

Oltre la secolarizzazione? La controversia tra Strauss e Löwith sulla “ripetizione” dell’antico

Massimo Borghesi
borgmax.ciampino@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Beyond secularization? The controversy between Strauss and Löwith on the “repetition” of the ancient.

Abstract: The essay analyses the correspondence between Karl Löwith and Leo Strauss, from 1935 to 1946, which constitutes one of the most interesting documents for reconstructing the position of the authors, protagonists of 20th-century thought, regarding the judgment on modernity, Christianity and classical antiquity. The point of separation is in the ‘repetition of the ancient’. United by the fascination of the Greek world, otherwise differently interpreted, Strauss and Löwith are clearly divided on the idea that this world, centered on the idea of nature, can return current one day. At the center of the reflection falls so the *querelle des anciens et des modernes* giving way to the two interlocutors to reveal their thinking according to a very particular relevance.

Keywords: Löwith, Strauss, Secularization, Nature, Antiquity.

1. Nietzsche e l'impossibile ritorno all'antico

Il carteggio che incorre tra Karl Löwith e Leo Strauss, dal 1935 al 1946, costituisce uno dei documenti più interessanti per ricostruire la posizione degli autori, protagonisti del pensiero del XX secolo, riguardo al giudizio su modernità, cristianesimo, antichità classica. Entrambi ebrei, fuoriusciti dalla Germania hitleriana, hanno modo di verificare nell’epistolario una comunanza di punti di vista che si arresta, però, di fronte a nodi essenziali. Come scriverà Strauss: «È stupefacente che noi, che fino a un certo punto ci capiamo molto bene, al di là ci si capisca così poco – è stupefacente considerando l’importanza delle cose su cui ci capiamo. Dove si separano le nostre strade?»¹.

¹ K. Löwith-L. Strauss, *Correspondence concerning Modernity*, in «The Independent Journal of Phi-

Il punto di separazione è nella “ripetizione dell’antico”. Accomunati dal fascino del mondo greco, per altro diversamente interpretato, Strauss e Löwith si dividono nettamente sull’idea che quel mondo, con al centro l’idea di *natura*, possa tornar un giorno attuale. Al centro della riflessione cade così la «*querelle des anciens et des modernes*»² dando modo ai due interlocutori di palesare il proprio pensiero secondo una rilevanza del tutto particolare.

L’epistolario pubblicato si compone di due blocchi distinti, il primo del 1935, il secondo del 1946. Scrivendo il 23 febbraio 1935 a Strauss, che in quel momento si trova a Cambridge in Inghilterra, Löwith rileva, con ironia, come «Lei sa bene che Roma è un bel posto per viverci e che io amo il Sud – probabilmente non sa quanto poco la vita spirituale e politica qui corrisponda alla vita romana antica e alle moderne pretese e ai grandi discorsi imperialistici, e che vecchi scettici e ‘indifferenti’ incalliti siano gli italiani»³. Uno scetticismo apparentato al “Sud” che, in un’altra lettera, Löwith richiamerà come sua posizione personale. Il confronto con Strauss è però rimandato alla lettera successiva, del 15 aprile, nel quale Löwith, dopo aver ricevuto il volume di Strauss *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimonis und seiner Vorläufer* (Berlin 1935), lo ringrazia della “Filosofia della Legge”. Una filosofia che a lui, «cresciuto fin dall’inizio tanto poco ebreo, che solo a fatica e per via traversa riesco a capire e in realtà a *non* capire come si possa essere così *razionali* ed *etici* come sono in sostanza tutti gli ebrei», appare possibile solo in relazione ai presupposti religiosi, operanti in Strauss, «di un abitare tuttora nell’ebraismo ortodosso»⁴. Diversamente, afferma Löwith, «Per parte mia, ne sono così totalmente fuori – e nessun ariano germano ci può far nulla – che io – per dirla con Maimonide=Strauss – conosco solo il mondo “inferiore”»⁵.

A partire da questa prima, importante, differenza, lo spartiacque tende ad allargarsi. La “Filosofia della Legge” di Strauss è un pensiero che si oppone alla modernità, che opera in direzione di un superamento della *Weltanschauung* moderna. Questo per Löwith, nonostante anch’egli concordi nella valutazione critica del moderno, non è possibile: «Lei (come Krüger) postula che i presupposti moderni-illuministici – si possano rendere inoperanti mediante la de-costruzione (*De-struktion*) storica – cosa che *io* non credo»⁶. Diversamente da Strauss, il cui punto di vista “critico” muove da Platone – «Non è un caso che Lei si fermi a *Platone*,

losophy», IV (1983), pp. 105-119, V-VI (1988), pp. 177-192; ed. it. *Dialogo sulla modernità*, Donzelli, Roma 1994, p. 28. L’edizione in lingua inglese costituisce una versione parziale del carteggio. Per la versione integrale, che copre gli anni 1932-1971, si cfr. L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, Bd. III, hrsg. Von H. Maier, Metzler, Stuttgart-Weimar 2008, pp. 607-697, ed. it., *Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. Carteggio (1932-1971)*, Introduzione di C. Altini, Carocci editore, Roma 2012

² Ivi, p. 92.

³ Ivi, p. 3. Sulla permanenza di Löwith a Roma cfr. K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933: Ein Bericht*, Frank-Rutger Hausmann, Stuttgart 1986; ed. it. *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, il Saggiatore, Milano 1988, pp. 142-144.

⁴ K. Löwith-L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, cit., p. 7.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

