



Università  
Ca'Foscari  
Venezia

Corso di Laurea magistrale  
in Relazioni Internazionali Comparete

Tesi di Laurea

## **Leo Strauss: filosofo neoconservatore?**

**Relatore**

Prof. Giorgio Cesarale

**Correlatore**

Prof. Duccio Basosi

**Laureando**

Filippo Croce  
989737

**Anno Accademico**

2018 / 2019



# **Leo Strauss: filosofo neoconservatore?**



### 3. Indice

1. <a href="#">Frontespizio;</a>	1
2. <a href="#">Titolo;</a>	3
3. <a href="#">Indice;</a>	5
4. <a href="#">Introduzione;</a>	7
5. <a href="#">Leo Strauss,</a>	11
5.1. <a href="#">Spinoza e il problema della religione,</a>	14
5.2. <a href="#">Il confronto con Carl Schmitt,</a>	16
5.3. <a href="#">L'ermeneutica,</a>	20
5.3.1. <a href="#">Drury,</a>	24
5.4. <a href="#">Sulla tirannide,</a>	29
5.5. <a href="#">Diritto naturale e Storia,</a>	32
5.5.1. <a href="#">Gottfried,</a>	37
5.5.2. <a href="#">Zuckert,</a>	39
5.6. <a href="#">Nietzsche, Heidegger, Derrida,</a>	42
5.7. <a href="#">Antichi e moderni,</a>	49
5.8. <a href="#">La filosofia classica,</a>	51

5.9. <a href="#">Arendt</a> ;	54
6. <a href="#">Gli Straussiani</a> ,	59
6.1. <a href="#">Strauss e l'America</a> ,	65
6.2. <a href="#">Thomas Pangle</a> ;	80
7. <a href="#">Da Strauss ai Neoconservatori</a> ,	85
7.1. <a href="#">Il Conservatorismo degli Straussiani</a> ,	94
7.2. <a href="#">Critiche</a> ,	105
7.3. <a href="#">Shadia Drury</a> ,	112
7.4. <a href="#">Allan Bloom</a> ,	117
7.5. <a href="#">Francis Fukuyama</a> ;	127
8. <a href="#">Il Neoconservatorismo</a> ,	131
8.1. <a href="#">Genealogie</a> ,	136
8.2. <a href="#">Irving Kristol</a> ,	144
8.3. <a href="#">L'amministrazione Bush</a> ;	148
9. <a href="#">Conclusione</a> ;	153
10. <a href="#">Bibliografia</a> ;	155
11. <a href="#">Abstract in lingua inglese</a> .	157

## 4. Introduzione

Leo Strauss certamente non è il nome di un filosofo molto conosciuto: molti non ne hanno mai sentito parlare, altri lo scambiano con l'antropologo francese Claude Lévi-Strauss, considerata la somiglianza nel cognome. Eppure, nonostante ciò, Leo Strauss fu una figura centrale del pensiero politico novecentesco, ed un ruolo ancor maggior ebbe negli Stati Uniti. In America, infatti, ben oltre la sua morte, il filosofo ha ricevuto una costante attenzione, culminata con le polemiche mediatiche dei primi anni 2000, coincidenti con la presidenza Bush e la forte presenza dei Neoconservatori. Lo scopo di questo lavoro consiste dunque nel mostrare ad un lettore non anglofono, per l'evidente scarsità di fonti in lingua italiana, la pregnanza del pensiero di Strauss e la sua scarsa sintonia con molto di ciò che su di lui è stato scritto ad inizio millennio.

Infatti, molte critiche si sono focalizzate nell'affibbiare al filosofo accuse di essere all'origine del pensiero neoconservatore, di essere antidemocratico, di protendere per un regime totalitario, se non nazista. In opposizione ad alcuni studiosi come Drury ed in accordo totale (Zuckert) o parziale (Gottfried, Norton) con altri, si è cercato di dimostrare l'infondatezza di tali accuse.

Per questo nel primo capitolo (corrispondente al numero 5 nell'Indice) si sono presi in analisi i principali testi del filosofo, onde fornire una base del suo pensiero per poter vagliare la veridicità di quanto gli è stato affibbiato. Oltre a ciò sono stati inseriti dei brevi paragrafi quando i commenti di alcuni studiosi erano particolarmente significativi per l'approfondimento di un aspetto del pensiero del filosofo. Allo stesso modo si è cercato di evidenziare il legame di Strauss con altri importanti filosofi, quali Schmitt, Nietzsche, Heidegger, Derrida e Arendt, per potere marcarne le differenze o le comunanze e sfatare di conseguenza alcune mitologie mediatiche. In particolare, risulta

completamente infondata la tesi che Strauss sia un fautore di un regime totalitario: qualora non bastino le sue vicende biografiche (la sua fuga dal nazismo verso gli Stati Uniti in quanto ebreo), è stata fornita una si spera esauriente motivazione nell'analisi del suo pensiero.

Nel secondo capitolo (n. 6) sono state prese in esame le tesi di Strauss riguardo gli Stati Uniti d'America: egli, partendo da una preferenza per gli antichi, è giunto ad apprezzare il regime moderno americano, ben conscio delle sue limitazioni e delle sue criticità ma altrettanto delle alternative disponibili. L'esame di Strauss riguardo gli Stati Uniti è rimasto comunque limitato, egli non vi ha mai dedicato un'opera completa: per questo alcuni tra i suoi studenti hanno consacrato i propri sforzi ad un'analisi molto più approfondita delle peculiarità americane, in particolare risalendo al periodo dei Padri Fondatori (si è fornito un esempio di questa tipologia di lavori con un testo di Thomas Pangle). Tra gli allievi si sono successivamente formate varie scuole, ognuna delle quali dedica ad enfatizzare aspetti differenti del lascito del maestro.

