

Written by Veronica Neri  
Tuesday, 05 October 2021 16:23

---

There are no translations available.

Carlo Altini è uno dei principali studiosi di Leo Strauss, in Italia e non solo. Con numerose pubblicazioni all'attivo negli ultimi vent'anni, tra cui *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia* (il Mulino 2000), *Introduzione a Leo Strauss* (Laterza 2009), *Leo Strauss between Politics, Philosophy and Judaism* ("History of European Ideas", XL, 2014, pp. 437-49) e *Philosophy and History of Philosophy* (in A. Lastra e J. Monserrat-Molas, a cura di, *Leo Strauss, Philosopher: European Vistas*, SUNY Press, 2016, pp. 15-42), non c'è aspetto del pensiero del filosofo ebreo-tedesco emigrato in America negli anni 30 del Novecento con cui non si sia, almeno di passaggio, confrontato, né informazione biografica ad oggi nota di cui non sia venuto a conoscenza. Nessuno meglio di lui, almeno in Italia, poteva pertanto cimentarsi nel lavoro, arduo e scrupoloso, di elaborare una biografia intellettuale di Strauss, dagli esordi marburghesi all'epilogo di Annapolis nel Maryland, in grado di offrire uno sguardo d'insieme sul suo percorso umano e intellettuale senza nel contempo tralasciare dettagli degni di nota. Il volume *Una filosofia in esilio. Vita e pensiero di Leo Strauss*, da poco pubblicato presso Carocci, ne è il risultato, che non può che essere accolto con favore da tutti coloro che si occupano di Strauss e, ancor più, da coloro che intendono avvicinarsi al pensiero di questo complesso e discusso filosofo del XX secolo.

Il metodo biografico, ben impiegato da Altini, risulta infatti particolarmente adatto a introdurre, seguendone puntualmente la genesi e lo sviluppo, le tematiche che via via segnano la riflessione straussiana. La loro collocazione nel contesto storico di riferimento, sia dal punto di vista filosofico, sia politico, fornisce inoltre informazioni utili per un preliminare, ma necessario, inquadramento di Strauss nel suo tempo – obiettivo, quest'ultimo, talvolta trascurato negli studi su tale autore, visto il suo carattere antimoderno e la sua "inattuale" ripresa dei classici.

Più nel dettaglio, lo sforzo di Altini si dimostra particolarmente efficace nel rimarcare, ad esempio, che la cifra filosofica di Strauss va letta all'insegna del razionalismo. Altini chiarisce a più riprese (pp. 58-59, 70, 75-76, 78-79, 104, 128, 131-132, 161) che il tentativo di riaprire, mediante un processo di decostruzione storica, la *querelle des anciens et des modernes* – che tanto caratterizza la teoresi straussiana – nasce dalla presa d'atto della crisi del razionalismo moderno, interpretato alla stregua di una "nuova sofistica" a partire dai suoi esordi hobbesiani. Di contro ad un simile razionalismo, visto come una forma di dogmatismo basato però su un'interpretazione radicalmente scettica delle capacità conoscitive umane laddove si tratti di trascendere la sfera della coscienza (si pensi a Descartes) (p. 246), Strauss si propone, se non altro "sperimentalmente" (p. 281), di rivitalizzare il razionalismo premoderno a partire da

Written by Veronica Neri

Tuesday, 05 October 2021 16:23

---

Maimonide, fulcro delle sue indagini degli anni 30, passando per al-Farabi, il cui risalto si consolida nel corso degli anni 40, per giungere infine alle loro fonti classiche, Platone in particolare.

Un altro tema della riflessione di Strauss su cui Altini pone l'enfasi (pp. 107, 191-192, 194, 196-197, 199) è il ruolo chiave, soprattutto a partire dalla metà degli anni 30, della distinzione tra discorso esoterico e discorso essoterico. Pur essendo ispirata anche dalla lettura di Lessing (pp. 163-164), tale distinzione, come nota giustamente Altini, tende a sovrapporsi, se non a coincidere, con quella tra filosofi antichi e medioevali da un lato e moderni dall'altro. Per quanto forme di esoterismo siano riscontrabili anche fra i secondi, nella loro riflessione viene infatti a mancare il presupposto ultimo di tale distinzione argomentativa. Da un lato, i moderni partono da una concezione fondamentalmente egualitaria dell'uomo. In base ad essa, facendo ricorso ad adeguate forme educative – di illuminazione del volgo (*paulatim eruditur vulgus*, come nota Strauss con Hobbes) – e liberando le risorse che ne sono il presupposto mediante un piano di progressiva conquista e sfruttamento della natura, si possono colmare le differenze dovute alla lotteria della nascita e alle stratificazioni sociali che ne conseguono. Dall'altro, proprio in virtù di un tale progetto economico-politico e pedagogico volto alla progressiva illuminazione del popolo anche e soprattutto in relazione al carattere di usurpazione di ogni dominio politico fondato su una concezione religiosa del mondo e dell'uomo (l'eseacrato "regno delle tenebre", per riprendere anche in questo caso Hobbes, autore al centro degli interessi di Strauss), i filosofi moderni possono mostrare, con meno remore e prudenza dei loro predecessori premoderni, il loro radicale scetticismo in ambito teologico, forti del sostegno, almeno in prospettiva, di un volgo finalmente illuminato e dell'erosione del potere delle autorità religiose che ne consegue.