che era già una *fine* degli sviluppi antichi, mentre Nietzsche, conformemente alla sua tendenza presocratica, lo annette già al cristianesimo⁷ – la «critica radicale dei presupposti “moderni”, sta per me storicamente e oggettivamente nella direzione “progressista” di Nietzsche: cioè nel pensare a fondo fino al *nichilismo* moderno; dal quale tuttavia io non salto né alla “fede” paradossale di Kierkegaard né al non meno assurdo [eterno] ritorno di Nietzsche»⁸. Ciò che Löwith rifugge sono i capovolgimenti “radicali”. Per parte sua egli auspica una «saggezza di vita realmente praticabile – alle “cose prossime” e non alle più remote», ispirata «al buon modo tardoantico (stoico-epicureo-scettico-cinico)»⁹. Una saggezza che, fuori da ogni titanismo, punta ad un accordo con la natura sapendo che «la natura stessa di fatto eternamente uguale non si è ancora mai regolata secondo ideali storici umani»¹⁰. Questa, secondo Löwith, la vera scoperta di Nietzsche, l'intuizione giusta per cui Zarathustra torna a vedere la natura come la vedevano i Greci, fuori da ogni connotazione morale. Al termine della lettera Löwith chiede a Strauss se abbia ricevuto il suo *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen* (Berlino 1935), cui doveva seguire l'appendice critica, che non compare nell'edizione tedesca del '35, «in cui La interesserà soprattutto l'ultima recensione, di Maulnier»¹¹. Il testo cui fa riferimento Löwith è il *Nietzsche* (Parigi 1933) di Th. Maulnier, un'opera di notevole spessore interpretativo, in cui l'autore oppone lo spirito francese, fermo alla distinzione cartesiana tra uomo e mondo, al *monismo* tedesco in cui sprofonda il pensiero “dionisiaco” di Nietzsche. Nell'autore di Zarathustra «il punto estremo della purificazione interiore, l'esperienza totale dell'eroismo non consistono nell'allontanarsi il più possibile dalla natura, ma nell'uguagliarla, nel fondersi in essa, nel sentirla viva in sé. [...] Il dualismo fondamentale, principio della lotta cristiana e di quella tragica, tra l'uomo e il destino, tra la libertà e la natura è in fin dei conti risolto, l'uomo è stato liberato solo in virtù dell'orgia dionisiaca»¹². In tal modo, «come Goethe, Hölderlin e Novalis anche Nietzsche sprofonda nella tentazione panteistica»¹³. Unifica, al pari di Rousseau per altri versi tanto criticato, spirito e natura, antropologia e cosmologia¹⁴. A questa posizione Maulnier oppone

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ivi*, p. 8.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ivi*, p. 9.

¹² T. Maulnier, *Nietzsche*, Redier, Parigi 1933, pp. 254 sgg., cit. in K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Stuttgart 1935 (2 ediz. 1956); ed. it. *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Bari 1982, Appendice, p. 220.

¹³ *Ivi*, p. 267 (ed. cit., p. 221).

¹⁴ «Nietzsche potrà gridare il suo disprezzo a Rousseau e [...] parlare di “questo aborto” che “voleva anche lui il ritorno alla natura”. Quello che gli rimprovera non è in effetti di aver voluto il ritorno alla natura, bensì di aver creduto che la natura sia uguaglianza, mentre la natura è ineguaglianza e guerra, d'aver voluto ritrovare la morale nella natura, mentre in essa si deve sfuggire la morale. Così per giudicare la civiltà Nietzsche riprende i principi di Rousseau e li rovescia. Come Rousseau [...] cerca scampo in un ritorno alle virtù dell'uomo naturale» (*ivi*, p. 250, ed. cit., p. 222).

la «saggezza mediterranea»¹⁵ fondata sul senso del presente e opposta alla filosofia della metamorfosi, saggezza profondamente condivisa da Löwith¹⁶. La condivisione spiega l'accenno, presente nella lettera a Strauss, sull'interesse della lettura di Maulnier. Esso contiene, implicitamente, una critica alla posizione straussiana nella misura in cui rifugge il presente e presume di accordare, come in Nietzsche, natura e cosmo.

Nella sua risposta del 23 giugno Strauss viene a confermare l'impressione di Löwith in una forma, tuttavia, che certamente va al di là dell'immagine – che Löwith aveva di Strauss – contenuta nella lettera del 15 aprile: quella di un autore che abita «tuttora nell'ebraismo ortodosso». Qui non solo Strauss dichiara «io non sono un ebreo ortodosso»¹⁷, ma aggiunge anche di essere stato un *vecchio nietzschiano*: «posso dire soltanto che fra i ventidue e i trent'anni Nietzsche mi ha dominato e incantato al punto che gli credevo sulla parola su tutto»¹⁸. Strauss rivendica in tal modo, nei confronti di Löwith, di essere anche lui passato *attraverso* Nietzsche. Né si tratta di una semplice infatuazione giovanile poiché, al pari di Nietzsche, anch'egli vede nel superamento del dualismo tra antropologia e cosmologia il vero punto della questione¹⁹. Ciò spiega come Strauss tralasci del tutto l'indicazione, tendenzialmente critica, di Löwith nel suo richiamo a Maulnier, e si soffermi invece sui rilievi verso il testo della Emmerich, *Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Philosophie Nietzsches* (Halle 1933), contenuti nell'appendice del volume di Löwith²⁰. Ciò che non comprende è «la critica alla tesi della

¹⁵ Ivi, p. 283 (ed. cit., p. 225).

¹⁶ Per Maulnier «il senso dell'istante è propriamente mediterraneo, la capacità di cogliere nel tempo una presenza immediata, un'amicizia. [...] Per un filosofo della metamorfosi, il presente non è che un'astrazione, un punto del tempo, 'un ponte e un passaggio' dal passato all'avvenire: per noi il presente è la realtà più reale» (op. cit., p. 283, ed. cit., p. 224). Parimenti Löwith, nella lettera a Strauss del 15 aprile 1935, osserva come «ai Tedeschi manca come agli ebrei il senso del presente – del *nuncstans* di "mezzogiorno e eternità"» (K. Löwith-L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, cit., p. 8).

¹⁷ Ivi, p. 12.

¹⁸ Ivi, p. 10. Sul rapporto Strauss-Nietzsche cfr. G. J. Tolle, *Modernity, Nobility, Morality. Leo Strauss's View of Nietzsche*, in «Commonwealth: A Journal of Political Science», V (1992), pp. 1-15; L. Lambert, *Leo Strauss and Nietzsche*, The University of Chicago Press, Chicago 1996.

¹⁹ «Il diritto naturale nella sua forma classica è connesso ad una concezione teleologica dell'universo. [...] La visione teleologica dell'universo di cui la visione teleologica dell'uomo è una parte, sembrerebbe demolita dalla moderna scienza naturale. [...] Cioè si è stati costretti ad accettare un fondamentale dualismo, tipico dei tempi moderni, tra una scienza non finalistica della natura e una scienza finalistica dell'uomo. È la posizione che i moderni seguaci di San Tommaso, fra gli altri, sono stati costretti ad assumere: una posizione che sottintende una rottura con la visione d'insieme sia di Aristotele che dello stesso Aquinate. Il dilemma fondamentale in cui ci dibattiamo è dovuto alla vittoria della scienza naturale moderna. Non si può trovare una soluzione adeguata al problema del diritto naturale senza aver prima risolto questo basilare problema» (L. Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago 1953; ed. it. *Diritto naturale e storia*, il melangolo, Genova 1990, pp. 12-13).

