anche coloro che hanno la fortuna di ricevere un'educazione liberale senza tuttavia avere autentiche doti filosofiche. Il punto di partenza consolidato, se non si vuole degenerare nella barbarie come dimostra per Strauss l'ascesa delle tirannie moderne, deve essere una fiducia quasi ingenua nel *nomos*, e i "maestri del sospetto" devono mascherare le loro indicazioni in modo tale che siano colte solo dalle nature veramente dotate.

Se tale concezione deve valere per i gentiluomini che possono essere educati liberalmente, ancorché senza raggiungere il più alto livello formativo, ovvero quello autenticamente filosofico, a maggior ragione essa dovrà applicarsi alla moltitudine. Per quest'ultima, infatti, secondo Strauss bisognerebbe ricorrere senza indugio all'educazione religiosa. Per averne conferma occorre prendere in considerazione "Liberal Education and Responsibility", scritto che riprende e amplia i temi di "What is Liberal Education?" e che costituisce anche il secondo capitolo di *Liberalism Ancient and Modern*. In tale testo, dopo aver rimarcato che la filosofia, tendendo alla vita teoretica, differisce in modo radicale dalla città/caverna – di per sé confinata alla dimensione pratica e nella quale si collocano tanto il popolo quanto i gentiluomini o anche "i sacerdoti", in qualità di insegnanti alternativi rispetto ai filosofi¹²⁴ – Strauss evidenzia come a suo giudizio tra repubblica aristocratica o regime misto dei classici e ciò che lui stesso definisce "repubblicanesimo moderno" vi sia una connessione diretta¹²⁵. Nonostante infatti alcune differenze, quali ad esempio l'enfasi che il repubblicanesimo moderno pone sull'idea di eguaglianza tra gli uomini, sull'attribuzione della sovranità al popolo, sulla tendenza a intendere tale sovranità come uno strumento di tutela dei diritti individuali, e sulla conseguente separazione dei poteri, ad accomunarli è l'idea che a governare debbano essere possibilmente i gentiluomini edu-

¹²⁴ Vedi LEO STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, cit., p. 14, trad. it. cit. p. 21.

¹²⁵ Vedi *ivi*, p. 15, trad. it. cit. p. 23.

cati in maniera adeguata, ovvero liberalmente. Ora, sempre con riferimento ad un repubblicanesimo moderno così inteso, ma tale da includere anche autori della tradizione più propriamente liberale quali Locke o Mill, egli aggiunge a proposito del ruolo dell'educazione religiosa:

The fully developed doctrine required that one man have one vote, that the voting be secret, and that the right to vote be not abridged on account of poverty, religion, or race. Governmental actions, on the other hand, are to be open to public inspection to the highest degree possible, for government is only the representative of the people and responsible to the people. The responsibility of the people, of the electors, does not permit of legal definition and is therefore the most obvious crux of modern republicanism. In the earlier stages the solution was sought in the religious education of the people, in the education, based on the Bible, of everyone to regard himself as responsible for his actions and for his thoughts to a God who would judge him, for in the words of Locke, rational ethics proper is as much beyond the capacities of “day laborers and tradesmen, and spinsters and dairy maids” as is mathematics¹²⁶.

L'educazione religiosa, dunque, colma il vuoto creato dalla sproporzione tra i requisiti minimi per poter essere educati in modo liberale e le reali condizioni del popolo nella caverna politica. Non potendo trasformare la democrazia reale in una democrazia ideale, ovvero in un'aristocrazia divenuta universale¹²⁷, oc-

¹²⁶ Ivi, pp. 15-16, trad. it. cit. p. 23. La citazione di Locke è tratta da *La ragione-volezza del cristianesimo*, XIV [279]. Sul tema dell'impossibilità nell'ambito del “repubblicanesimo moderno” di definire legalmente la responsabilità del popolo elettore e sovrano si veda anche *Liberalism Ancient and Modern*, cit. pp. 230 e 264, trad. it. cit. pp. 285 e 327 - 328.

¹²⁷ Nel fornire i motivi di tale impossibilità Strauss avanza due ragioni fondamentali: la prima, come si è visto, concerne l'intrinseca limitatezza della sfera politica intesa come caverna, nonché della sfera umana in generale. Da questo punto di vista, è vano per lui pensare che tutti gli uomini, ipotizzando anche un benessere materiale sufficientemente diffuso, possano per loro natura arrivare ad un livello di educazione tale da trasformare la democrazia reale in una democrazia ideale. Contro la modernità, egli parte da una concezione non egualitaria. La seconda, che muove da considerazioni più di opportunità, concerne il prerequisito necessario per diffondere “universalmente” l'educazione, e cioè appunto un livello sufficiente di benessere materiale raggiungibile per Strauss soltanto attraverso l'emancipazione della tecnologia dal controllo morale e politico dell'uomo. Promuovere un'educazione diffusa, e dunque rendere possibile un'approssimazione all'aristocrazia universale secondo il

corre infatti prendere atto che non ci sono garanzie legali così stringenti da obbligare il popolo ad agire in ogni caso responsabilmente. La situazione è quella che lo stesso Strauss ripercorre in modo autobiografico riflettendo sulla vicenda della Repubblica di Weimar nella *Preface* all'edizione americana della critica spinoziana della religione, non a caso anch'essa ripubblicata in *Liberalism Ancient and Modern* al successivo capitolo IX¹²⁸: in una democrazia liberale di massa il popolo è sì sovrano, ma nel contempo, a causa di una cultura che non si mostra più essotericamente come un *singulare tantum*, risulta essere anche privo di autentici freni legali o morali. In tale contesto, allora, l'educazione religiosa si mostra come una possibile, ancorché parziale, soluzione: essere indotti a credere di dover rendere conto ad una divinità che poi dovrà giudicare, che “accusa e punisce”, può surrogare quella mancanza di “definizione legale” della responsabilità del popolo che contraddistingue la democrazia moderna. Al suo fianco, tuttavia, occorre collocare saldamente un'educazione liberale destinata all'*élite* dei gentiluomini. Tale *élite*, infatti, se viene formata adeguatamente traendo ispirazione dall'ideale classico dell'uomo libero e governa un popolo religioso, risulta tale da ricondurre all'ordine il resto della società, come afferma Locke citato in tale frangente da Strauss¹²⁹.

Alla luce di tali considerazioni, con tutta evidenza, non possono non ritornare alla mente le parole pronunciate da Strauss a

programma moderno e illuminista, comporta infatti inevitabilmente, come con coerenza a suo giudizio vede la modernità, l'asservimento della natura all'uomo, ovvero quell'umanesimo ateo contro cui polemizza aspramente riproponendo il modello classico (cfr. LEO STRAUSS, *What is Political Philosophy?*, cit. p. 37, trad. it. cit. p. 66, e *Liberalism Ancient and Modern*, cit., p. 20, trad. it. cit. p. 29). Tali valutazioni, tuttavia, non impediscono a Strauss di affermare esplicitamente l'ingiustizia dell'aristocrazia reale - che in realtà dimostra di essere un'oligarchia (*Liberalism Ancient and Modern*, pp. 11 - 12, trad. it. cit. p. 18) - e, di conseguenza, di una differenziazione pedagogica determinata in sostanza da fattori contingenti come la nascita e la collocazione sociale, come inevitabilmente continuerebbe ad avvenire anche nella democrazia aristocraticamente orientata che egli propugna. La sua propensione per tale soluzione, pertanto, risulta determinata da considerazioni di ordine prudenziale e si configura come una scelta del “male minore”.