Nel terzo capitolo (n. 7) si è tentato di mostrare come da un ambiente essenzialmente accademico il pensiero di Strauss sia stato traghettato verso il Movimento Neoconservatore. In particolare, questo è avvenuto per il tramite della figura di Allan Bloom e dei suoi allievi, primo fra tutti Francis Fukuyama. Allo stesso modo il capitolo si sofferma anche sulle critiche mosse al pensiero di Strauss, sia che esse siano di natura accademica sia che più divulgativa, con particolare attenzione al pensiero critico di Shadia Drury.

Il quarto capitolo (n. 8) riguarda invece più da vicino il Movimento Neoconservatore: attraverso una breve ricostruzione storica dalle origini del movimento fino alla presidenza Bush si è evidenziato come esso si sia sviluppato in completa autonomia rispetto al pensiero straussiano. Tale autonomia non significa però una totale estraneità come è dimostrato dalla breve sezione dedicata ad Irving Kristol, che evidenzia alcuni punti di contatto tra Strauss ed un certo tipo di neoconservatorismo. Al contrario l'ultimo paragrafo esamina i presupposti della presidenza Bush,



con particolare riferimento alla politica bellica, evidenziandone la distanza da qualsivoglia assunzione straussiana, a meno di non evitare un completo fraintendimento del pensiero del filosofo.

Al termine di questa ricerca si spera risulti chiara l'effettiva portata dell'opera straussiana, al di là soprattutto delle mistificazioni giornalistiche ma anche di quelle accademiche. Un pensatore del calibro di Strauss, la sua profondità di analisi e la validità del suo lavoro non hanno certo necessità di essere manifeste indegnamente tramite i media perché vengano apprezzate appieno.



## 5. Leo Strauss

Leo Strauss nacque nel 1899 a nord di Francoforte, in una zona della Germania rurale. Compì i suoi studi a Friburgo e Marburgo, dove venne in contatto, tra gli altri, con Husserl, Heidegger e Gadamer. Durante la sua istruzione conobbe anche Jacob Klein, persona che gli resterà amica per tutta la vita.

Il contesto in cui mosse i suoi primi passi nella filosofia era dominato allora da Hermann Cohen, esponente di spicco del Neokantismo e del liberalismo religioso, nonché dell'assimilazionismo per quanto riguarda la questione ebraica (cioè continuatore del lungo percorso di emancipazione inaugurato da Moses Mendelssohn nel XVIII secolo). Tale filosofia si dimostrò inadatta per il mondo tedesco successivo alla Prima Guerra Mondiale, tanto da provocare nei giovani intellettuali ebrei una sorta di disillusione (oltre a Strauss: H. Arendt, K. Löwith, H. Jonas, T.W. Adorno, M. Horkheimer, W. Benjamin, M. Buber, G. Scholem). Già nella sua tesi di laurea, Strauss si distanziò sia dal neokantismo che dalle posizioni politiche di Cohen (il quale era social-democratico), nonché da quelle del suo supervisore Ernst Cassirer (filosofo di stampo neokantiano come Cohen): infatti essa tratta di Jacobi quale oppositore dell'illuminismo tedesco e dunque critico di Kant e Moses Mendelssohn per l'introduzione del nichilismo (Jacobi si è sollevato a difesa della fede cristiana tradizionale contro le posizioni antireligiose illuministe).

Negli anni '20 Strauss non fu l'unico a scontrarsi con il mondo prebellico, anzi era immerso in un fervido clima intellettuale: le analisi sociali di Weber, le teorie politiche Schmitt, le lezioni di Heidegger, senza dimenticare il magistero ormai classico di Nietzsche (centrale per Strauss tra i

25 e i 30 anni), contribuirono a diagnosticare quel disagio della civiltà (dal titolo di uno dei capolavori di Freud) dominante nei circoli intellettuali di quegli anni.

Dal punto di vista dell'ebraismo, all'assimilazionismo di Cohen si opposero le nuove teologie di K. Barth e F. Rosenzweig (Strauss partecipò alle attività organizzate da Rosenzweig tra il 1922 e il 1924 a Francoforte sul Meno). Rosenzweig sosteneva anche che il problema dell'ebraismo fosse oltre la storia, tesi a cui si avvicinerà molto Strauss con il suo primo lavoro maturo (*Spinoza e la critica della religione*). In opposizione a questa tesi, si rafforzava in quegli anni il movimento del Sionismo. Strauss, anche se è incerto se egli ne sia stato affascinato inizialmente, in seguito lo reputò sostanzialmente fallimentare poiché la questione ebraica veniva posta e quindi risolta su un piano puramente secolare. Ciò che era tralasciato era la questione centrale della Fede. Allo stesso modo anche nella tesi assimilazionista di Cohen la democrazia liberale riusciva a risolvere il problema legale (uguaglianza davanti la legge) ma non quello sociale, "l'essere ebrei" del popolo ebraico. Per riassumere queste due posizioni, fondamentali poiché è dal riconoscimento del loro fallimento che Strauss inizierà il suo cammino filosofico, si può affermare che entrambe sono soluzioni secolari: l'assimilazionismo chiede la sottomissione interiore, mentre il sionismo politico fonda uno stato ebraico tra altri stati (non dunque l'ebraismo inteso come fede ma come cultura-politica). Per Strauss dunque il problema ebraico diviene il banco di prova per vagliare qualunque modello moderno di società. Ciò comporta *in primis* un ritorno alle origini della modernità per saggiarne le fondamenta: questo fu un percorso comune a molti intellettuali tedeschi, ma la strada intrapresa da Strauss resta peculiare a lui soltanto.

Tralasciando il pensiero di Strauss che scaturì da questo magma culturale (che sarà analizzato nei paragrafi seguenti), restano pochi cenni biografici da segnalare nella vita del filosofo.

All'inizio degli anni '30 ottenne una borsa di studio dalla Rockefeller Foundation di Londra (anche grazie all'intercessione di Carl Schmitt), che lo portò prima a Parigi, dove conobbe Alexandre

Kojève, e poi nella stessa capitale britannica, consentendogli di sfuggire al neonato regime nazista.