²⁰ «Nell'interpretazione della Emmerich volontà di potenza ed eterno ritorno sono accomunati non dall'autosuperamento del nichilismo, bensì nel "sovra-uomo", che di per sé non deve essere altro che "la vita nell'uomo", senza tener conto del problema di un "superamento dell'uomo", nel quale soltanto il "sovra-uomo" ha un proprio senso. [...] Tutta la problematica del tentativo nietzscheano di "rifidanzamento con il mondo" mediante un 'autosuperamento dell'uomo' scompare nella rico-

Emmerich sulla identità della volontà di potenza e dell'eterno ritorno»²¹. Strauss è d'accordo sul fatto che

la dottrina dell'eterno ritorno, per sé, non dà risposta al problema morale, e che l'identificazione di [eterno] ritorno e volontà di potenza [...] non è una soluzione. Ma l'eterno ritorno, o meglio l'essere disposti a sopportarlo, è la *condizione sine qua non* di una morale veramente naturale.²²

Con ciò viene accolto il punto di vista nietzschiano e questo in relazione al problema della «ripetizione dell'antico al culmine della modernità»²³. Nietzsche ha fallito ma Strauss lascia intendere che la sua prospettiva può essere ripresa in un'altra forma: «bisogna chiedersi se lo stesso Nietzsche non sia stato infedele al suo intento di ripetere l'antichità; e questo a causa del suo essere prigioniero dei presupposti moderni, o della polemica contro i medesimi»²⁴.

Nella sua risposta del 13 luglio Löwith porta alla luce il punto di contrasto che divide l'interpretazione straussiana di Nietzsche dalla sua. Per Löwith «l'identificazione della volontà di potenza e dell'eterno ritorno è e rimane assurda»²⁵. Nietzsche «fa della dottrina dell'[eterno] ritorno un 'progetto' esistenziale»²⁶, fa ciò che gli antichi non hanno mai né fatto né pensato. «Può darsi che la modernità abbia solo portato all'estremo questa contraddizione fondamentale fra morale e mondo – ma essa non esisteva in questo modo nell'antichità e meno che mai nei presocratici»²⁷.

Come Löwith scriverà nell'appendice a *Meaning in History* (Chicago 1949):

contraria allo spirito greco è la concezione del sistema filosofico nietzschiano in *Der Wille zur Macht*, che in quanto volontà di qualcosa è rivolta verso il futuro, benché il ciclo eterno del cosmo sia al di là della volontà e dell'intenzione. Per i greci il moto circolare delle sfere celesti rivelava un *logos* universale e una perfezione divina; per Nietzsche l'eterno ritorno è il pensiero “più terribile” e il “peso più gravoso”, poiché è in contraddizione con la sua volontà di una futura redenzione. [...]. I greci provavano timore e reverenza di fronte al fato: Nietzsche fece lo sforzo sovrumano di volerlo e di amarlo. Incapace di sviluppare teoricamente la sua visione come un ordine supremo di tutto l'essere, la introdusse come un imperativo etico.²⁸

struzione della Emmerich, in virtù dell'equiparazione indifferenziata di uomo e fatalità cosmica» (K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, cit., pp. 219-220).

²¹ K. Löwith-L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, cit., p. 10.

²² Ivi, p. 11.

²³ Ivi, p. 10.

²⁴ Ivi, p.12.

²⁵ Ivi, p.15.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ K. Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago 1949 (ed. ted.: *Weltgeschichte und Heiligeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1953; ed. it. *Significato*

Per Löwith «tutto questo volere, creare e volere retrospettivamente è assolutamente anti-greco, anti-classico e anti-pagano; esso deriva dalla tradizione ebraico-cristiana»²⁹. È questa tradizione che *separa* Nietzsche dalla concezione antica.

Come uomo moderno, egli era così disperatamente lontano da ogni originaria “fedeltà alla terra” e dal sentimento di un’eterna sicurezza sotto la volta celeste, che il suo sforzo di riallacciare il destino umano al fato cosmico e di “reintrodurre l’uomo nella natura” era destinato fin dall’inizio al fallimento.³⁰

Conformemente a questo punto di vista Löwith, nella lettera del ‘35, osserva come Strauss abbia «torto se pensa che Nietzsche o chiunque di noi “moderni” possa semplicemente scrollarsi di dosso la gabbia dei “presupposti moderni” e dunque – in linea di principio – “ripetere” l’antichità *antica*»³¹. La dottrina dell’eterno ritorno non può essere «insegnata placidamente», come pensa Strauss, «ma rimane *sempre* un “progetto” artificiosamente forzato. E se – come Lei dice – l’essere disposti a sopportare l’eterno ritorno fosse veramente la *conditio sine qua non* per una morale genuinamente naturale – allora io credo che a una morale naturale non si arriverebbe mai. Ci sono modi migliori e più moderati per svezarsi dalla fede nel progresso e dalla fede nella creazione e nella provvidenza»³². Tra questi la prospettiva indicata da Burckhardt, qui opposto a Nietzsche, dalla quale ne emerge un ideale di «modo e misura»³³ in cui trovano un accordo, ragionevole e “naturale”, morale e metafisica, volontà e fato, uomo e mondo.

Nella sua risposta del 17 luglio Strauss non raccoglie l’obiezione di Löwith sull’impossibilità di ripetere l’antico.

Lei contesta che Nietzsche sia stato infedele alla sua intenzione di ripetere l’antico a causa del suo esser invischiato nella polemica contro il cristianesimo e la modernità, ma Lei stesso attribuisce la colpa alla zavorra teologica – che a ben vedere viene a dire la stessa cosa.³⁴

Strauss, cioè, pensa che una volta liberati dai condizionamenti teologici (ebraico-cristiani) il ritorno all’antico sia possibile. In ciò sta la diversità con Löwith per il quale il cristianesimo ha aperto un orizzonte *storico* che impedisce al moderno di tornare alla concezione onto-cosmologica propria degli antichi. Se, come pensa

e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia, Edizioni di Comunità, Milano 1972, p. 252).

²⁹ Ivi, p. 253.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ K. Löwith-L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, cit., p. 16.

³² Ivi, pp. 16-17.

³³ Ivi, p. 16. Löwith stava allora scrivendo il suo volume su Burckhardt, che uscirà l’anno seguente: *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, Vita Nova Verlag, Luzern 1936; ed. it. *Jacob Burckhardt. L’uomo nel mezzo della storia*, Laterza, Roma-Bari 1991.

³⁴ K. Löwith-L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, cit., p. 19.