¹²⁸ Vedi LEO STRAUSS, *Spinoza's Critic of Religion*, Schocken Books, New York 1965, pp. 1-31, e ID., *Liberalism Ancient and Modern*, cit., pp. 224-259, trad. it. cit. pp. 277-321.

¹²⁹ Cfr. LEO STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, cit., p. 16, trad. it. cit. p. 23.

proposito di Machiavelli: una repubblica, di contro al principato che potrebbe anche fare ricorso ad una forza irresistibile, non può mantenersi libera e incorrotta se non mediante l'uso strumentale della religione in quanto esclusivo appannaggio dei "principi", ovvero dei suoi governanti e continui fondatori. Così come non può non ritornare alla mente quanto visto a proposito del *gennaion pseudos* platonico, che è farmaco e non veleno se, e soltanto se, viene posto rigorosamente nelle mani dei governanti. Data tale situazione, allora, si comprende bene come per Strauss il problema del "repubblicanesimo moderno" vada soprattutto riscontrato in ciò che lo allontana da una versione di tipo classico secondo l'esempio delle repubbliche aristocratiche o dei regimi misti dell'antichità, e cioè: la democratizzazione avanzata del sistema politico, che porta al governo anche i non gentiluomini, e che di conseguenza comporta che l'*élite* sia tale "per una qualsiasi ragione" (ovvero, ad esempio, per un voto popolare privo di reale capacità di discernimento, come in Platone); l'illuminazione delle masse popolari, le quali vengono private dell'indispensabile vincolo strumentale della religione, con il conseguente abbandono della centralità, per quanto concerne il popolo, dell'educazione che su tale religione si fonda; la crisi del razionalismo di tipo classico e l'avvento di una cultura relativista o nichilista da un lato, ed edonista e materialista dall'altro, ovvero di ciò che nella ricostruzione straussiana sostanzia propriamente il liberalismo moderno, con il relativo passaggio ad un'educazione liberale che per Strauss lo è solo "in name or by courtesy"¹⁵⁰. Tutto ciò, da un punto di vista pedagogico – e dunque, sulla scorta di Platone e dei classici, anche politico – viene riassunto da Strauss nel modo seguente:

In the light of the original conception of modern republicanism, our present predicament appears to be caused by the decay of religious education of the people and by the decay of liberal education of the representatives of the people. By the decay of religious education I mean more than the fact that a very large part of the people no longer receive any religious education, although it is not necessary on the present occasion to think beyond that fact. The question as to whether religious education can be restored to its pristine power by the means at our disposal is beyond the

¹⁵⁰ LEO STRAUSS, "Liberal Education and Responsibility", cit., p. 25, trad. it. cit. p.

scope of this year's Arden House Institute. Still, I cannot help stating to you these questions: Is our present concern with liberal education of adults, our present expectation from such liberal education, not due to the void created by the decay of religious education? Is such liberal education meant to perform the function formerly performed by religious education? Can liberal education perform that function? It is certainly easier to discuss the other side of our predicament – the predicament caused by the decay of liberal education of the governors¹⁵¹.

Ora, che in una democrazia liberale come gli Stati Uniti del 1960, e per giunta in un'occasione promossa dal *Found for Adult Education* in tema di "educazione liberale degli adulti", fosse più semplice discutere della decadenza dell'educazione liberale dei governanti, piuttosto che della decadenza dell'educazione religiosa del popolo, non è affatto difficile da comprendere. Così come, alla luce di quanto abbiamo fin qui visto, si possono individuare senza eccessivi problemi i motivi della reticenza di Strauss in proposito. Il passo, tuttavia, come sovente accade quando ci si trova di fronte a manifestazioni della reticenza straussiana, non è privo di importanti indicazioni implicite che possiamo cercare di esplicitare. Innanzitutto, pur non fornendo ulteriori ragguagli, Strauss chiarisce che per decadenza dell'educazione religiosa non considera solo il fatto che sempre meno membri del popolo ricevano un'educazione di tale tipo. Quali possono essere, allora, gli altri fattori di decadenza? È più che ragionevole ipotizzare che qui Strauss abbia in mente il genere di critica contro la privatizzazione della religione – una privatizzazione tipica della società liberale moderna che a suo giudizio impedisce alla religione di svolgere un'imprescindibile funzione pubblica – che formulerà esplicitamente qualche anno dopo con riferimento al caso Weimar nella *Preface* alla critica spinoziana della religione (anch'essa inserita, come abbiamo evidenziato, in *Liberalism Ancient and Modern*). La decadenza dell'educazione religiosa nella democrazia liberale di massa, cioè, non va ricondotta in modo riduttivo al pur importante processo di secolarizzazione della società anche negli strati popolari, ma deve essere preso in considerazione a partire dalla sua causa ultima, ovvero a partire dall'avvento della mentalità moderna che interpreta il poli-

¹⁵¹ Ivi, pp. 18-19, trad. it. cit. pp. 27 - 28. Per il riferimento all'Arden House Institute si veda *supra*, nota 115.

tico più in prospettiva giuridica che morale, relegando al rango di fenomeno secondario, dal punto di vista pubblico, la religione che alla morale si lega in modo organico. E che tale processo sia caratteristico della modernità per Strauss risulta ben visibile considerando il venire in primo piano della dimensione economica: per la modernità il problema della convivenza umana, il problema politico, può essere risolto in linea di massima più con un accrescimento delle risorse e dei beni materiali da distribuire che mediante quel vincolo religioso sulla società, e in modo particolare sulla moralità popolare, che sostanzia ciò che Strauss definisce “problema teologico-politico”.

Siamo dunque pienamente entrati in argomento anche con riferimento ai tre interrogativi che Strauss si limita a porre per indicare la via di un ragionamento che voglia andare maggiormente in profondità. Possiamo provare a riassumere tali interrogativi nella seguente questione: può il problema politico essere risolto per via economica e giuridica, attraverso un’emancipazione integrale dal “regno delle tenebre” della teologia mitica, se non addirittura dalla teologia razionale, approdando ad un umanismo radicale e ateo e costruendo un Eden in terra? Oppure la dimensione politica resta pur sempre caverna, e l’uomo che la abita “in-between being” col volto ferino sempre pronto a manifestarsi, e dunque nella necessità di ricorrere al “dolce” giogo della religione, almeno per quanto concerne il popolo? Per Strauss non vi sono dubbi che la risposta sia quest’ultima. E non solo perché l’edonismo e il materialismo che contraddistinguono la modernità, nel *demos* dei non filosofi, conducono inesorabilmente all’avvento dell’“ultimo uomo” nietzscheano, ben vestito, ben nutrito, ma completamente privo di spirito; ma anche perché l’esito ultimo di tale condizione, come abbiamo visto, è la tirannia più barbara e disumanizzante: quella dell’uomo sulla natura allo scopo di accrescere ciecamente i *commoda hujus vitae* (una natura di cui invece egli è mera parte e che “sempre ritornerà”) e quella di “uomini del popolo”¹³² – demagoghi volgari e irresponsabili, ma determinati fino

¹³² Riprendiamo qui quanto affermato da Strauss in *Thoughts on Machiavelli*, cit., nota 181 al capitolo IV, p. 342, trad. it. cit. p. 309, ovvero che “Machiavelli succinctly indicates his view of the relation of the great and the people by saying that a civil principality arises when the great make ‘one of them’ or when the people make ‘one’ a prince (*Prince* ch. 9); it is unthinkable to him that the great should make a man of

alla spregiudicatezza – che non solo col sostegno della massa inconsapevole, ma anche col concorso di un'élite intorpidita da un ripiegamento sul proprio esclusivo benessere materiale, salgono al potere ponendo fine ad una libertà male interpretata, ad una *akairos eleutheria*, per riprendere quel Platone che costantemente resta il modello cui Strauss si ispira.