Nel 1937 si trasferì negli Stati Uniti d'America, con impieghi prima alla Columbia University e alla New School di New York ed infine dal 1949 all'University of Chicago. Fu oltreoceano che il nostro, seppur già riconosciuto come importante intellettuale, raggiungerà una modesta fama, scrivendo in inglese per un pubblico americano. Ciò fu possibile per l'impatto da lui avuto nella riscoperta della filosofia politica e del suo carattere normativo, in contrapposizione alla scienza politica basata sulla distinzione tra fatti e valori. Un altro elemento di novità del suo insegnamento per il pubblico americano fu l'attenzione prestata ai filosofi ebrei ed islamici medioevali, nonché la freschezza con cui ripresentò autori classici e moderni, da Platone a Machiavelli.

I suoi due testi più famosi sono le Walgreen Lectures, tenute nel 1949 a Chicago, che saranno poi rielaborate e pubblicate con il titolo "Diritto Naturale e Storia"<sup>1</sup> nel 1953 e la "Storia della Filosofia politica" (in collaborazione con Cropsey)<sup>2</sup>.

Strauss morì nel 1973 di polmonite.

---

<sup>1</sup> Leo Strauss, *Natural Right and History*, 1953, Chicago, The University of Chicago Press.

<sup>2</sup> Leo Strauss (co-edito con Joseph Cropsey), *History of Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1963 (I ed.), 1972 (II ed.), 1987 (ed.).

## 5.1 Spinoza e il problema della religione

Strauss, nel suo ritorno alle origini della modernità motivato dalla questione dell'ebraismo, incappò subito nel problema rappresentato da Spinoza quale rappresentante dell'illuminismo come confutazione dell'ortodossia ebraica e dunque simbolo dell'emancipazione ebraica e della redenzione secolare. Fu con l'opera *Spinoza e il problema della religione* (libro del 1928 dedicato a Rosenzweig) che Strauss tentò di misurarsi con l'ingombrante filosofo olandese.

Spinoza nelle sue opere (principalmente il *Trattato teologico-politico*) rifiutò la religione ebraica in quanto Legge per fondare la democrazia liberale, ossia uno stato non confessionale (non giungendo però ancora alla religione intesa come ragione). Nonostante sembri parteggiare più per i Vangeli che per la Scrittura ebraica, Spinoza arriva ad affermare la società liberale in quanto rende possibile lo stato ebraico (ponendo Dio al di là del bene e del male). Egli dunque criticò ogni religione da un punto di vista "scientifico", usando la scienza come strumento per la liberazione da ogni paura ultraterrena in vista di una vita mondana.

L'analisi di Spinoza condusse Strauss ad osservare come il filosofo olandese fosse riuscito però soltanto a dimostrare l'inconoscibilità, la non verificabilità della rivelazione, non invece la sua impossibilità e dunque la credibilità in essa. Strauss è da ciò portato a credere nella vittoria di ogni ortodossia sul razionalismo moderno, in quanto quest'ultimo non riesce a scongiurare la prima. La sconfitta del razionalismo moderno, dell'illuminismo, non significa per Strauss un abbandono della ragione *tout court*, bensì un ritorno ad una forma di razionalismo più antico.

Questa prima opera di Strauss si inserisce nella dialettica tra "*Deutschum*" e "*Judentum*", in quella crisi della scienza e della politica moderne che caratterizzarono gli anni '20. Già da essa si può

notare come lo scontro tra razionalismo e nichilismo, tra “*Kultur*” e “*Zivilisation*”, è risolto da Strauss con un’opera di scavo che lo porta al recupero dei pensatori moderni, medievali e infine classici, adottando però non le loro soluzioni ma le loro forme di pensiero (Hobbes vs. Platone).

Nonostante il bersaglio del primo lavoro di Strauss sia Spinoza, è altrettanto chiaro che frecciate continue vengono scagliate contro Nietzsche, per il quale Strauss aveva avuto una sorta di ossessione negli anni precedenti la pubblicazione di questo lavoro, ma che proprio con questo inizia a staccarsene. La crisi moderna, inaugurata da Nietzsche, risulta da un cortocircuito tra scetticismo filosofico e dogmatismo scientifico. La liberazione da dio e la liberazione della natura portano alla scoperta della storicità umana: la scienza stessa risulta così essere storicamente condizionata. La vittoria della scienza si fonda sulla fede nella vittoria della scienza (“la volontà di potenza può essere alla base di ogni altra dottrina, ma non è alla base della dottrina della volontà di potenza”). Con ciò è detto in altri termini quanto lo studio su Spinoza aveva dimostrato: la rivelazione non è falsa, perché non è base della o non è disponibile alla ragione umana. La critica spinoziana si rivela fallace riuscendo a dimostrare soltanto la non conoscibilità, ma non la non esistenza. Strauss dunque riesce a rispondere tramite Spinoza a Nietzsche: Dio non è morto. L’ateismo moderno è fondato su un atto volitivo, non su una conclusione logica: la volontà di scollegare la natura dalla creazione divina per poterla manipolare senza alcun limite, quindi la volontà di negare Dio. Il cuore della modernità risulta così essere tecnologico, non tanto per una conseguenza logica o scientifica, quanto per una decisione politica: il porsi non più obbiettivi ultra-umani, bensì la mera conservazione.