Strauss, il ritorno è possibile allora *Nietzsche appare come un momento della restaurazione dell'antico*. Come scrive a Löwith:

Lei conosce Nietzsche tanto meglio di me, che io oso appena contraddirla. Posso dire soltanto: se si considera l'importanza decisiva del dogma della creazione e della provvidenza per tutta la filosofia post-antica, si comprende che la liberazione di questo dogma poteva realizzarsi soltanto con lo sforzo "superumano" della dottrina dell'eterno ritorno. Una volta raggiunta questa liberazione – la liberazione da un incredibile *vizio* del genere umano – allora l'eterno ritorno può essere insegnato con calma – presupponendo che esso sia *vero*, e questa è la questione centrale per la cosmologia. In ogni caso un autentico è possibile soltanto se esso viene preso sul serio, e sopportato, come possibilità.³⁵

L'ebreo "non ortodosso" Strauss considera, in tal modo, l'idea di creazione e di provvidenza come un «incredibile *vizio* del genere umano», una considerazione che avvicina la sua posizione ad una prospettiva ateistica³⁶. È il punto di vista di Spinoza, chiarito nel volume del 1930, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, nonché nel saggio del 1948 raccolto in *Persecution and the art of writing* (New York 1948). In esso il duplice volto del pensiero spinoziano, l'uno esoterico, indirizzato ai filosofi, l'altro essoterico-religioso, indirizzato al popolo, rende «esplicito ciò che Maimonide aveva sottinteso nel dichiarare che è indispensabile credere nell'ira divina, e non soltanto per il raggiungimento della perfezione finale dell'uomo, ma anche per il giusto perfezionamento della società civile»³⁷. Riconducendo Spinoza al "suo" Maimonide, Strauss evidenzia qui il lato "spinoziano" del suo pensiero. La *Guida dei Perplexi* maimonidea costituisce «il modello per l'abbozzo di un'interpretazione essoterica della Bibbia elaborato da Spinoza, interpretazione secondo la quale la Bibbia consisterebbe

³⁵ Ivi, p. 18.

³⁶ Come osserva Raimondo Cubeddu, in Strauss rimane «insoluto il quesito circa il suo "nichilismo" (di possibile ascendenza nietzschiana e fondato sulla negazione di una morale razionalistica), anche circa il suo sostanziale e non dichiarabile ateismo» (*Ma l'esportazione della democrazia non faceva per lui*, in «Reset», 81 (gennaio-febbraio 2004), p. 31. Di Cubeddu cfr. anche *Leo Strauss e la filosofia politica moderna*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1983).

³⁷ L. Strauss, *Persecution and the art of writing*, Free Press, New York 1952; ed. it. *Scrittura e persecuzione*, Marsilio, Venezia 1990, p. 177. Sulla lettura straussiana di Maimonide cfr. R. Brague, *Leo Strauss et Maimonide*, in AA.VV., *Maimonides and Philosophy*, M. Nijhoff, Dordrecht 1986, pp. 246-268; K. Hart Green, *Jew and Philosopher. The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*, State Univ of New York Pr, Albany 1993; H. Fradkin, *A Word Fitly Spoken. The interpretation of Maimonides and the Legacy of Leo Strauss*, in AA.VV., *Leo Strauss and Judaism: Jerusalem and Athens Critically Revised*, Rowman & Littlefield Pub Inc, Lanham 1996, pp. 55-56. Sul rapporto ideale che lega Strauss a Maimonide, Momigliano osserva come «è la segreta posizione del filosofo nel giudaismo (come l'esempio di Maimonide mostra) di parlare di ragione nel mondo della fede, di presentare il caso della ragione per chi o di chi, pur rispettando e comprendendo la fede, non la condivide. È questa in definitiva la segreta posizione che Leo Strauss, discepolo di Maimonide, si era assegnata. Egli [...] parlava da filosofo ebreo pur sapendo – anzi perché sapendo – che si è ebrei non per convinzione filosofica ma per umile accettazione della legge divina» (A. Momigliano, *Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss*, in Id., *Pagine ebraiche*, Einaudi, Torino 1987, p. 199).

in parte di affermazioni dirette al popolo, e in parti di affermazioni filosofiche che deliberatamente ma segretamente contraddicono quelle essoteriche»³⁸. Siamo di fronte ad una distinzione, tra insegnamento *essoterico* ed *esoterico*, che, secondo Strauss, costituisce l'autentico filo rosso del pensiero, non solo di quello medievale (Maimonide, Yehuda Halevi, Farabi) ma anche di quello antico (Platone) e moderno (Spinoza, Lessing)³⁹. Un elenco, questo, di autori cari a Strauss, dove Lessing ha un rilievo del tutto particolare richiamato, non a caso, all'amico tedesco, assieme a Swift: «Legga Swift – accanto a Lessing – è lo spirito più libero dell'età moderna»⁴⁰.

2. L'epistolario del 1946. Nulla è cambiato

L'epistolario fra Strauss e Löwith riprende nel 1946. L'intervallo di quasi un decennio con in mezzo la guerra, lo sterminio degli ebrei, i nuovi scenari internazionali non sembrano, in apparenza, aver inciso nel quadro teorico dei due autori che riprendono il colloquio come se esso si fosse interrotto solo per un istante. In una lettera da Oxford Ave (New York) del 15 agosto, Strauss torna sulla *querelle des anciens et des modernes*: «io non nego, anzi affermo che la filosofia moderna ha in comune con la cristiana-medievale elementi essenziali; ma ciò significa che l'*attacco* dei moderni è diretto prevalentemente contro la filosofia *antica*»⁴¹. Strauss lascia in tal modo intendere che *si tratta di un attacco cristiano-moderno contro l'antico*.

I massimi esponenti del partito antico della *querelle*, cioè Swift e Lessing, sapevano che il vero tema del dibattito è antichità e cristianesimo. (Non mi venga a parlare della

³⁸ L. Strauss, *Scrittura e persecuzione*, cit., pp. 177-178.