Alla luce di ciò, per Strauss non solo bisogna tornare ad un'educazione liberale degna di questo nome, un'educazione cioè che si rifaccia, come abbiamo già evidenziato, più alla *megalopsychia* e all'*eleutheriotes* di matrice aristotelica che al relativismo e alla tolleranza permissiva che a suo giudizio contraddistinguono la modernità nella sua compiutezza; ma occorre anche tentare, almeno altrettanto, di arrestare la decadenza dell'educazione religiosa attraverso la sua promozione e soprattutto riabilitando la religione in ambito pubblico, sia come imprescindibile e salutare veicolo di moralità a livello popolare, sia come fonte di responsabilizzazione delle masse. È ovvio pertanto, per tornare agli interrogativi straussiani da cui siamo partiti, che secondo Strauss le aspettative che la democrazia liberale di massa nutre nei confronti di un'educazione liberale che è tale solo di nome sono eccessive e derivano dal vuoto incolmabile lasciato dalla crisi dell'educazione religiosa del popolo. Ed è altrettanto ovvio che l'educazione liberale risponde ad obiettivi del tutto differenti da quelli propri dell'educazione religiosa, dovendo formare un'élite di gentiluomini per il governo e nel contempo lasciare aperto un varco nella caverna affinché le nature autenticamente filosofiche possano ascendere alla vita teoretica, e non ricondurre la moltitudine a rispettare la legge e a dedicarsi sinceramente al bene pubblico. Così come è del tutto palese, infine, che nell'angusta e oscura caverna politica in nessun caso l'educazione liberale potrà mai compiere tale funzione, giacché soltanto l'educazione di quella "accusatory or punitive rhetoric" che è la religione risulta in grado di riuscirvi.

Per Strauss, in sostanza, il mito teologico-politico quale strumento educativo del popolo, ossia quel genere di racconto che già Platone colloca al centro della sua "nobile menzogna per eccellenza", si dimostra imprescindibile alla luce dell'identificazione

the people (say Mussolini or Hitler) a prince, whereas it makes sense to him that a great man (say Pericles or Caesar) should become prince through the people".

realista della dimensione politica con la caverna, ovvero alla luce dell'idea che una società pienamente razionale sia impossibile (rendendo i tentativi di realizzarla del tutto immoderati) e che un'autentica educazione del popolo, per limiti costitutivi di quest'ultimo e non solo per ragioni economiche, non possa spingersi al punto di consentire un sufficiente avvicinamento al modello della democrazia ideale intesa come aristocrazia universale. Ciò significa che nella riflessione di Strauss, sull'esempio dei classici, la democrazia reale resta sempre un regime al cui centro si colloca la maggioranza degli ineducati, giacché a suo giudizio la cultura di massa che la contraddistingue si dimostra priva di valore ed anzi dannosa, per via del livellamento e del disincanto che favorisce. E dal suo particolare punto di vista che ad esercitare un ruolo di preminenza sia una maggioranza di ineducati, una moltitudine cieca che non vede il suo reale interesse come un tutto, per riprendere Rousseau, rappresenta un argomento decisivo a suo discapito – di qui la necessità di fondare al suo interno un'aristocrazia che ne assuma la guida – in quanto egli di fatto dimostra di rifiutare l'idea liberale secondo cui la virtù della democrazia moderna consiste soprattutto nel consentire una fedele rappresentazione degli interessi dei gruppi e degli individui, in modo da renderne possibile la mediazione. Per Strauss, infatti, seguendo il modello classico occorre salvaguardare la fase del superamento degli interessi particolari allo scopo di individuare un bene comune che non può non trascendere il piano della mera sicurezza fisica e materiale. Contro l'impostazione tipicamente moderna e liberale che a suo giudizio, come abbiamo visto, affonda le radici nella riflessione antiutopica di Machiavelli e in quella edonistica di Hobbes, la sintesi politica per non degenerare deve tendere alla virtù, all'eccellenza morale, non solo dei suoi membri, ma anche come un tutto.

Sotto tale profilo, il fatto che Strauss impieghi la categoria di "repubblicanesimo" per designare un regime che nella modernità, soprattutto nella sua fase iniziale, gli risulta paragonabile alle repubbliche aristocratiche o ai regimi misti del passato, al di là di qualche ambiguità generata da una non chiara distinzione della tradizione liberale intesa in senso specifico¹³⁵, non desta allora

¹³⁵ Mantiene tale ambiguità anche Thomas L. Pangle nella sua Introduzione a *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, cit. Si veda in particolare alle pp. XXIV-XXVI.

particolare sorpresa. Tuttavia, il repubblicanesimo cui egli fa riferimento è ovviamente ben lungi dall'essere di natura democratica come in Rousseau o, risalendo alle origini della modernità e prendendo per buona la sua interpretazione, in Machiavelli. Ispirato, come abbiamo più volte sottolineato, dal modello classico in generale e platonico in particolare, quello Straussiano resta un "repubblicanesimo aristocratico", in cui l'elemento della partecipazione popolare tende a svuotarsi, ancorché non completamente, restando una forma di consenso di ordine soprattutto morale che tuttavia non si esprime in modo libero, ma viene abbondantemente indotto dall'alto mediante il ricorso all'uso strumentale della religione.

Tenendo a mente quanto abbiamo visto in relazione al significato del termine "regime" quale migliore traduzione del greco *politeia* rispetto a "costituzione", in quanto in grado di non appiattirsi su un piano meramente giuridico, in cima alle preferenze politiche di Strauss, pertanto, non si colloca affatto un regime democratico: egli propende decisamente per un regime aristocratico che tuttavia, per restare entro i margini di un'interpretazione prudente, lasci formalmente in piedi le istituzioni della democrazia moderna, dopo averle depurate dalla deleteria cultura di massa. E se è così il concetto di "regime" alla fine risulta essere del tutto rivelativo della particolare interpretazione di Strauss. Nel riferimento che lo caratterizza agli aspetti etico-politici e sociali, e non solo giuridico-politici, di una costituzione, si esprime infatti già quella polemica contro la concezione liberale che Strauss muove a più riprese, accusandola di essere troppo ottimista rispetto alle possibilità di una politica di razionalizzazione e secolarizzazione della società e dunque irresponsabile. A tal proposito in *Natural Right and History*, ovvero proprio laddove Strauss insiste sulla necessità di considerare il *right* secondo una prospettiva più ampia di quella meramente giuridica che contraddistingue la modernità liberale, egli fa delle affermazioni, con riferimento all'opposizione tra la concezione classica e la concezione inaugurata da Hobbes e ripresa da Kant dello *jus publicum universale*, che, ai fini del nostro ragionamento, risultano particolarmente importanti:

The classics had conceived of regimes (*politeiai*) not so much in terms of institutions as in terms of the aims actually pursued by the community or its authoritative part. Accordingly, they regarded the best regime as that regime whose aim is virtue, and they held that the right kind of

institutions are indeed indispensable for establishing and securing the rule of the virtuous, but of only secondary importance in comparison with “education”, i.e., the formation of character. From the point of view of natural public law, on the other hand, what is needed in order to establish the right social order is not so much formation of character as the devising of the right kind of institutions. As Kant put it in rejecting the view that the establishment of the right social order requires a nation of angels: “Hard as it may sound, the problem of establishing the state [i.e., the just social order] is soluble even for a nation of devils, provided they have senses”, i.e., provided that they are guided by enlightened selfishness; the fundamental political problem is simply one of “a good organization of the state, of which man is indeed capable. In the words of Hobbes, “when [commonwealths] come to be dissolved, not by external violence, but intestine disorder, the fault is not in men, as they are the *matter*, but as they are the *makers*, and the orderers of them”¹⁵⁴.