Ben delineato risulta poi il passaggio di Strauss da una fase di iniziale radicalismo politico, coincidente con la sua giovanile militanza tra le file del sionismo politico e la sua vicinanza ad autori della rivoluzione conservatrice tedesca e a Nietzsche, ad una di maggior moderazione, documentabile almeno a partire dal suo soggiorno in Inghilterra della metà degli anni 30 e confermata da alcune sue prese di posizione pubbliche in America a partire dai primi anni 40 (pp. 35-38, 176-178).

Un altro tema che occorre menzionare, tra i tanti riscontrabili nella ricca esposizione di Altini, è

infine quello del “miglior regime” e della differente funzione esercitata dalla riflessione che lo riguarda nella teoresi premoderna e in quella moderna. Se per la prima il miglior regime, o meglio la città ideale, costituisce un ordine politico sì auspicabile, ma la cui delineazione resta essenzialmente un esercizio del pensiero filosofico-politico astratto – tanto che Strauss, con Cicerone, può interpretare la *Repubblica* di Platone in chiave “realistica” come la delineazione della *ratio rerum civilium*: la natura, e i limiti, della sfera politica (p. 311) –, per la seconda tale regime, in virtù anche di una sua derubricazione a questione fondamentalmente giuridico-politica ed economica che tende a svalutare la rilevanza politica delle questioni etiche e pedagogiche, diviene un ideale da realizzare progressivamente con spirito attivistico (pp. 98-99, 137, 146).

Sono ovviamente anche altri i temi della riflessione straussiana con cui Altini, nella sua puntuale ricostruzione biografica, si confronta. Si è insistito su quelli ora menzionati poiché, al di là della loro evidente centralità, è in relazione ad essi che sembrano sorgere le più interessanti questioni critiche a partire dall’interpretazione di Altini.

Con riferimento al primo punto, ossia l’intonazione essenzialmente razionalistica della riflessione antimoderna di Strauss, occorre infatti chiedersi quale sia il fulcro, nonché il presupposto teorico, di tale intonazione e del tentativo di Strauss di recuperare una forma premoderna di razionalismo. Altini, sulla scorta di evidenti riscontri testuali, insiste sul carattere “moderato” dello scetticismo religioso premoderno rispetto all’ateismo dogmatico della modernità (pp. 105, 160-161). Ma questa differenza, che Strauss non manca senz’altro di evidenziare, appare come un fenomeno derivato e non la vera essenza della differenziazione tra le due forme di razionalismo. Tale essenza sembra invece risiedere nella presunta capacità del razionalismo premoderno di risolvere il problema di un criterio e un ordine oggettivi, ciò che Strauss, ad esempio nel suo carteggio con Gerhardt Krüger, definisce la questione del *Maßstab* (norma, criterio, paradigma). È a partire da questa questione, e da quella soggiacente di una gerarchia naturale dei fini umani, che sembra possibile fornire una spiegazione del tutto adeguata della fondatezza e della superiorità della vita teoretica rispetto a quella pratica e della sua “perfezione” (p. 163), della differenza insuperabile fra filosofi e volgo che rende necessaria la pratica dell’esoterismo (pp. 199, 282), e della caratterizzazione del razionalismo moderno, hobbesiano in particolare, come “nuova sofistica” (p. 104). Ciò sembra valere anche se si parte dall’interpretazione straussiana della vita filosofica come “scetticismo zetetico” e non dogmatico. Infatti, il presupposto di una simile forma “debole” di razionalismo è comunque la confutazione – se non diretta, almeno per via di decostruzione storica – dei presupposti moderni (dalla natura come disordine di stampo hobbesiano, alla critica heideggeriana della tradizione metafisica fondata sulla concezione dell’essere come “sempre presente”, passando per la postulazione dell’insolubilità della questione del dover-essere in Weber). In difetto di tale confutazione, per Strauss possibile solo a partire da un recupero di categorie premoderne nella loro prossimità alla natura (p. 243), anche la vita filosofica come scetticismo zetetico dovrebbe essere coerentemente svalutata al rango di una scelta arbitraria basata su mere preferenze.