³⁹ «Maimonide a sua volta doveva il suo metodo ai “filosofi” della sua epoca. Il tipico filosofo, come ci viene presentato nel *Kuzari* di Yehuda Halevi, considerava del tutto legittimo che un filosofo aderisse con le parole e con le azioni a una religione alla quale invece non aderiva affatto con il pensiero, e dava per scontato che l'insegnamento filosofico propriamente detto fosse necessariamente accompagnato da un insegnamento essoterico. Farabi, che Maimonide reputava la più alta autorità filosofica del suo tempo, in pratica negava qualsiasi valore conoscitivo alla religione, ma ciò nonostante riteneva che la conformità alle leggi e alle credenze della comunità religiosa nella quale era stato allevato fosse un requisito indispensabile del futuro filosofo. Ma sarebbe un errore credere che i modelli di Spinoza debbano essere ricercati esclusivamente nella filosofia islamica. Farabi stesso fa risalire a Platone il procedimento di cui abbiamo riferito. In pratica, la stessa espressione che Spinoza applica a Mosè (“egli credeva, o almeno desiderava insegnare...”), è adatta anche per Socrate, secondo l'opinione di Lessing il quale aveva studiato Spinoza con molta attenzione, e che sosteneva che l'unica filosofia è quella di Spinoza. Secondo Lessing, Socrate “credeva seriamente nella punizione eterna, o almeno vi credeva in una misura tale da ritenere opportuno insegnarla usando le parole più esplicite e meno atte a suscitare sospetti”. Lessing sosteneva che ‘tutti i filosofi antichi’ avevano operato una distinzione fra il loro insegnamento essoterico e quello esoterico, e attribuiva questa stessa differenziazione anche a Leibniz» (ivi, p. 178. Sulla lettura straussiana di Lessing cfr. *L'insegnamento essoterico*, in Id., *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, Torino 1998, pp. 294-305).

⁴⁰ K. Löwith-L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, cit., p. 19.

⁴¹ Ivi, p. 22.

del tutto esoterica *Erziehung des Menschengeschlechts*, o della banalità di Dilthey: legga lo scritto contro Klotz – le *Antiquarische Briefe* – il *Wie die Alten den Tod gebildet*, il *Laokoon* [la sofferenza di Filottete contrapposta alla sofferenza di Gesù], la *Hamburgische Dramaturgie*...). Costoro non dubitavano che l'antichità, cioè la autentica filosofia, fosse una possibilità eterna.⁴²

Possibilità “eterna” significa, per Strauss, possibilità *attuale*, possibilità di ritrovare la concezione antica della *natura* attraverso la decostruzione storica.

Siamo d'accordo su questo, che oggi noi abbiamo bisogno della riflessione storica – solo io sostengo che questo non è né un progresso né un destino da accettare con rassegnazione, bensì un mezzo inevitabile per superare la modernità. La modernità non si può superare con mezzi moderni, bensì solo in quanto anche noi siamo ancora esseri naturali con un intelletto naturale, ma gli strumenti di pensiero dell'intelletto naturale per noi sono andati perduti e gente semplice come me e quelli come me non li possono riconquistare con le proprie forze: cerchiamo di *imparare* dagli antichi.⁴³

Questo metodo vuol essere diverso da quello praticato da Heidegger.

La concezione da me abbozzata non ha *niente* a che fare con Heidegger, perché Heidegger dà soltanto una interpretazione raffinata dello storicismo moderno, lo ancora ‘ontologicamente’. In Heidegger la ‘storicità’ ha già fatto svanire *completamente* la natura.⁴⁴

La decostruzione storica deve riaprire il terreno per la comprensione della “natura” alla maniera degli antichi. Strauss, ricollegandosi al *Vom Hegel zu Nietzsche* (Zürich 1941) di Löwith, richiama il tentativo di Goethe: «Peccato che Lei non sia andato fino in fondo sulla via imboccata nel Suo confronto fra Hegel e Goethe. Certo, per questo bisognerebbe capire la scienza naturale di Goethe con l'aiuto della “dialettica” di Lessing»⁴⁵.

Goethe, Lessing, in precedenza Swift e Nietzsche, la galleria degli autori a cui Strauss si richiama per la “ripetizione” dell'antico è quasi completa. Manca all'appello un pensatore chiave, colui per cui l'antichità è innanzitutto un modello etico-politico: Jean Jacques Rousseau. In *Natural Right and History* Strauss scrive che:

⁴² Ivi, p. 23. In contrasto con questa lettura, per cui la vera opposizione è tra cristianesimo e antichità, secondo Strauss «solo quando la *querelle* era già fondamentalmente risolta si portarono in campo la religione e il cristianesimo, e fu questa *tardiva* interpretazione del movimento moderno a dominare il credulo e insopportabilmente sentimentale Ottocento» (*ibidem*). Donde il rilievo, sorpreso, di Löwith nella sua risposta del 18 agosto: «Perché Lei dice che religione e cristianesimo sono stati portati in campo solo tardivamente (nell'Ottocento)?» (ivi, p. 26).

⁴³ Ivi, pp. 23-24.

⁴⁴ Ivi, p. 24. Sulla interpretazione straussiana di Heidegger cfr. il saggio dl 1950, pubblicato in *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss. Essays and Lectures by Leo Strauss*, University of Chicago Press, Chicago 1989; ed. it. *Introduzione all'esistenzialismo di Heidegger*, in L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, cit., pp. 357-378.

⁴⁵ K. Löwith-L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, cit., p. 24.

La prima crisi del mondo moderno si ebbe nel pensiero di Jean Jacques Rousseau. Non che Rousseau sia stato il primo a sentire l'avventura moderna come un errore radicale e a cercarvi rimedio in un ritorno al pensiero classico: basterebbe ricordare il nome di Swift. [...] Rousseau lanciò il suo attacco alla modernità, nel nome di due idee classiche: la città e la virtù, da una parte; e la natura dall'altra.⁴⁶

Si tratta, tuttavia, di una critica che concede troppo ai presupposti moderni, che mentre ritorna all'antico fa avanzare lo spirito moderno. Sotto questo profilo

l'attacco appassionato e vigoroso da lui sferrato contro la modernità, in nome di qualcosa che era insieme antichità classica e modernità più avanzata, doveva poi essere ripetuto, con passione e vigore non minori, da Nietzsche il quale inaugurò la seconda crisi moderna: la crisi della nostra epoca.⁴⁷

Rousseau, al pari di Nietzsche, costituisce, quindi, uno dei tentativi più radicali di ritorno all'antico cui Strauss guarda con ammirazione e, insieme, con distacco. *Occorre tornare ai Greci lasciandosi dietro il peso del soggettivismo moderno*, presente anche in Rousseau, il peso esercitato dalla "zavorra teologica" cristiana che segna lo spartiacque tra antichità ed era moderna. Questo ritorno è, innanzitutto, *ritorno all'ordine politico della polis, alla città secondo "natura"*. Come scrive a Löwith: «Io credo *realmente*, anche se a quanto pare ciò Le sembra fantastico, che l'ordine politico perfetto tratteggiato da Platone e Aristotele è l'ordine politico perfetto. Oppure lei crede allo Stato mondiale?»⁴⁸. Per Strauss:

ci possono essere soltanto società chiuse, cioè Stati. Ma se così è, si può dimostrare in base a considerazioni politiche che la piccola città-Stato è in linea di massima superiore al grande Stato o allo Stato territoriale-feudale. So bene che *oggi* non la si può ristabilire, ma che la soluzione odierna, cioè la soluzione del tutto moderna, è *contra naturam*, lo dimostrano le famose bombe atomiche, per non parlare delle città con milioni di abitanti, di *gadgets*, *funeral homes*, "ideologie".⁴⁹

Secondo l'autore «Contro Platone-Aristotele c'è una sola obiezione: ed è il *factum brutum* della rivelazione, o del Dio "personale"»⁵⁰. La presenza del cristianesimo non solo si oppone all'orizzonte chiuso della città-Stato ma tende anche a *depoliticizzare* la polis, a separare diritto naturale e regime politico. Come afferma *Natural Right and History*:

⁴⁶ L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, cit., pp. 271-272.