La formazione del carattere, l'educazione intesa nel modo bipartito che abbiamo ora delineato, è dunque per Strauss, come afferma anche in conclusione di “Persecution and the Art of Writing”¹⁵⁵, l'unica risposta possibile per affrontare il problema politico per eccellenza della conciliazione di libertà e ordine. La soluzione liberale, infatti, ponendo l'enfasi sugli aspetti giuridici e istituzionali così come su quelli economici, e lasciando che in ambito etico e religioso si sviluppi un pluralismo che per Strauss inesorabilmente degenera nel relativismo e poi nel nichilismo, risulta eccessivamente esposta al rischio di produrre una “società di diavoli”; una società, cioè, che a suo giudizio, quand'anche fosse guidata dal più illuminato degli egoismi, inevitabilmente degenererebbe nella licenza e nell'anarchia, ovvero in quella condizione che, come già Platone ammoniva, e come l'avvento del nazismo sulle ceneri della Repubblica di Weimar conferma, rappresenta il terreno ideale per l'attecchimento della tirannia. Non basta allora preoccuparsi della “costituzione”, degli ordinamenti giuridico-istituzionali che danno forma alla sintesi politica. Ciò è condizione necessaria ma non sufficiente per la *salus rei publicae*. In aggiunta,

¹⁵⁴ LEO STRAUSS, *Natural Right and History*, cit., pp. 195-194, trad. it. cit. pp. 208 - 209. La citazione di Kant è tratta da *Per la pace perpetua*, Articoli definitivi, Primo supplemento; quella di Hobbes da *Il Leviatano*, cap. XXIX. I corsivi sono di Strauss.

¹⁵⁵ Vedi LEO STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, cit., p. 37, trad. it. cit.

fatta salva una “unhesitating loyalty to a decent constitution and even to the cause of constitutionalism”¹⁵⁶, occorre anche tenere nel debito conto quella cittadella interiore cui il filosofo, sull’esempio platonico, si dedica in via primaria e privilegiata¹⁵⁷.

Giunti a conclusione di quest’analisi dei termini essenziali della riflessione pedagogico-politica di Strauss, occorre tuttavia aggiungere alcune ulteriori considerazioni che possono contribuire a restituire tale riflessione nella sua piena e ricca articolazione.

Innanzitutto bisogna sottolineare che quanto Strauss stesso afferma in relazione al Socrate senofonteo e a Machiavelli, ovvero che essi non possono essere accusati di aver ripetuto l’“errore” dei sofisti (a definirlo tale è proprio Strauss) consistente nel credere nell’onnipotenza dei discorsi e nell’identificare di conseguenza politica e retorica, può essere efficacemente ripetuto nei suoi confronti. Come dimostra emblematicamente il più volte citato (non solo da noi, ma anche da Strauss) caso di Prosseno e Senofonte, il momento pedagogico/psicagogico, pur imprescindibile, non può escludere la possibilità di un ricorso alla forza, che resta una componente ineliminabile della caverna politica. L’afflato repubblicano di Strauss, dunque, non solo risulta contraddistinto da una marcata tendenza aristocratica, se non nella forma istituzionale, almeno nei contenuti morali, ma si coniuga anche con una prospettiva di natura realista che non si illude circa la possibilità di arrivare ad una

¹⁵⁶ LEO STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, cit., p. 24, trad. it. cit. p. 55.

¹⁵⁷ Come si è visto, tuttavia, tale attenzione agli aspetti pedagogici è caratterizzata, nel far riferimento alla virtù come fine ultimo dell’aristocrazia e dell’educazione liberale che la contraddistingue, da differenziazioni non trascurabili. Nello scenario delineato da Strauss, infatti, i gentiluomini, lasciandosi persuadere dalla parte edificante dei grandi testi del passato, vengono educati pur sempre liberalmente, ma secondo un modello “volgare o politico” di virtù, ovvero secondo quella “virtù morale” che viene mirabilmente codificata dalla “sobria” riflessione aristotelica; di contro a costoro, invece, i filosofi, grazie alla loro vocazione all’esercizio della critica e cogliendo gli accenni presenti nei singoli testi che rimandano ai rispettivi nuclei esoterici, giungono a contemplare, attraverso un’educazione liberale che mai si arresta e appaga, i grandi problemi che caratterizzano l’uomo in quanto tale. E con ciò giungono a quella forma suprema di virtù che è platonicamente la virtù come conoscenza, o meglio, la filosofia stessa, constatata l’indisponibilità per l’uomo di una conoscenza piena del tutto e delle sue cause. Per tale motivo, come afferma Strauss in conclusione di “What is Liberal Education?” (vedi *Liberalism Ancient and Modern*, cit., p. 8, trad. it. cit. p. 13), “philosophy [...] must be on its guard against the wish to be edifying - philosophy can only be intrinsically edifying”.

piena risoluzione del problema politico per via pedagogica. Anzi, pensando al ruolo dell'educazione liberale o religiosa nella democrazia liberale di massa del suo tempo, ed in particolare agli Stati Uniti del secondo dopoguerra impegnati nella guerra fredda contro il comunismo sovietico, la sua valutazione si tinge di toni pessimistici:

No deliberation about remedies for our ills can be of any value if it is not preceded by an honest diagnosis - by a diagnosis falsified neither by unfounded hopes nor by fear of the powers that be. We must realize that we must hope almost against hope. I say this, abstracting entirely from the dangers threatening us at the hands of a barbaric and cruel, narrow-minded and cunning foreign enemy who is kept in check, only by the justified fear that whatever would bury us would bury him too. In thinking of remedies we may be compelled to rest satisfied with palliatives. But we must not mistake palliatives for cures¹⁵⁸.

Qui Strauss, nel parlare di palliativi di contro ad una vera cura, pensa con tutta probabilità al ruolo che potrebbe essere svolto da una "educazione liberale per adulti" (in quanto distinta da una vera riorganizzazione pedagogica alla luce della distinzione tra educazione liberale dell'*élite* ed educazione religiosa del popolo) che viene presa in considerazione subito dopo nel testo. Tuttavia, come si diceva, tale passo esprime bene lo sforzo straussiano di non farsi illusioni; di riconoscere, come in Machiavelli, l'impossibilità di riformare, se non per vie straordinarie, un popolo ormai corrotto anche nelle membra, e non solo nel capo¹⁵⁹. E proprio il paragone con Machiavelli ci permette di capire un punto fondamentale in Strauss. Machiavelli afferma con tono repubblicano e antireligioso ad un tempo di aver amato più la patria che la sua anima. Nel caso di Strauss una tale affermazione non può affatto essere ripetuta. Il suo punto di vista, e di qui la profonda divergenza, nonostante le affinità evidenziate, dalla prospettiva machiavelliana o moderna in generale, resta quello della filosofia che della città non si considera parte a pieno titolo. La filosofia si colloca e vive in essa, ma la sua vera patria è quella che si raggiunge dedicandosi alla vita teoretica. Non a caso, come abbiamo visto, nel

¹⁵⁸ LEO STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, cit, pp. 24-25, trad. it. cit. p. 35.