## 5.2 Il confronto con Carl Schmitt

Lo studio su Spinoza portò Strauss ad interrogarsi sul legame tra la politica e la religione, tra lo Stato e la fede: ciò lo condusse ad affrontare i temi della teologia politica (intesa come studio del fondamento teologico rivelato del potere politico, ossia dell'identità religiosa e politica del corpo politico) e del problema teologico-politico (inteso come il conflitto tra le varie autorità politiche, tra i miti e/o le divinità fondative dei valori di una società, tra le visioni di ciò che è giusto). L'occasione per questo studio avvenne nel 1932 con il confronto sul concetto di politico di Carl Schmitt. Sia Strauss nelle sue glosse che Schmitt nel suo testo si servirono di Hobbes come leva (Hobbes che ebbe un ruolo assolutamente centrale nella cultura tedesca di inizio secolo), considerandolo come il fondatore del liberalismo moderno, anzi il fondatore della modernità *in toto*. Il cuore dell'argomentazione di Strauss rivolta a Schmitt è che questi, ancorandosi ad Hobbes rimane in un orizzonte liberale-moderno, in una prospettiva che prevede il disconoscimento del politico.

La teoria della natura umana hobbesiana prevede due postulati: da un lato l'appetito naturale, la vanità o il desiderio del riconoscimento della propria superiorità sugli altri; dall'altra la paura della morte violenta, il principio di autoconservazione. La lotta per il primato fa sperimentare la possibilità della morte: il desiderio di superiorità diviene lotta per la vita e per la morte. Tale pericolo conduce alla formazione di un'autorità comune, stabile nel lungo periodo tramite un patto: è dunque una sorta di utilitarismo morale che spinge alla prudenza (virtù della classe media, non aristocratica: da qui lo strappo di Hobbes nei confronti della filosofia classica). La sicurezza, agognata dalla classe media, non può essere garantita da essa stessa, ma necessita per questo di un potere sovrano senza limiti, perché solo esso è in grado di difenderla. Nell'interpretazione straussiana Hobbes oppone la costruzione di tale stato (cultura, potere) alla natura, al politico. Per



questo Hobbes può essere definito il pensatore antipolitico per eccellenza: Hobbes è certo più crudo del liberalismo maturo perché vede contro cosa esso combatte (la natura cruda dell'uomo, il politico, lo scontro di ogni uomo contro ogni altro per la vita e per la morte), ma al contempo fonda lo stato in netta contrapposizione a ciò. Schmitt nella sua indagine si ferma qui, al politico (alla distinzione amico/nemico) come mezzo (ciò lo conduce all'abbracciare un autoritarismo cattolico di stampo contro-rivoluzionario): ma quale è il fine? Strauss prosegue nell'interrogazione abbandonata da Schmitt, arrivando a porsi il problema del giusto. Schmitt rimane dunque nell'individualismo moderno, ma Strauss senta la necessità di proseguire, allo stesso modo di come il problema ebraico non poteva essere risolto con uno Stato, con la distinzione amico-nemico, ma necessitava una soluzione ulteriore. Dietro il politico per Schmitt si cela la teologia politica (identità politica-religione), mentre per Strauss il problema teologico-politico (differenza tra i valori di ogni comunità politica): per entrambi dietro il mondo politico moderno si erge Hobbes con il suo assolutismo, un liberalismo militante nella sua forma più radicale, per la prima volta diritto distinto da legge.

Nell'interpretazione della storia della filosofia di Strauss, è questo un momento cruciale: il passaggio dalla filosofia alla storia, da ciò che dovrebbe farsi a quello che è fatto. Ciò significa l'abbandono della lunga tradizione aristotelica ma comunque non in direzione del platonismo: nella direzione opposta, verso una morale che sia concretamente applicabile, verso una filosofia, quella hobbesiana, che ponga il diritto naturale al centro. Al contempo ciò necessita di un certo grado di razionalità, in parallelo con la scienza moderna: con il rispetto della potenza delle passioni, la razionalità moderna è fondata su di esse, sulla paura della morte violenta. La filosofia è ridotta al produrre corpi artificiali: si volge a divenire tecnica. Tale svolta tecnicistica si rivela anche nell'abbandono della questione del fine dello stato, del bene, ossia nell'abbandono del legame della filosofia classica tra sovranità (ora artificiale) e razionalità politica naturale.

Il legame tra Strauss e Schmitt non è simile a quello con Nietzsche: se Schmitt indica chiaramente il futuro politico a cui auspica, Nietzsche al contrario lascia un'apertura per qualsiasi futuro politico desiderabile. Infatti, egli accusa e critica ogni idea politica esistente senza però fornirne alternative: si può per questo dire per Strauss che ogni uso politico di Nietzsche è una perversione del suo pensiero. Da qui l'alta considerazione di Strauss per Nietzsche (ma anche Heidegger), ma non altrettanto per Schmitt (che divenne esplicitamente il maggior giurista del nazismo dopo l'adesione al partito nel 1933). Strauss, nonostante qualche critico lo affermi inspiegabilmente, non è un seguace di Schmitt, tanto che nel suo commento a *Il concetto di politico* lo critica duramente perché pur criticando il liberalismo ne rimane inevitabilmente ingabbiato all'interno perché la sua base si fonda su Hobbes (per Strauss invece è necessario un orizzonte diverso, ossia gli antichi, poiché offrono un'alternativa al liberalismo che non sia una sua mera critica).

Considerata l'importanza del distacco di Strauss da Schmitt sia per il suo pensiero sia per molte delle accuse che gli saranno mosse *post mortem*, è utile articolare maggiormente il discorso. La concezione di Schmitt riguardo il liberalismo è che questo nega il politico in tutti i suoi aspetti rendendo tutto neutro: ciò dimostra come si possa sfuggire al politico, ma per Schmitt ciò non è desiderabile né salutare. Il politico viene da lui individuato nella divisione in amico/nemico, nella guerra (che in quanto tale può distruggere ogni altro reame, che sia economico o culturale). La guerra ed il rischio per la vita rendono la vita seria, impediscono all'uomo di diventare l'ultimo uomo: l'invito ad essa è la soluzione di Schmitt al problema posto da Nietzsche.

Riassumendo la posizione di Schmitt, se ne possono trarre tre assunti fondamentali:

- 1 – Il fallimento del liberalismo,
- 2 – Ciò è dovuto alla negazione del politico,
- 3 – Il politico è la distinzione in amico/nemico, la possibilità del conflitto.