Un altro nodo teorico da sciogliere nella ricostruzione di Altini consiste nella natura della concezione inegualitaria di Strauss, concezione di cui si sostanzia, ancora una volta, la distinzione tra esoterico ed essoterico, nonché quella, correlata, tra vita filosofica e vita politica. Altini dimostra di propendere per una interpretazione moderata di tale inegualitarismo, secondo cui la discriminazione fra tipi umani non si fonderebbe per Strauss su differenze di natura, ma, in ultima istanza, su contingenze “artificiali”, economiche o pedagogiche in particolare (pp. 191, 194). Altini, inoltre, seguendo lo sviluppo dell’argomentazione straussiana in tema dagli esordi dei primi anni 30 fino alla sua maturità, tende a tenere separata la distinzione tra esoterico ed essoterico, fenomeno che legge principalmente in funzione delle esigenze pedagogiche della filosofia nella città, dall’“elitismo” politico che si esprime, ad esempio, nelle dottrine della “doppia verità” di stampo averroista o della “nobile menzogna” di Platone (pp. 105, 193-194, 199). Per quanto riguarda questo secondo elemento, si potrebbe tuttavia osservare che tali risvolti pedagogici e politici non sono poi così lontani. Per quanto Strauss possa aver evidenziato di preferenza prima quelli politici e poi quelli pedagogici, il loro presupposto dal punto di vista filosofico sembra essere lo stesso: la tensione ineliminabile tra vita filosofica e vita politica, tra ricerca intransigente della conoscenza e accettazione acritica di determinate opinioni o “valori”. Se osservate da questo punto di vista, le preoccupazioni pedagogiche e quelle politiche sembrano essere due lati della stessa medaglia, su cui Strauss, tuttavia, può senz’altro aver posto più o meno l’enfasi, come giustamente nota Altini, a seconda della sua preoccupazione del momento (più politica in gioventù, più filosofico-pedagogica nella maturità).

Certo è che, che la si interpreti in chiave di elitismo politico o di esoterismo pedagogico, il presupposto della distinzione straussiana tra “pochi” e “molti”, fra filosofi e moltitudine non filosofica, sembra essere una concezione essenzialmente inegualitaria della “natura” umana (cfr. pp. 199, 282). Se mediante il ricorso alle giuste tecniche educative fosse per Strauss davvero possibile “colmare il fossato” (p. 191) tra i pochi e i molti (l’espressione “to bridge the gulf”, da lui effettivamente impiegata, risulta tuttavia avere un significato meno ambizioso), verrebbe a mancare una delle ragioni più solide per giustificare la sua manifesta opposizione all’illuminismo moderno, nonché il suo insistere sull’importanza per la filosofia di reperire nella città le “nature dotate”, la cui maggior predisposizione all’indagine nessun metodo pedagogico sembra in grado di vanificare (se non altro *ceteris paribus*).

In linea con queste osservazioni si colloca un ulteriore problema teorico che occorre qui evidenziare a partire dalla ricostruzione di Altini. Si tratta della sua presa di distanza, netta e a tratti enfatica (pp. 176-178), da alcune posizioni specificamente politiche di Strauss, soprattutto risalenti agli anni 30 o primi anni 40, per via del loro carattere antidemocratico e autoritario. Ciò che qui si intende disputare, ovviamente, non è tanto la fondatezza soggettiva di tale presa di distanza, quanto l’accusa che Altini rivolge a Strauss di essere “incoerente”, nonché la sua, conseguente, svalutazione degli elementi più immediatamente politici della critica di Strauss alla modernità, che ad avviso di Altini sarebbe da interpretare in chiave eminentemente “filosofica”

Written by Veronica Neri  
Tuesday, 05 October 2021 16:23

---

(pp. 176-177, 281-282).