⁴⁷ Ivi, p. 273.

⁴⁸ K. Löwith-L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, cit., p. 24. «Se è vero che l'autentica unità è possibile solo grazie alla conoscenza della verità o grazie alla ricerca della verità, allora un'autentica unità di tutti gli uomini ci sarà solo grazie alla divulgazione di una *dottrina* filosofica definitiva (che ovviamente non esiste) oppure quando tutti gli uomini saranno filosofi (non Dottori in Filosofia eccetera), cosa altrettanto inconcepibile» (*ibidem*).

⁴⁹ Ivi, p. 25.

⁵⁰ *Ibidem*.

Il carattere politico del diritto naturale si attenuò, e cessò di essere essenziale, sotto l'influenza insieme dell'antico diritto naturale egualitario e della fede nella Bibbia. [...]. La domanda sul miglior regime perde così il suo significato capitale. Il miglior regime, come i classici lo intendevano, cessa di essere identico al perfetto ordine morale. Il fine della società civile non è più la vita virtuosa in sé, ma solo una determinata sezione della vita virtuosa. La nozione di Dio quale legislatore riceve una certezza ed una nettezza quali mai essa ha avute nella filosofia classica. Pertanto il diritto naturale, o meglio, la legge naturale si fa autonoma dal miglior regime ed assume la precedenza su di esso. La seconda Tavola del Decalogo e i principi che vi prendono corpo acquistano allora una dignità infinitamente più alta che il miglior regime. In questa forma profondamente modificata il diritto naturale classico ha esercitato la più forte influenza sul pensiero occidentale fin quasi dall'inizio dell'era cristiana.⁵¹

Rispetto a questa forma, *dualistica*, Strauss auspica il ritorno al modello greco, un modello che si oppone ad ogni distinzione tra potere temporale e potere spirituale, tra *civitas Dei* e *civitas mundi*. Un modello radicalmente *antiagostiniano* che reincontra, lungo la sua strada, Rousseau: «Nessun pensatore moderno ha compreso meglio di Rousseau la concezione filosofica della πόλις»⁵². Se è così lo stesso dilemma “Gerusalemme e Atene”, titolo della conferenza anticipato a Löwith nella lettera del 15 agosto⁵³, non denota più la forma “polare” dell'Occidente, diviso tra modello ebraico e quello greco, quanto piuttosto la necessaria distinzione tra mito e filosofia che contrassegna l'aspetto “esoterico” del pensare straussiano. Gerusalemme è la fede, il volto essoterico del filosofare, che solo in Atene trova il suo luogo proprio. Nella sua risposta del 18 agosto Löwith mostra la distanza che lo separa dall'“utopia” straussiana. Come già nelle lettere del '36 torna il motivo dell'impossibilità della regressione storica.

E qualunque cosa si possa dire contro le visioni storiche progressiste, io le condivido nella misura in cui anch'io trovo che il cristianesimo ha modificato radicalmente la “naturalità” antica. In un gatto o in un cane la ‘natura’ torna sempre fuori, ma la storia è ancorata nell'uomo troppo profondamente perché a Rousseau o a Nietzsche o al Suo futuro eroe dell'essere e dell'intelletto naturali possa riuscire di ripristinare qualcosa che si era esaurito già nella tarda antichità.⁵⁴

⁵¹ L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, cit., pp. 155-156.

⁵² Ivi, p. 273, nota 2.

⁵³ «Questo mi porta a ‘Gerusalemme e Atene’. Non so *quando* sarà la mia conferenza – in novembre, ma il giorno deve fissarlo Hula. La Sua presenza mi sarebbe molto gradita» (K. Löwith-L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, cit., p. 25. Cfr. *Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections*, in L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 1983, pp. 147-173; ed. it. *Gerusalemme e Atene. Riflessioni preliminari*, in Id., *Gerusalemme e Atene*, cit., pp. 3-36. Sul tema si veda AA.VV., *Leo Strauss and Judaism: Jerusalem and Athens Critically Revised*, cit.).

⁵⁴ K. Löwith-L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, cit., p. 26.

Per Löwith:

Anche la “natura” di Goethe non è più quella antica. E meno ancora riesco a raffigurarmi un ordine sociale naturale. Lo stato mondiale è certamente assurdo e *contra naturam* ma è *contra naturam* anche la *polis* e tutte le istituzioni storiche create dall'uomo. Io potrò aderire alla Sua tesi solo quando Lei riuscirà a convincermi che stelle, cielo, mare e terra, generazione, nascita e morte danno a Lei, uomo ‘semplice’!, risposte naturali alle sue innaturali domande. E per quanto riguarda il dolore, può darsi, certo, che Prometeo sia più comprensibile di Cristo per il cosiddetto intelletto naturale, ma semplice e naturale non è davvero neanche il mito di Prometeo. Fino a che punto la nostra naturalizzazione risalga al cristianesimo è difficile dire, ma certo ciò che è cambiato non è soltanto la *coscienza* storica, bensì il nostro *essere* storico.⁵⁵

Questo cambiamento impedisce la *regressione*, il ritorno all'indietro, l'*epoché* di due millenni di storia. Non è possibile liberarsi dai “presupposti” moderni⁵⁶, tornare alla concezione “pagana” della natura⁵⁷. Su questo punto il contrasto con Strauss rimane netto.