Strauss condivide il primo assunto di Schmitt, ma ritiene di poter difendere e migliorare il liberalismo ritornando agli antichi (la sua posizione è dunque più radicale nel pensiero, ma più moderata nella politica concreta, in quanto si schiera a difesa della legge). Strauss condivide anche il secondo assunto, a grandi linee: ogni regime è particolare, lo sforzo liberale di affermare il governo di tutti su tutti è illusorio. La centralità del politico è però per Schmitt il caso d'emergenza (come anche per Hobbes e ancor prima Machiavelli), mentre per Strauss non è così perché esso non riesce a dare al regime un carattere di completezza. Strauss dunque è in disaccordo totale con il terzo assunto di Schmitt: il cuore del politico non è la distinzione amico/nemico (come pensava anche Polemarco nella *Repubblica* platonica), perché ciò è conseguenza del carattere particolare di ogni regime, ma la sociabilità e la razionalità umane. L'umanità è sociale ma ciò non è sufficiente a rendere l'uomo un animale politico: serve l'autocontrollo, la comprensione razionale che non tutto è permesso: da qui il governo della legge, della città. La socialità umana non è però quella del cittadino liberale, cittadino del mondo, ma quella di una piccola città, fondata sulla fiducia reciproca per poter mirare alla perfezione umana. L'idea cosmopolita per Strauss non è semplicemente falsa come per Schmitt, ma è impossibile e sbagliata: ogni società si regge su un *corpus* di opinioni più o meno veritiere differenti, derivanti dal carattere particolare di ogni regime. Quindi, partendo dalla crisi del moderno e dalla centralità del politico, Schmitt cerca un significato più basso, mentre Strauss uno più alto, legato a ciò che vi è di più alto nell'uomo.

### 5.3 L'ermeneutica

Strauss muovendo oltre la modernità non arriva immediatamente agli antichi, ma risale prima a quello che lui chiama Illuminismo medievale, un tipo di pensiero moderato pubblicamente e radicale privatamente (proprio dunque della vita teoretica), opposto al primato della vita pratica e al pubblicismo dell'illuminismo alla Voltaire. Gli esponenti di tale illuminismo sono i pensatori islamici ed ebraici medioevali, letti da Strauss sempre alla luce del problema teologico-politico: Al-Farabi, Avicenna, Averroè, Maimonide.

Bisogna prendere in considerazione la differenza essenziale tra il Giudaismo e l'Islam da una parte e il Cristianesimo dall'altra. La Rivelazione, così come è intesa dagli Ebrei e dai Mussulmani, ha il carattere della Legge (torah, shari'a) piuttosto che quello della Fede. Di conseguenza, ciò che per primo balzò agli occhi dei filosofi ebrei ed islamici nelle loro riflessioni sulla Rivelazione non fu un credo o un insieme di dogmi, bensì un ordine sociale.<sup>3</sup>

È soprattutto quest'ultimo, l'autore della *Guida dei perplessi*, a cui Strauss dedica maggior attenzione, considerandolo eminentemente come un pensatore politico. La *Guida* infatti tratta della profetologia, del rapporto tra filosofia e Legge, ed evidenzia il carattere pubblico della comunicazione ed il carattere privato della verità. La Legge infatti, se è data da Dio, è perfetta: quale dunque il senso per la filosofia? Nell'interpretazione straussiana di Maimonide filosofia e legge hanno lo stesso obbiettivo: la felicità. Il dovere del filosofo è dunque quello di interpretare la

---

<sup>3</sup> Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, 1952, The University of Chicago Press [I edizione: The Free Press], Chicago, pag. 9.

scrittura in ogni parte in cui letteralmente insegni cose impossibili per la ragione. Quale il ruolo della profetologia? Le profezie non hanno risvolti metafisici, bensì pratici e politici, sono dirette alla miglior legislazione: il profeta è dunque il fondatore della società, società in cui la vita teoretica è possibile (prende dunque molte delle caratteristiche del filosofo-re platonico). La filosofia è il massimo bene ma la politica è il primo bene: la vita teoretica aristotelica è possibile solo in uno stato platonico. Strauss dunque rintraccia, contrariamente alla storiografia filosofica, un fondamento platonico e non aristotelico per i pensatori ebraici e islamici medievali, soprattutto nel loro aspetto politico. Infatti, Platone ha richiesto che la filosofia viva sotto un'istanza più alta: la legge, lo Stato, e che i filosofi si preoccupino dei cittadini. Il platonismo di Avicenna, Averroè e Maimonide è dunque confermato dalla loro sottomissione alla Legge.

Giunti a questo punto dell'argomentazione, è chiaro come Strauss abbia definito i compiti di filosofia e Legge, ma il loro rapporto resta comunque problematico: come sopportare lo scontro tra la verità filosofica e la lettera della Legge divina? Da questa domanda deriva una delle argomentazioni più famose e che ha generato più scalpore tra quelle di Strauss: ciò che si può chiamare il suo elitismo. La verità veniva nascosta nel medioevo per prudenza politica e convenienza pubblica. Da qui la centralità della reticenza della scrittura filosofica, necessaria per la differenza fra vita politica e filosofica: Maimonide dunque scrive in maniera razionale ed esoterica, questo perché filosofia e Legge non coincidono. Non solo per la presenza di persecuzione politica o religiosa, ma come difesa della filosofia e dei filosofi.