Ma è legittima una simile distinzione – occorre domandarsi – se non altro a partire dai presupposti della riflessione di Strauss? Se si intende prendere sul serio il suo tentativo di recuperare, o almeno rivitalizzare per via di decostruzione storica, il razionalismo premoderno (per quanto sotto forma di scetticismo zetetico), non occorre anche prendere più sul serio il suo tentativo di riesumare, contro il liberalismo moderno e la sua essenza “neo-sofistica”, lo spirito imperiale romano o l’idea di una radicale opposizione (persino inimicizia) tra razionalismo (premoderno) e sovranità popolare? “Il più grande nemico della filosofia, «il più grande sofista» è la moltitudine riunita in assemblea cittadina”, come nota lo stesso Altini ricostruendo l’interpretazione straussiana di Platone (p. 308). Per quanto Strauss abbia presto abbandonato l’idea di poter trovare una soluzione “ultramoderna” (ossia non solo “autoritaria e imperiale”, ma anche “fascista” dal punto di vista politico) ai problemi filosofico-politici della modernità, è in piena coerenza con l’impianto fondamentale della sua impostazione antimoderna (a meno che non si voglia svalutare a mero espediente retorico il suo tentativo di riesumare la *querelle des anciens et des modernes*

) un suo perdurante scetticismo rispetto all’adeguatezza delle soluzioni politiche offerte dalla democrazia liberale del suo (e del nostro) tempo. Forse il suo definirsi, in una tarda lettera a Gershom Scholem, un “reazionario senza speranza”, al netto della evidente ironia, restituisce un quadro poi non così lontano dalla realtà.

Sempre in una prospettiva politica (o meglio: “filosofico-politica” nella doppia accezione straussiana) sorge un altro problema a partire dall’analisi di Altini: quello della possibilità o meno per i classici che il “miglior regime” trovi concreta realizzazione. Anche a causa dell’ambiguità di Strauss, Altini non prende una posizione definitiva sul punto, oscillando tra una concezione che propende per l’improbabilità e dipendenza dal caso di tale realizzazione e una che ne decreta invece l’impossibilità (pp. 280, 283, 310). Ma anche in questo caso, sembra legittimo chiedersi se l’ambiguità di Strauss non celi un risvolto filosofico significativo (anzi, tanto più degno di nota quanto più viene occultato alla luce del suo carattere, verosimilmente, “paradossale”). Per quanto l’interprete di Strauss, in frangenti come questi, possa senz’altro limitarsi, per comprensibile prudenza, a segnalare il problema e a delinearne le possibili ramificazioni, in difetto di un simile sforzo ermeneutico la trattazione non può che risultare parziale.

Da ultimo, occorre osservare, questa volta in relazione agli aspetti più specificamente filosofici della riflessione di Strauss, che ci sono due elementi dell’interpretazione di Altini che non possono non destare la massima attenzione ai fini di un’adeguata comprensione di tale autore. Il primo è costituito dall’espressione, reiterata da Altini (pp. 37-38, 60), secondo cui Strauss sarebbe passato da una forma di conservatorismo filosofico-culturale e di radicalismo politico ad una di radicalismo filosofico e conservatorismo politico. Se, fatte salve le osservazioni di cui

Written by Veronica Neri

Tuesday, 05 October 2021 16:23

---

sopra, il versante politico del giudizio di Altini risulta convincente, altrettanto non pare potersi dire di quello filosofico-culturale. Come afferma lo stesso Altini, è difficile riscontrare vere e proprie “rivoluzioni” di natura filosofica in Strauss, anche tenendo conto del “change of orientation” del periodo 1928-1932 (p. 75). La cifra della sua teoresi sembra infatti restare costante nel suo essere eccentrica rispetto alle correnti dominanti del pensiero filosofico con cui Strauss entra via via in contatto, dal neo-kantismo della scuola di Marburgo a Heidegger.

In secondo luogo, l’affermazione di Altini secondo cui Strauss avrebbe “scelto” Atene nell’impossibilità di escludere razionalmente l’opzione rappresentata da Gerusalemme (pp. 160, 297), per quanto legittima e condivisa da molti interpreti, deve fare i conti con l’osservazione esplicita di Strauss che se la filosofia non è in grado di mostrare l’“impossibilità” della rivelazione, la stessa attività filosofia, che a quel punto sarebbe basata su un atto di fede, potrebbe essere “fondamentalmente errata”. Con tutta evidenza, si tratta di un problema assai complesso, che lo stesso Strauss, probabilmente, non manca di enfatizzare a scopo retorico. Anche quest’ultima lettura, così come quella dell’insolubilità razionale del problema ragione-rivelazione, non può però esimersi, per essere avanzata in modo del tutto adeguato, dal presentare una disamina delle sue implicazioni logiche e del suo significato ultimo per quanto attiene alla legittimità della stessa filosofia (almeno nel senso straussiano del termine).

Alberto Ghibellini

aghibell@mit.edu