¹⁵⁹ Cfr. MACHIAVELLI, *Discorsi*, 17.1.

parlare di “filosofia politica” Strauss evidenzia che tale espressione assume due significati: da un lato quello di studio filosofico della dimensione politica, in quanto aspetto saliente e rivelativo del tutto; dall’altro quello di trattazione popolare o essoterica della filosofia stessa, allo scopo di giustificarla con argomenti efficaci di fronte al tribunale della città. Ora, come Strauss stesso si premura di precisare, “in both cases ‘political philosophy’ culminates in praise of the philosophic life”¹⁴⁰. Dal suo punto di vista, alla fine, ciò che conta di più risulta essere l’esercizio della filosofia in quanto tale. E le preoccupazioni del filosofo per la città/caverna non rispondono certo né a spirito di carità, né ad un dovere (solo la città ideale, cui deve interamente la sua educazione, potrà obbligarlo a fare ritorno dalle isole dei beati¹⁴¹), ma a considerazioni soprattutto strumentali al fine di tenere bene aperto quel varco attraverso cui le nature veramente dotate possano continuare a passare per ascendere anch’esse alla filosofia, come abbiamo constatato in precedenza con riferimento alla “giustizia” dei filosofi¹⁴². Nell’accostarsi alla città/caverna, pertanto, il filosofo straussiano non potrà dimostrare quella piena dedizione alla patria terrena che abbiamo riscontrato in Machiavelli, ma il suo atteggiamento verso la politica sarà sempre caratterizzato da considerazioni di ordine strumentale: egli dimostra di amare più la propria anima che la patria terrena, intendendo per anima quella “cittadella interiore” in cui ha luogo la vita teoretica fondata sulla ragione non assistita, per quanto limitata quest’ultima possa essere.

4. Conclusioni

Giunti alla fine dell’analisi del tentativo straussiano di riproporre l’impiego della nobile menzogna per cercare di lenire, se non proprio di curare, i mali della modernità filosofico-politica, vogliamo qui aggiungere alcune considerazioni critiche rispetto a quanto è stato detto.

Innanzitutto, con riferimento al tema del realismo politico così

¹⁴⁰ LEO STRAUSS, *What Is Political Philosophy?*, cit., p. 94, trad. it. cit. p. 408.

¹⁴¹ Cfr. PLATONE, *Repubblica*, VII, 519 C-D, e LEO STRAUSS, *The City and Man*, cit.,

p. 125.

¹⁴² Vedi *supra*, nota 111.

fondamentale in Strauss, occorre sottolineare che proprio alla luce dei presupposti teorici della sua riflessione esso non risulta del tutto in grado di fornire una giustificazione ultima per le indicazioni che fornisce all'indagine filosofica. Sull'esempio di Platone, ma in sostanziale sintonia con la concezione biblica che vede l'uomo alla luce del peccato originale, Strauss infatti assume a vero paradigma interpretativo della dimensione politica il mito della caverna. In base alla concezione che da tale mito deriva, la città risulta essere profondamente limitata, l'uomo in generale viene inteso come un "in-between being" che mostra più sovente il suo volto ferino, e l'eccellenza umana si rivela un dono assai raro della natura, oltreché della fortuna, che tocca a pochissimi, delineando una condizione di disuguaglianza radicale nella società. Di qui la moderazione politica e un atteggiamento conservativo della filosofia. Come afferma Arnaldo Momigliano con una formula suggestiva, "la misura dell'attuabilità di Platone è nella verità di Tucidide"¹⁴⁵. Ma la verità di Tucidide, che è poi in Strauss anche quella del Socrate platonico e senofonteo di contro a quella del Socrate aristofaneo, ossia la verità circa il carattere ferino della dimensione umana che rende irresponsabile o distopico un razionalismo non consapevole dei propri limiti, come dimostra il messianismo moderno, su che basi trova affermazione? È lo scetticismo zetetico in grado di giustificarla?

In Strauss, come abbiamo visto, tale scetticismo si distingue sostanzialmente da quello moderno per l'assenza di dogmatismo, ovvero per la capacità di porsi comunque all'ascolto della trascendenza e di cogliere i problemi piuttosto che cercare una loro rapida soluzione. Tuttavia esso non risulta tale da legittimare, se non da un punto di vista "pedagogico", e dunque, in ultima istanza, essoterico, quelle costanti che l'indagine ravvisa *pachylos kai typo*, in modo approssimativo e a grandi linee, per riprendere nuovamente Aristotele. Ora, se il "vortice dialettico" può essere avviato anche in prossimità di tali costanti, come ammette Strauss almeno dal punto di vista esoterico, allora la "verità di Tucidide" si espone inevitabilmente all'accusa di essere viziata, almeno in parte, dalla valutazione ideologica e di rispondere ad interessi particolari. Questo ovviamente non è un

¹⁴⁵ ARNALDO MOMIGLIANO, "Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss", in LEO STRAUSS, *Che cos'è la filosofia politica?*, Argalia, Urbino 1977, p. 15.

problema soltanto straussiano. È una debolezza di tutte le riflessioni che vogliono interrogarsi circa i limiti della politica, circa quel “principio di realtà” che corre sempre il rischio di diventare “uno strumento duttile nelle mani dei cinici che in difesa del proprio ‘particolare’ ricorrono con falsa coscienza all’apologia dell’esistente”¹⁴⁴ (o, come nel caso di Strauss, di alcuni aspetti del passato).

Quanto detto ora in relazione al realismo straussiano può essere poi ripetuto con riferimento al *natural right*, ossia al “giusto per natura”, e ai privilegi della filosofia che si dedica alla sua ricerca. Strauss afferma con decisione la superiorità ultima della vita teoretica su quella pratica; arriva a farne una ragione di moderazione politica della filosofia nonostante lo scetticismo morale e religioso che la contraddistingue, con ciò allontanandola da quei propositi di tirannia volgare che la Drury ritiene di poter ravvisare. Ma nonostante il carattere razionale che contraddistingue il suo dominio moderato, è indubbio che nella prospettiva scettica straussiana l’aristocrazia dell’intelligenza che tende ad approssimarsi alla sofocrazia, o meglio al dominio dei gentiluomini sensibili al fascino del volto edificante della filosofia, non riesce a trovare una giustificazione maggiore di quella derivante da considerazioni di fatto e non di diritto. La superiorità della vita teoretica, infatti, (e non potrebbe essere altrimenti in un tale contesto) risulta essere più affermata che giustificata, giacché il paradigma platonico di legittimazione del potere politico mediante il possesso della conoscenza, dell’autentica scienza politica, può rivendicare piena validità solo fin tanto che una tale conoscenza si presenta come effettivo possesso o come raggiungibile. Se invece, come accade nell’ambito della posizione socratica di Strauss, la ricerca resta un’indagine incessante la cui virtù consiste soprattutto nella capacità di problematizzare, tale paradigma mette a nudo la propria debolezza, e la gerarchia politica e sociale con al vertice i filosofi non è in grado in ultima analisi di distinguersi da una forma di imposizione arbitraria, seppur non d’ordine tirannico e violento, in quanto, come si è visto, ispirata ai valori del razionalismo occiden-

¹⁴⁴ PIER PAOLO PORTINARO, *Il realismo politico*, Laterza, Roma - Bari 1999, pp. 3 e 15. Portinaro insiste inoltre giustamente sul carattere empirico e stocastico del sapere del realismo, sul suo non voler rompere col senso comune e col mondo della *doxa*, di contro alla riflessione filosofico-politica che elabora teorie per imporle alla prassi (ivi, p. 20).

tale e fondata di fatto sulla ricerca del consenso popolare (anche se mediante strumenti psicagogici come la nobile menzogna).