La persecuzione, dunque, dà vita ad una particolare tecnica di scrittura, e quindi ad una particolare forma di letteratura, in cui la verità su tutte le cose cruciali è presentata esclusivamente tra le linee. [...] Essa ha tutti i vantaggi della comunicazione privata senza averne il più grande svantaggio – che raggiunge soltanto le persone prossime allo scrittore. Essa ha tutti i vantaggi della comunicazione pubblica senza averne il più grande svantaggio – la pena capitale per l'autore. [...] Dunque, un autore che desidera raggiungere soltanto uomini

penserosi deve scrivere in una maniera tale che soltanto i lettori più attenti possano cogliere il significato del suo libro.<sup>4</sup>

I testi dei filosofi avranno dunque significati diversi per persone diverse: un insegnamento edificante in superficie, concordante con i dettami della Legge, ed un insegnamento filosofico tra le righe. Ciò sottolinea ancora la relazione problematica tra scrittura reticente e politica, tra filosofia e Legge, e la centralità della filosofia politica in quanto trattazione politica della filosofia.

Considerato questa modalità di scrittura utilizzata in climi di oppressione o per prudenza pubblica, Strauss invita ad una nuova tecnica interpretativa: non storica, cioè basata sulle opinioni dell'epoca, ma che consideri accanto ai contenuti anche la forma e lo stile. Tale interpretazione della scrittura reticente però, oltre a riportare ad un significato più profondo i testi del passato, serve anche come introduzione alla filosofia, come educazione. Infatti, se esistono più livelli di lettura, è compito dell'educazione portare i giovani lettori al significato filosofico: essa tramite la *mimesis* gradualmente introduce al discorso filosofico sull'esempio dei classici. Ed in questo consiste l'educazione liberale, poiché mira alla perfezione dell'uomo, alla filosofia come ricerca della saggezza, che è al contempo virtù e felicità.

Il tema dell'educazione si inserisce in un discorso ben più ampio, quello dei fallimenti della democrazia moderna. Secondo Strauss infatti essa non ha trovato una soluzione al problema dell'educazione: al posto della formazione del carattere, com'era costume anticamente, essa riesce a produrre soltanto istruzione e addestramento. Ciò non è altro che un'altra faccia del conformismo sociale: infatti l'Illuminismo, con le sue aspirazioni per definizione universali, cade vittima di un cortocircuito tra specializzazione ed efficienza. Al contrario di ciò, essere un uomo liberale significa, siccome tutte le virtù sono inseparabili, che l'uomo che esercita la liberalità è

---

<sup>4</sup> Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, cit. pag. 25.

anche un uomo virtuoso: per questo l'educazione liberale si pone come antidoto alla cultura di massa. D'altra parte, è anche vero che il filosofo/il liberale non insegna in città, i cui maestri sono i sacerdoti: il suo insegnamento passa per l'amicizia (Platone) dei giovani della città. Ciò è malvisto e spesso sfocia in forme di persecuzione. Infatti, il potere politico può adottare varie strategie per eliminare le alternative alla propria visione, anche attraverso i cosiddetti intellettuali, portavoce o intellettuali organici, dediti ad un lungo progetto di persuasione. Persecuzione e conformismo non eliminano però il pensiero indipendente, soprattutto quello che si sviluppa grazie alla letteratura reticente, che, grazie ai suoi di due livelli, quello pubblico e quello privato, svolge un fondamentale ruolo nell'educazione. Tale pratica della reticenza scompare con i pensatori moderni ed una nuova concezione rispetto agli antichi riguardo l'educazione, l'attività filosofica e il rapporto tra filosofia e politica, concezione che pone fini uguali per filosofi e non filosofi (ed apre ad un utilizzo della filosofia da parte del potere, in opposizione alla moderazione degli antichi). Tuttavia, il legame tra filosofia ed educazione è inscindibile, come quello tra filosofia e politica, anzi l'educazione è l'unica risposta politica al carattere privato della filosofia.

Norton<sup>5</sup> ricorda dalla sua esperienza di studentessa che Strauss, passato attraverso Marburgo, Friburgo, Londra, New York ed infine Chicago, dal Vecchio al Nuovo Mondo, si sia sempre posto di fronte al testo alla pari con i suoi allievi: nonostante le gerarchie tra insegnante e studenti, vi era una chiara eguaglianza di fronte al testo, nonostante l'enorme esperienza del Maestro, egli si avvicinava ai testi con una grande e giovanile passione intellettuale. Leggere i grandi testi non fornisce accesso soltanto al loro contenuto ma a molto altro, ad un'intera tradizione, e nonostante il problema del canone e della domanda "quali grandi testi?", essi restano un patrimonio, un'eredità.

---

<sup>5</sup> Anne Norton, *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, 2004, New Haven & London: Yale University Press.

### 5.3.1 [Drury](#)

Rispetto al tema della scrittura reticente, come già osservato, Strauss ha ricevuto nel tempo numerose critiche. La più importante per l'impatto sul pubblico americano è senz'altro quella di Shadia B. Drury con i suoi testi *The Political Ideas of Leo Strauss*<sup>6</sup> (1988) e *Leo Strauss and the American Right*<sup>7</sup> (1999). Nonostante dal punto di vista accademico la sua critica sia già stata affrontata a dovere (ad esempio in *Straussophobia: Defending Leo Strauss and Straussians against Shadia Drury and Other Accusers*<sup>8</sup> di Peter Minowitz, il quale afferma che l'opera di Drury è "caratterizzata da esagerazioni, citazioni sbagliate, contraddizioni, errori fattuali e documentazione difettosa"), è necessario affrontarla per l'importanza nella considerazione che ebbe Strauss dopo la sua morte. Per Drury il ritorno agli antichi di Strauss non è altro che una giustificazione per l'impiego delle cosiddette "bugie nobili", per il mentire alle masse e per l'insegnamento tirannico (seppur camuffato come razionale). Per questa critica Strauss è uno scrittore esoterico, camuffa la verità mentre la esprime avvalendosi, in quanto studioso, dell'immunità del commentatore. Drury risolve questa difficoltà con l'attribuire a Strauss ciò che lui riporta degli antichi. Al contempo però fa di Machiavelli il portavoce del filosofo, facendo così cozzare queste sue due interpretazioni, anche se di fatto prevale la seconda (nonostante sia chiara la predilezione di Strauss per gli antichi).