Nella lettera di risposta del 20 agosto, Strauss obietta a Löwith:

Lei non prende abbastanza alla lettera il senso semplice della filosofia: la filosofia è il tentativo di sostituire le opinioni sul tutto con una autentica conoscenza del Tutto. Per lei la filosofia non è altro che autoconoscenza o autointerpretazione dell'uomo, beninteso dell'uomo storicamente determinato, se non dell'individuo. Lei riduce la filosofia alla descrizione dell'arredamento della caverna del momento, della caverna (= esistenza storica), che allora non può essere vista *come* caverna. Rimane attaccato all'idealismo-storicismo. E interpreta la storia della filosofia in modo che essa conferma l'inevitabilità, da Lei sostenuta, del condizionamento storico o del dominio dei pregiudizi. Lei identifica di fatto filosofia con *Weltanschauung*, fa quindi dipendere la filosofia dalla *cultura* del momento. Per esempio, non c'è dubbio che il nostro modo usuale di *sentire* è condizionato dalla tradizione biblica; ma ciò non esclude che noi

⁵⁵ Ivi, pp. 26-27. «Al problema del dolore il mondo occidentale ha dato due differenti risposte: il mito di Prometeo e la fede nel Crocifisso. Né il paganesimo né il cristianesimo hanno comunque ceduto all'illusione moderna che la storia costituisca uno sviluppo progressivo, che risolva il problema del male e del dolore con la sua graduale eliminazione» (K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 24).

⁵⁶ «Lei dice che non si può superare la modernità con mezzi moderni. Suona plausibile, ma mi sembra giusto solo con riserva, perché anche il paziente puro ‘imparare’ non si libererà mai dei propri presupposti. In fin dei conti il disagio della modernità nasce soltanto dalla coscienza storica, dall'aver nozione di tempi altri e “migliori”, e dove questa coscienza si smarrisce – come nella generazione nata dopo il 1910 in Russia e in quella nata dopo il 1930 in Germania – la modernità non è più sentita come qualcosa da superare, al contrario» (K. Löwith – L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, cit., p. 27).

⁵⁷ «Lei dove traccia il confine tra naturale e innaturale? Per i greci era del tutto naturale – [...] – avere rapporti con donne, fanciulli e animali, e il matrimonio borghese è altrettanto innaturale della pederastia, e le *gheishe* giapponesi sono tanto naturali per l'uomo quanto lo era per O. Wilde il suo amico» (*ibidem*). Nella sua lettera del 20 agosto Strauss risponde: «Pederastia eccetera. Legga per favore le *Leggi* di Platone su questo argomento. – Non dimentichi il nesso *naturale* fra organi sessuali e procreazione. – La monogamia è un'altra faccenda, anche se io personalmente avrei qualcosa da dire a suo favore. I filosofi avevano un argomento molto cinico e sensato a favore della *monogamia*» (ivi, p. 32).

possiamo chiarirci la problematica della provvidenza, sulla quale si basa questo sentire (la fede nella creazione per opera di un Dio amoroso), e che possiamo educarci a *correggere* il nostro sentimento.⁵⁸

Come nelle lettere del '36 torna qui in primo piano lo "spinozismo" di Strauss, il suo "essoterismo" dato dal rifiuto della concezione ebraico-cristiana di Provvidenza e creazione, la quale mantiene la sua validità – ma fino a che punto? – solo sul piano essoterico della coscienza religiosa. Ciò spiega il "compromesso" straussiano, l'alleanza tra antichità e medioevo cristiano contro il giusnaturalismo moderno, anche se, in realtà, «l'esempio di Aristotele da solo basterebbe a mostrare che è possibile ammettere un diritto naturale, senza credere in una particolare provvidenza, o in una vera e propria giustizia divina»⁵⁹. Strauss mostra, in tal modo, di non condividere affatto l'idea di Löwith secondo cui il cristianesimo ha modificato non solo la nostra *coscienza* ma anche il nostro *essere* storico. L'ebreo "non ortodosso", sensibile al fascino dell'antico, può intendere l'apporto cristiano solo in misura limitata. *Su questo punto la distanza che lo separa da Nietzsche* è, diversamente da Löwith che comprende a fondo il senso del nichilismo, *abisale*. Ne è riprova la sua lettura del pensiero moderno, di cui la lettera a Löwith offre un breve schema, la quale si svolge su parametri gnoseologico-kantiani alla maniera di Ernst Cassirer⁶⁰. La filosofia moderna è il risultato della sostituzione

⁵⁸ Ivi, pp. 28-29. «Io so per esperienza come mi era da principio incomprensibile ed estraneo il concetto aristotelico di *megalopsychia* e come *adesso* lo *approvo* non solo sul piano teorico ma sul piano pratico. Un uomo come Churchill dimostra che la possibilità della *megalopsychia* sussiste oggi *esattamente* come nel V secolo avanti Cristo» (ivi, p. 29).

⁵⁹ L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, cit., p. 103. Da questo punto di vista quanto scrive Esposito, riguardo al supposto contrasto tra Löwith e Strauss su dove collocare la rottura storica – antichità o evo moderno? –, deve, probabilmente, essere attenuato. Per Esposito è «ben diversa la posizione di Löwith. Non perché il suo "sistema" non preveda un netto punto di rottura: ma perché questo non è più situato all'origine cinque-seicentesca della modernità (tra Machiavelli, Cartesio e Hobbes), ma appunto tra grecità e orizzonte ebraico-cristiano, che Strauss tende ad unificare nella stessa categoria di "antico"» (R. Esposito, Introduzione a K. Löwith-L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, cit., p. XVII). In realtà tanto Löwith quanto Strauss concordano sul modello antico rispetto al quale, *anche* per Strauss, il cristianesimo appare come una deviazione. La diversità è nella concezione dell'antico nonché nella possibilità di ripeterlo nel contesto moderno. L'antico è diversamente compreso in relazione al concetto di *natura*. «Da Strauss adoperato sostanzialmente in senso antropologico – natura dell'uomo, soprattutto nella sua accezione razionale; da Löwith, invece, sottratto ad ogni attribuzione, o presupposto, umanistico e isolato nella sua assoluta 'extraterritorialità' rispetto al lessico filosofico tradizionale. Natura, per quest'ultimo – è una tesi che prenderà corpo soprattutto in una fase e in testi successivi agli anni del carteggio, ma già in essi intravista e preparata – non è ordine e ragione. È piuttosto destino e mistero, limite e fondo da cui emerge all'esistenza un "uomo" da essa cosmologicamente compreso, ma non di essa comprensivo» (R. Esposito, Introduzione, cit., p. XX).