Sempre da un punto di vista teorico, occorre poi qui evidenziare come la concezione del liberalismo in Strauss non sia scevra da eccessive semplificazioni, al punto da risultare, sotto certi aspetti, tanto “caricaturale” quanto, secondo l’interpretazione dello stesso Strauss, la rappresentazione platonica della democrazia¹⁴⁵. A partire dalla sottile polemica contro la concezione “giuridica” del *natural right* che si afferma all’inizio della modernità con Hobbes – concezione che trasforma un “giusto per natura” interpretato in chiave etica e razionalistica in un insieme di diritti individuali garantiti dal sovrano, per cui l’individuo diventa il *prius* rispetto alla comunità – Strauss tende a rappresentare uno scenario di decadenza in cui tra concezione liberale dello stato di diritto, teoria democratica di stampo rousseauiano, e relativismo o nichilismo nietzscheano-hiedeggeriano, sfociato sul piano pratico, fatti salvi i suoi elementi di validità teorica, nella tirannia, non si riscontrano vere soluzioni di continuità. Ora, è del tutto evidente che una simile rappresentazione risulta essere di tipo strumentale. Strauss vuole infatti attaccare la modernità a partire da una concezione che faccia appello a quello che ritiene essere il modello classico. E da tale punto di vista può tornare utile raccogliere i propri avversari in una categoria indistinta, collocandola sotto l’insegna del relativismo che conduce inesorabilmente al nichilismo. Ma come osserva Raimondo Cubeddu¹⁴⁶, con tale mossa egli omette di considerare gli elementi di specificità del liberalismo, sviluppando argomentazioni che al più possono valere contro una concezione radicale della democrazia, dato che già in un contesto liberaldemocratico esse perdono la loro efficacia.

Non si può allora trasformare il pluralismo prima confessionale e poi etico o culturale che contraddistingue la tradizione liberale, in cui comunque, anche nella sua versione più permissiva, vengono individuati precisi ed invalicabili confini giuridici che rispecchiano una ben determinata concezione morale e politica, in una forma di relativismo che giunge a considerare la stessa tolle-

¹⁴⁵ Vedi LEO STRAUSS, *The City and Man*, cit., pp. 132-3.

¹⁴⁶ Vedi RAIMONDO CUBEDDU, *Leo Strauss e la filosofia politica moderna*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1985, pp. 228-229, 241, 271, e Id., “La critica della modernità in Leo Strauss”, in *Filosofia*, 1 (1987), pp. 25-52, in particolare il par. 3.

ranza come un valore tra i tanti¹⁴⁷. Nel modello liberale, infatti, la difesa dello stato di diritto e delle garanzie giuridiche e costituzionali si afferma con la massima decisione, facendo anche appello all'uso della forza suprema dello stato per reprimere l'intolleranza e l'illegalità. E fin tanto che si parla da un punto di vista teorico, come avviene in linea di massima in Strauss, ciò basta a rendere inefficace l'accusa che egli muove alla concezione liberale e individualistica del *natural right*, ovvero di essere un "semenzaio" di intolleranza e di nichilismo, non potendo infatti far valere come argomentazione stringente l'esempio di una degenerazione nella prassi che ovviamente resta sempre possibile.

Diverso è il caso di un'indagine che voglia mettere in luce alcune aporie, soprattutto di ordine pratico, che permangono inevitabilmente nella società liberale, come avviene quando Strauss evidenzia, in modo ben più efficace, l'impossibilità di prescindere, anche in un contesto che tende a privilegiare gli aspetti giuridici ed economici, da considerazioni di ordine morale e culturale. I modelli teorici, come già insegnava Platone, vanno poi infatti collocati e adattati nella realtà, facendo i conti con le caratteristiche degli attori che si trovano a dar loro concreta esistenza. Si tratta della vena repubblicana e pedagogica di Strauss che rispetto al liberalismo evidenzia come una sfera privata e una società civile lasciate in balia delle pulsioni più distruttive, al riparo dell'impenetrabilità del privato che il liberalismo garantisce fin tanto che non si violano nei fatti le regole stabilite, può giungere a mettere in crisi l'intero sistema, facendo mancare ad esso la linfa vitale. La società di diavoli kantiana, argomenta Strauss, nella realtà non è possibile, in quanto degenera in modo inesorabile nella barbarie, come dimostra a suo avviso il caso della Repubblica di Weimar. E ciò significa che lo stato liberale si regge fin tanto che i valori che lo caratterizzano costituiscono non solo la lettera, ma anche e soprattutto lo spirito, delle leggi.

Lo stesso ordine di considerazioni può essere fatto valere contro una concezione completamente economicistica del liberalismo, ovvero contro ciò che Strauss, pensando a Hobbes e soprattutto a Locke, definisce "edonismo politico". L'aumento del benessere materiale, infatti, pur necessario per depotenziare il conflitto sociale e

¹⁴⁷ Vedi LEO STRAUSS, *Natural Right and History*, cit., p. 5, trad. it. cit. p. 10.

politico, non costituisce da solo una risposta sufficiente. Anzi, la declinazione individualistica che in ambito liberale caratterizza la corsa all'acquisizione, la quale conduce, contrariamente a quanto Machiavelli riteneva salutare per le repubbliche, a rendere "ricco" il privato e "povero", almeno in proporzione, il pubblico¹⁴⁸, può essere una fonte di recrudescenza di tale conflitto. Per non parlare poi della questione, tanto cara a Strauss sulla scorta di Heidegger, della tirannia dell'uomo tecnologico sulla natura, che con la svolta umanistica della modernità diventa materia da sfruttare più che scaturigine e paradigma da indagare rispettosamente. Ma tali critiche, nella sostanza condivisibili, non richiedono necessariamente un'opposizione frontale al liberalismo e un rifiuto del suo modello, come avviene in Strauss. Sarebbe sufficiente l'adozione di un liberalismo più responsabile e maggiormente consapevole dell'importanza dei presupposti etici, seppur declinati pluralisticamente e giuridicamente, che lo connotano.

Un discorso analogo può essere fatto in relazione alla democrazia. Verificata l'impossibilità per certi versi, e l'inopportunità per altri, della democrazia ideale come aristocrazia divenuta universale¹⁴⁹, Strauss sostanzialmente la rifiuta in quanto regime al centro del quale si pone una massa irresponsabile e ineducata. Ora, che una democrazia richieda un livello minimo di intelligenza, consapevolezza ed educazione almeno nella maggior parte dei cittadini, anche considerati soltanto schumpeterianamente come acquirenti di prodotti offerti dalle *élites* in concorrenza per il potere, e che tale livello minimo non possa essere dato per scontato a meno che non si voglia scivolare nell'ambito di un'ideologia democratica o del "democratismo", per riprendere il lessico di Strauss, è un'indicazione che può essere ritenuta utile e ragionevole. Ma che la democrazia, e la democrazia liberale e costituzionale in modo particolare, per non degenerare inevitabilmente nell'anarchia e da lì nella tirannia debba essere svuotata dall'interno mediante l'instaurazione di un'aristocrazia che governi saldamente la massa popolare, risulta essere un'affermazione di ben altro tenore che ci pare decisamente eccessiva e soprattutto tale da configurare uno scena-

¹⁴⁸ MACHIAVELLI, *Discorsi*, I, 37.1.