---

<sup>6</sup> Shadia Drury, *The Political Ideas of Leo Strauss*, 1988, Revised Edition. New York: St. Martin's Press.

<sup>7</sup> Shadia Drury, *Leo Strauss and the American Right*, 1999, Palgrave Macmillan.

<sup>8</sup> Peter Minowitz, *Straussophobia: Defending Leo Strauss and Straussians against Shadia Drury and Other Accusers*, 2009, Lanham, MD: Lexington Books.



Strauss considera l'esoterismo come un mezzo utilizzato degli antichi per proteggersi: ciò che era pericoloso era ciò che era nascosto. Oggi al contrario non è pericoloso ciò che è nascosto, ma tanto il nascondere qualcosa, poiché viene considerato un affronto alla razionalità e alla dignità di uomini eguali. Il solo fatto di prendere in considerazione l'esoterismo ha attirato su Strauss più critiche mal poste che non si pensi. Il fatto è che l'esoterismo appartiene ad una società non liberale: oggi è soltanto un metodo per comprendere i pensatori del passato vissuti in società non libere, e non prescrizione per gli scrittori attuali (anche se al contempo l'esoterismo non deve essere applicato *a priori*, ma necessita di un'indagine testuale accurata anche a fronte di diverse interpretazioni, per non tramutarsi in uno strumento dogmatico).

In *Persecution and the Art of Writing*<sup>9</sup> (1952, ma con articoli scritti negli anni precedenti) Strauss raccoglie quanto detto finora per quanto riguarda l'esoterismo e inizia molti dei temi che saranno centrali nei suoi lavori successivi.

Strauss afferma che vi sia una sorta di resistenza dello storicismo contemporaneo ad accettare la tesi dell'esoterismo, poiché esso vede il pensiero in quanto limitato dalla storia. Non è così invece per Strauss: il pensiero è sempre aperto al possibile. La concordanza dei pensatori del passato alla loro epoca non è altro che la loro accettazione del dogma vigente: ciò è però sorpassato dall'esoterismo, da ciò che scritto sotto, da ciò che non è chiuso dal dogma ma aperto alle possibilità del pensiero.

Riprendiamo e leghiamo ora assieme il fenomeno della persecuzione e quello delle nobili bugie. La persecuzione impedisce di pronunciare la verità apertamente, di farlo eroicamente e senza mandato morale. Essa forza al contrario, spinge verso uno stile di scrittura più cauto, perché alcune verità non saranno mai dette in pubblico da ogni uomo che si definisca tale. Qui si

---

<sup>9</sup> Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, 1952, Chicago, The University of Chicago Press [1 edizione: The Free Press].

collocano le nobili bugie, che non sono altro che l'altra faccia della medaglia della responsabilità sociale, della scrittura reticente.

Ogni decente lettore moderno è costretto ad essere scioccato dalla mera suggestione che un grand'uomo possa avere deliberatamente ingannato la maggior parte dei suoi lettori. Eppure, come un teologo liberale una volta ha sottolineato, questi imitatori dell'intraprendente Odisseo erano forse molto più sinceri di noi quando chiamavano "mentire nobilmente" ciò che noi chiameremo "considerare le proprie responsabilità sociali".<sup>10</sup>

I critici enfatizzano l'aspetto della bugia, mentre Strauss invece la nobiltà: le bugie se sono tali non esistono perché le élite possono fare ciò che vogliono alle masse, ma perché producono il bene comune. L'eliminarle senza sostituirle con qualcosa d'altro altrettanto valido farebbe perdere anche tale bene: infatti nella Repubblica platonica, dove sono esplicate, servono proprio a questo scopo, sono al servizio della giustizia e della virtù.

A dispetto dei critici, che accusano Strauss di spronare i politici a mentire per qualsiasi fine, basta soltanto pensare al fatto che i politici hanno mentito ben prima che Strauss rendesse nota la sua tesi, lo fanno e lo faranno senza alcun bisogno di leggere testi di filosofia. Infatti, il programma di Strauss non è valido per il presente ma per gli antichi: l'esoterismo va comunicato esotericamente, non a gran voce come fa Strauss, che di fatto ne previene l'uso contemporaneo. Egli nelle sue interpretazioni non fa altro che svelare l'esoterismo, quindi opera in maniera opposta ad esso. Le nobili bugie presuppongono che la natura abbia più ragione di quanta in realtà ne ha, che il mondo sia più giusto e corretto di quanto non sia (nulla garantisce che la gerarchia naturale tra gli uomini sia la stessa esistente nella città). Strauss inoltre non utilizza le nobili bugie ma mette in questione

---

<sup>10</sup> Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, cit., pagg. 35-36.

le bugie che ogni regime si racconta per evidenziarne i limiti, per sottolineare, nel caso della democrazia liberale, la disuguaglianza naturale su cui è fondata. Strauss esponendo l'esoterismo ne previene l'uso: ad esempio nei suoi *Pensieri su Machiavelli* procede in maniera contraria rispetto a quanto fa Machiavelli, che nasconde i suoi pensieri sotto roboanti discorsi. Esso isolava la filosofia dalla politica in un'era pre-liberale, proteggeva la filosofia: oggi non è necessario.

Anche considerando il fallimento della modernità diagnosticato da Strauss, per cui l'illuminismo si è rovesciato su se stesso (come prevedibile da un punto di vista antico), ciò non cancella il fatto che esso è avvenuto ed è quindi impossibile tornare ad una società o ad un modo di scrivere pre-liberale. Anzi il lavoro di svelamento dell'esoterismo di Strauss sottolinea proprio questo: ciò che si deve recuperare dagli antichi, dal mondo precedente la fallimentare modernità, non sono i contenuti, non sono i modelli di società. Egli infatti vede la necessità di salvare con la filosofia politica platonica la possibilità stessa della filosofia, per dare inizio ad un nuovo illuminismo che sia fondante per i valori, non che distrugga senza costruire alcunché, che sottolinei i limiti della filosofia, che in quanto tale non è in grado di affermare che "Dio è morto". Strauss riscopre negli antichi non qualcosa di sconosciuto (oggi già conosciuto perché poi scoperto dalla filosofia moderna), ma scoprendo ciò che non si pensava ci fosse in essi svela il cuore della filosofia antica, che si pone come soluzione nella post-modernità.