⁶⁰ «Circa la questione della filosofia moderna e del progresso, la filosofia (o scienza) moderna è originariamente il tentativo di sostituire la filosofia (o scienza) classica (che vuol dire anche la medievale), ritenuta a torto o a ragione insufficiente, con la filosofia *giusta*. La 'insufficienza' era questa: la scienza *attuata* dell'antichità (Platone e Aristotele) non fu in grado di dar conto di certi fenomeni naturali, di cui essa in base ai propri principi doveva dar conto. Sorse l'idea che la fisica

della nuova fisica meccanicistica alla *Fisica* di Aristotele. «Motivi biblico-scolastici hanno soltanto *contribuito*: la scienza moderna, cioè la filosofia moderna, va intesa *fondamentalmente* in termini fisici, in termini umani»⁶¹. Ciò vale anche per la filosofia politica che, modellatasi con Hobbes sulla nuova fisica meccanicistica, va in crisi a partire da Rousseau, «perché si impara da Platone a vedere di nuovo il *problema* “scienza politica” (che non era mai stato *del tutto* dimenticato: Spinoza, anche Leibniz), che la *società* ha bisogno di ‘religione’»⁶². Questo bisogno corrisponde al momento *essoterico* del filosofare, alla religione della *polis*. Che in essa possa rientrare il cristianesimo è casuale e, dal punto di vista di Strauss, quasi innaturale. Rispondendo a Löwith sull’alternativa tra Cristo e Prometeo, Strauss osserva come:

il mito di Prometeo è un *mito*, cioè una storia *non vera*, mentre il cristianesimo sta o cade con il presunto *fatto reale* che Cristo è risorto. La resurrezione di un morto è un miracolo, *contra naturam*, che gli uomini si raccontino storie non vere, le quali tuttavia hanno ‘senso’, è *secundum naturam*.⁶³

L’esoterismo filosofico non teme il mito, teme la storia. La reductio ad naturam, la ripetizione dell’antico, in Strauss presuppone, in ciò d’accordo con Nietzsche, l’oltrepassamento dell’orizzonte cristiano. Non è un caso che l’ultima lettera del ’46, quella del 26 novembre, termini con Montesquieu:

Conosce Montesquieu? È il più perfetto *gentleman* dell’Europa continentale (aveva una madre inglese). Del tutto anticristiano, più umano di Machiavelli, attratto ugualmente dalla Roma repubblicana e dagli antichi germani, affabile e aristocraticamente frivolo eccetera eccetera. – Insomma, tutto quello che si immaginavano Nietzsche e Stendhal.⁶⁴

Un Montesquieu, precursore di Nietzsche, è idealmente contrapposto al Burkhardt di Löwith. In *Natural Right and History*, Strauss ricorderà ancora Montesquieu. Lo ricorderà, significativamente, come esempio del moderno pensiero politico che ritorna «ai classici per opporsi alla concezione tomistica» su «problemi quali l’indissolubilità del matrimonio e il controllo delle nascite. Un’opera come l’*Esprit des Lois* di Montesquieu è fraintesa, se si disconosce che

“materialistica”, soppiantata dalla filosofia classica, cioè anzitutto dalla *Fisica* di Aristotele, offrisse possibilità di conoscenza di ampiezza inaudita. Ma: si era imparato da Aristotele-Platone che una fisica materiale non può comprendere *se stessa*, la possibilità di conoscere (*noein*). Quindi il compito: *anzitutto* assicurarsi la possibilità della conoscenza, per *poi* poter svolgere fino in fondo la fisica meccanicistica, e così essere in grado di comprendere l’universo. *Questo* è il senso delle *Meditazioni* di Descartes, *del* testo fondamentale della filosofia moderna. [...]; ciò vale anche per la filosofia politico-pratica, come io ho sostenuto più estesamente l’anno scorso nel mio testo di seminario sul diritto naturale» (K. Löwith-L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, cit., p. 29).

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Ivi, p. 30.

⁶³ Ivi, p. 31.

⁶⁴ Ivi, p. 34.

era diretta contro la concezione tomistica del diritto naturale, e che Montesquieu cercava all'arte politica una latitudine che era stata notevolmente ristretta dall'insegnamento tomistico», una latitudine che è, «nello spirito, più vicino ai classici che a Tommaso»⁶⁵.

Montesquieu costituisce, pertanto, una figura ulteriore che si aggiunge ai moderni “anti-moderni” – Spinoza, Swift, Lessing, Rousseau, Nietzsche – come riprova della praticabilità del progetto Straussiano, come risposta alle obiezioni di Löwith. Su un punto, tuttavia, Strauss si mostra singolarmente esitante. Di fronte all'interrogativo di Löwith: «Lei dove traccia il confine fra naturale e innaturale?»⁶⁶, un confine che investe tanto i costumi sessuali, familiari, quanto la natura della *polis*, Strauss offre una risposta problematica.

Io credo che al quesito se la *polis* sia *physei* o *para physin* non si possa dare una risposta netta. Comunque il fatto che essa ha carattere istituzionale non è ancora una prova che essa sia *contra naturam*: parecchie istituzioni *aiutano* le tendenze naturali. In ogni caso io sostengo che la *polis*, quale essa è stata *interpretata* da Platone e Aristotele, *perspicua* società urbana, proba (*spoudaia*), basata sull'agricoltura, in cui domina la *gentry*, è *moralmente-politicamente* la più ragionevole e gradevole: il che peraltro non significa affatto che *io* vorrei vivere in una *polis* del genere (non si deve giudicare tutto secondo i propri privati desideri) – non si dimentichi che Platone e Aristotele preferiscono come luogo di residenza la democratica Atene alle *eunomoumenai polis*.⁶⁷

In tal modo, in una forma del tutto sorprendente, *il filosofo si trae fuori dalla polis secondo natura*. Alla città ideale, scopo del cammino a ritroso dal moderno all'antico, è preferita l'Atene democratica – la New York del XX secolo. Al di là della sorpresa il quadro, in realtà, si ricompone. Esso corrisponde alla visione “aristocratica” di Strauss, alla distinzione tra filosofi e gente comune. «Per i filosofi – scrive – le considerazioni politico-morali sono necessariamente secondarie»⁶⁸. Essi possono vivere dentro Babilonia rimanendo immuni, non contaminati dalla corruzione dei costumi e delle istituzioni. La Repubblica virtuosa è, al contrario, la medicina necessaria per l'uomo comune. L'unica medicina daccché l'altra, quella della «rivelazione, o del Dio personale», non può trovare, nella ripetizione dell'antico, spazio alcuno.

⁶⁵ L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, cit., p. 177. «Strauss, quando esalta il diritto naturale classico contro quello moderno, è sempre attento a non confonderlo con la legge naturale di matrice tomistica, esplicitamente accusata di aver addomesticato – e perciò tradito – in chiave teologica la lezione aristotelica» (R. Esposito, Introduzione a L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, cit., p. XXXVII).

⁶⁶ K. Löwith-L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, cit., p. 27.

⁶⁷ *Ivi*, p. 31.

⁶⁸ *Ibidem*.