¹⁴⁹ Vedi LEO STRAUSS, *What is Political Philosophy?*, cit. pp. 36-7, trad. it. cit. pp. 66 - 67, e ID., *Liberalism Ancient and Modern*, cit., pp. 11-12, 19-20, trad. it. cit. pp. 18-19, 28 - 29, e *supra*, nota 127.

rio politico che, invece di risolvere i problemi lasciati aperti dal regime democratico, ne produrrebbe altri di ben maggiore portata e complessità.

Con ciò siamo giunti al nocciolo della questione pratica che soggiace al tentativo di Strauss di recuperare la nobile menzogna di matrice platonica anche nella contemporaneità politica. Come abbiamo visto, seguendo l'esempio dei classici, ma anche sotto il pungolo decisivo della catastrofe rappresentata dall'avvento delle tirannie moderne, egli muove dall'idea che solo l'educazione possa fornire una risposta adeguata al problema politico per eccellenza, ovvero quello relativo a come conciliare un ordine non oppressivo con una libertà non licenziosa. E secondo la sua prospettiva, in polemica frontale con il modello laico e secolare della modernità - un modello che a suo giudizio conduce o al nichilismo che sostanzia le ideologie fascista e nazista, o al materialismo radicale su cui si fonda il comunismo - tale educazione non può ispirarsi sempre ai medesimi principi di fondo, e cioè quelli del razionalismo, ma deve essere differenziata rigidamente a seconda dei destinatari: un'educazione liberale, secondo il modello classico, per i futuri membri dell'*élite* dei governanti (o per gli autentici filosofi); un'educazione religiosa, non spontanea ma calata dall'alto, per le masse popolari, al fine di ricondurle all'obbedienza e alla dedizione al "bene comune" attraverso una retorica "accusatoria o punitiva" che faccia appello ad un giudice divino.

In relazione ad un simile progetto si possono ovviamente avanzare alcune obiezioni. Lasciamo qui da parte un possibile rilievo circa la difficoltà, o meglio l'impossibilità, di arrivare a simili distinzioni, nette e aprioristiche, in seno a società complesse. E facciamo altrettanto con l'osservazione, talmente spontanea da apparire superflua per chi non si opponga frontalmente al modello liberaldemocratico, che una soluzione come quella delineata da Strauss comporta il più irrespirabile dei conformismi - ben peggio di quel "filisteismo" che egli imputa a più riprese al razionalismo occidentale moderno - nonché il più opprimente dei paternalismi (quasi una forma di dispotismo), ovvero quello di un padre che non vuole aiutare la sua progenie ad uscire dallo stato di minorità, ma che si adopera per tenerla sotto il giogo del suo dominio, come se fosse, al pari dello schiavo nell'*oikos* aristotelico, un mero strumento per il proprio sostentamento. Concentriamoci piuttosto sul

tipo di educazione religiosa da impartire alle masse. Quale religione infatti potrebbe essere insegnata?

Strauss, in virtù del carattere strumentale ed essoterico del suo accostamento alla religione, ha buon gioco nel non affrontare in modo esplicito tale problema, limitandosi a parlare di educazione religiosa in generale. Al più, avendo individuato in Gerusalemme e Atene le due inconciliabili radici dell'Occidente (anche se, dal punto di vista filosofico la fede nel Dio biblico resta un *factum brutum* di per sé inaccettabile per la ragione, il quale può avere cittadinanza soltanto come mito salutare)¹⁵⁰, offre un'indicazione facendo riferimento alla tradizione di matrice biblica in generale, e dunque non solo all'ebraismo, ma anche almeno al cristianesimo (purché emendato dai suoi risvolti "moderni" *ante litteram* venendo impiegato, secondo il suggerimento machiavelliano, come una religione civile). Ora, una situazione simile, calata in un contesto non più laico e liberale, ovvero in un contesto che non riconduca più le varie religioni o confessioni alla spontaneità della sfera privata, anche associativa purché non statale, ma che ricorra ad un loro uso pubblico, fortemente identitario se non direttamente politico, con tutta evidenza risulterebbe percorsa da conflitti insanabili e dunque sarebbe in ultima analisi insostenibile. E l'unica soluzione possibile per evitare tali conflitti sarebbe tornare, ma al prezzo di enormi sconvolgimenti e violenze, a società chiuse e omogenee, ovvero ad approssimazioni, pur su scala ingrandita, a quella "piccola città-Stato" che Strauss, non a caso, dichiara di preferire facendo riferimento a Platone e Aristotele¹⁵¹.

Prendendo in considerazione un tale scenario, allora, siamo condotti a riconsiderare i motivi storici, e non solo teorici, che hanno reso urgente prima, e favorito poi, lo sviluppo della società liberale (motivi storici che Strauss è portato a trascurare pressoché totalmente a causa della sua vocazione essenzialista da un lato, e dell'esperienza diretta della degenerazione weimariana dall'altro). Nel fare ciò, non possiamo non tenere presente in primo luogo proprio il riconoscimento di quella libertà religiosa, intesa anche come spontaneità, che a partire dalla Riforma protestante si pone come l'unica risposta sostenibile, dal punto di vista politico e giu-

¹⁵⁰ Vedi KARL LÖWITH e LEO STRAUSS, *Dialogo sulla modernità*, Donzelli Editore, Roma 1994, p. 25.

¹⁵¹ Ivi, p. 25.

ridico, ai numerosi conflitti di natura confessionale. Considerato sotto una tale prospettiva, il liberalismo, al pari della democrazia con cui progressivamente si combina, cessa di essere soltanto un modello teorico astratto cui altrettanto in astratto si può opporre un modello alternativo. Esso diventa piuttosto uno strumento concreto, ovviamente pur sempre sostanziato di riferimenti ideali che non possono essere mai trascurati, per dare risposta alle necessità che nel corso della storia si manifestano. È dunque su un piano di realismo che il liberalismo, nella sua evoluzione democratica, ancora oggi sembra fornire delle risposte adeguate, o almeno le migliori disponibili, ai problemi politici che la tarda modernità si trova a dover affrontare. Ed è sullo stesso piano di realismo, in modo paradossale per un autore che pone al centro della propria riflessione l'esigenza di guadagnare una valutazione disincantata della dimensione politica, che la soluzione di Strauss mette a nudo i suoi limiti principali. Egli infatti da un lato, a partire da un punto d'osservazione privilegiato quale quello di un membro della comunità ebraica posta di fronte alla crisi della Repubblica di Weimar, muove da una ragionevole analisi delle lacune della democrazia liberale, evidenziando come una concezione sostanziata di soli riferimenti giuridici ed economici – l'individuazione formale di vincoli legali e l'aumento del benessere materiale – risulti insufficiente per consentire a tale regime di conservarsi o prosperare (rilievo peraltro non estraneo alla stessa tradizione liberale nella sua complessità, come dimostrato, ad esempio, dall'interesse di autori quali Constant o Tocqueville per la religione); inoltre, sulla scorta dell'esempio dei classici, ma anche, come si è visto, del pensiero repubblicano moderno, individua nello strumento pedagogico, variamente modulato a seconda delle qualità e delle esigenze dei destinatari, l'antidoto più efficace sia contro una deriva demagogica, sia contro un individualismo materialista senza freni che si trovano affiancati nel minacciare la sussistenza del vivere civile (ma anche qui, per sua stessa indicazione, egli si trova in compagnia di liberali "aristocratici" quali, ad esempio, Locke o Mill). Dall'altro lato, tuttavia, la soluzione che prospetta risulta una forma di autoritarismo, seppur basato non sulla forza ma sulla persuasione, che eccede nettamente, per riprendere la fondamentale polarità politica che Strauss stesso più volte richiama, dal lato dell'oppressione. Nella risposta pedagogica al problema politico per eccellenza che caratterizza Strauss, infatti, non v'è nulla che

sia lasciato alla spontaneità e alla libera iniziativa della società. Come nella *Repubblica* di Platone, ma anche, *mutatis mutandis*, nell'*Emilio* di Rousseau, il pedagogo straussiano porta avanti il suo progetto educativo calandolo dall'alto secondo un piano astrattamente prestabilito. E ciò, alla luce del fatto che la sapienza che lo caratterizza non è quella scienza etico-politica che, come afferma Platone nel *Politico*, qualora fosse effettivamente posseduta da un governante divino giustificerebbe un potere assoluto, ma è in fondo quel sapere di non sapere del tutto umano che si esprime in Socrate, risulta ingiustificato e inaccettabile. Di più: pare una forma di *hybris* della riflessione filosofica che rischia di provocare, seppur involontariamente, la *nemesis* di un controllo capillare e oppressivo che alla fine non può che limitare anche l'educazione liberale, e dunque la libera ricerca della filosofia.

Nel tentare di risolvere il problema politico per eccellenza, Strauss giunge a ritenere che la soluzione da lui prospettata sia la migliore non solo sotto l'influenza dell'avvento delle tirannie moderne, ma anche alla luce dello sdegno aristocratico nei confronti della cultura di massa che condivide con autori quali Nietzsche e Heidegger. Volendo riprendere una suggestiva immagine di *Natural Right and History*, potremmo dire che l'ombra dell'ultimo uomo nietzscheano si rivela decisiva nel "rendere cupa" la scena della sua riflessione almeno quanto il fantasma di Hitler¹⁵². Per tale motivo – sebbene soltanto, contrariamente ad Heidegger, ad un livello di estrema astrazione – egli condivide l'equiparazione fatta da quest'ultimo di comunismo e democrazia liberale, in quanto dal punto di vista "metafisico", ovvero quello dell'autentico spirito, tali regimi anche a suo giudizio rappresentano le due facce della medesima medaglia di un Occidente tecnologico e massificato che si trova nell'oscurità dell'"abbuiarsi del mondo" e del "sospetto gravido d'odio contro tutto ciò che è creativo e libero"¹⁵³. Con una metafora di matrice biblica, Strauss definisce tale condizione nei termini di un filisteismo ispirato dall'unico credo del razionalismo occidentale moderno, ovvero come un umanismo edonista e materialista che dimentica la trascendenza della *physis*, tentando di farsene padrone. Ora, al di là dell'osservazione che accanto a que-

¹⁵² Cfr. LEO STRAUSS, *Natural Right and History*, cit., p. 42, trad. it. cit. p. 50.

¹⁵³ MARTIN HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica* (1953), trad. it. a cura di G. Masi, Mursia, Milano 1990, p. 48.

sta interpretazione della cultura di massa come “sostanza” se ne potrebbe avanzare una, più sobria, che veda in essa soprattutto una “forma” di comunicazione che può essere riempita con i contenuti più vari, anche quelli funzionali a ricondurre l’uomo ad una concezione più rispettosa e misurata del suo posto nel mondo (l’insistere straussiano sulla religione, in fondo, non si discosta poi molto), ciò che non convince in tale posizione è l’idea che solo attraverso il superamento della cultura di massa la cultura elevata, lo spirito più profondo ed autentico, e cioè, dal punto di vista di Strauss e Heidegger, la filosofia, possa trovare finalmente un’adeguata espressione. Ma nulla dimostra la validità di quest’assunto. Anzi, il “sospetto gravido d’odio contro tutto ciò che è creativo e libero” pare piuttosto un tratto caratteristico di una società priva di spontaneità quale quella vagheggiata da Strauss. La democrazia liberale, sotto questo profilo, nel concedere libertà a tutti la concede anche ai filosofi, come egli stesso nota implicitamente¹⁵⁴. E per quanto concerne il rischio di degenerazione, alla luce del quale, sull’esempio di Platone, Strauss ritiene opportuno correggerla o superarla instaurando una repubblica aristocratica e paternalistica, essa in realtà, in quanto distinta dalla sua caricatura, non pare poi così più vulnerabile degli altri regimi.

Come si diceva, pertanto, è sul piano del realismo che il “regime” liberaldemocratico pare esprimere maggiormente la sua efficacia. Già Platone, ancorché non certo con l’intento di lodarla, considera la democrazia il miglior regime fra quelli degenerati, in quanto incapace di compiere alcunché “di grande nel bene e nel male”¹⁵⁵. Il liberalismo, facendo proprio il pessimismo antropologico delineato soprattutto nell’ambito del protestantesimo, non si fa illusioni circa la materia con cui gli uomini sono fatti. È il kantiano “legno storto” dell’umanità con cui ritiene di dover fare i conti, un legno storto che non vede solo costituire i membri del popolo, ma anche, in misura del tutto eguale, i gentiluomini e i filosofi, per riprendere la tripartizione di Strauss. Ciò significa che ogni regime, inevitabilmente, non può che presentare elementi di degenerazione, come un fatto che rientra nella normalità. Da un tale punto di vista, il problema politico per eccellenza che si pone al

¹⁵⁴ LEO STRAUSS, *What is Political Philosophy?*, cit. p. 36, trad. it. cit. p. 65.

¹⁵⁵ PLATONE, *Politico*, 303 A-B.

centro della riflessione straussiana non risulta risolvibile in modo pieno e definitivo. Se pertanto ci deve essere in ogni caso uno squilibrio, pare opportuno, purché rimanga contenuto dalla fermezza del limite giuridico e costituzionale, che sia dal lato della libertà piuttosto che da quello dell'ordine, nonostante tutte le controindicazioni in termini di volgarizzazione e demagogia che tale squilibrio inevitabilmente comporta. Che poi prima o dopo la sintesi politica si debba dissolvere o il regime cambiare, che la civiltà del diritto e del governo legittimo mediante il consenso proceduralizzato dei governati possa un giorno essere svuotato internamente da un'oligarchia o soccombere sotto i colpi di una nuova tirannia, tutto ciò può amareggiare, indignare, oppure lasciare un senso di rassegnato distacco, ma non desta particolare sorpresa, come il decesso di un mortale. Nelle faccende umane del resto, come già suggeriva Machiavelli, pare proprio che "si truovi, oltre alle altre difficoltà, nel voler condurre la cosa alla sua perfezione, che sempre propinquo al bene sia qualche male, il quale con quel bene sí facilmente nasca che pare impossibile potere mancare dell'uno volendo l'altro"¹⁵⁶.

¹⁵⁶ MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, III 37.1.