Oltre agli elementi sopracitati di Strauss, la persecuzione e la responsabilità sociale, è necessario ricordare nuovamente che l'esoterismo svolge anche il ruolo di sopperire al bisogno dell'educazione filosofica. La reticenza pedagogica assume però caratteri diversi dell'esoterismo, il quale afferma pubblicamente ciò a cui non si crede: la reticenza pedagogica può dire meno di ciò che pensa, ma dice soltanto ciò che pensa. Proprio questo è il tipo di reticenza usato da Strauss, se mai ne usi uno: egli non scrive come legge (altrimenti avrebbe una scarsa efficacia nel

nascondere ciò che svela apertamente) ma in maniera diversa. L'utilizzo del metodo esoterico, dello "scrivere tra le linee"<sup>11</sup>, non mira agli obiettivi degli antichi, quanto ad un'introduzione al discorso filosofico. Per questo i tentativi di leggere Strauss esotericamente conducano soltanto a ciò che egli afferma chiaramente, perché la reticenza pedagogica afferma soltanto ciò che pensa. Nonostante dunque la persecuzione dell'accademia nei confronti del suo metodo e le male interpretazioni, Strauss ha poco a che fare con intrighi segreti e manipolazioni di massa.

---

<sup>11</sup> Ivi, pag. 24.

## 5.4 [Sulla tirannide](#)

Strauss negli anni '40 ebbe stretti contatti con il filosofo russo-francese Kojève, che aveva conosciuto a Parigi: uno dei frutti del confronto tra i due filosofi fu l'analisi della tirannide antica attraverso lo *Ierone* di Senofonte, contenuta in *On Tyranny* (1948). In questo testo Strauss prosegue ad analizzare la tensione dialettica tra filosofia e politica, considerando i ruoli che si possono assumere tra queste due polarità, in un percorso parallelo tra antico e contemporaneo. Il sofista antico è l'intellettuale contemporaneo che mira al consenso sociale, la *polis* è lo stato (formato dall'alleanza di politici, scienziati ed imprenditori che ha come obiettivo il mantenere lo *status quo* del conformismo universale). Il filosofo al contrario opera quella che si può definire secessione impolitica: infatti egli, pur non asservendosi all'opinione comune o allo stato, non abbandona la città perché essa è l'oggetto della filosofia politica. Il parallelismo tra antico e moderno evidenzia la maggior pericolosità della tirannide moderna: essa infatti ha a disposizione una tecnologia e delle ideologie impensabili nel passato. Secondo Strauss la tirannide è stata incompresa dai filosofi moderni: ad esempio Max Weber, con la negazione dei giudizi di valore, con la sua scienza sociale avalutativa e relativistica, permette che il tiranno se ne serva poiché essa è soltanto un mezzo e non mira ad alcun fine. In Strauss è presente dunque un parallelismo tra tirannide ed assenza di valori, tra tirannide e nichilismo, tra tirannide e storicismo (poiché anch'esso, trasferendo la responsabilità dalla ragione alla storia, non indica perché una tirannide non potrebbe storicamente motivata).

Nel dialogo senofonteo sembra si auspichi il dominio di un tiranno benefico. Infatti, Ierone, il tiranno, è incalzato da Simonide verso un'ipotesi di questo tipo. Per Strauss però in questo dialogo

Senofonte si avvale della retorica socratica: i suggerimenti che permetterebbero una tirannide benefica sono infatti difficilmente applicabili, evidenziando come essa non sia mai conciliabile con la giustizia legale e la libertà. Difatti Simonide spinge Ierone ad evidenziare la differenza tra il saggio e l'uomo politico: il tiranno è così costretto a deprecare la tirannide perché conduce ad una vita infelice, caratterizzata dall'invidia e dalla gelosia. D'altro canto, Simonide la difende seppur in una veste riformata: questa posizione però non è altro che un esercizio di retorica, poiché la tirannide buona è utopica in quanto non si può essere felici senza essere invidiati.

La tirannide è collegata ancora al contemporaneo tramite il problema della saturazione dell'esperienza politica, del messianismo, della fine della storia. Strauss si oppone a tutte queste visioni considerata la sua vicinanza agli accadimenti politici della prima metà del '900. Egli infatti sostiene sempre il carattere radicale della filosofia (in opposizione alle omologazioni della città), ma al contempo si fa portavoce di un conservatorismo politico: la filosofia non si pone come potere alternativo, essa è diversa dalla politica, quindi sono moderate le richieste che ad essa può fare (non certo progetti messianici o universali). Tale argomentazione serve a Strauss per mostrare nuovamente la differenza tra antichi e moderni: vi è una cesura tra gli ordini politici antichi e moderni poiché essi sono fondati su momenti diversi, gli uni sulle virtù e gli altri sulle passioni. Se una decadenza vi è stata nel passaggio alla modernità, essa non si configura come una necessità apocalittica: Strauss non vede una direzione nella storia. La decadenza c'è stata, ma non era ineluttabile storicamente. Il pericolo della tirannide per gli ordini politici contemporanei è dunque maggior che nel passato per le richieste senza limitazioni che ad essi vengono poste: è per questo che Strauss si oppone all'idea dello stato universale di Kojève. Esso è possibile soltanto intendendo il progresso tecnologico come necessario e sufficiente per lo sviluppo umano e superando in tale modo la distinzione tra saggezza e opinione con la fede nella neutralità della tecnica. Ciò per Strauss non porterebbe a nient'altro che ad una tirannia planetaria. In essa verrebbe negata l'umanità dell'uomo, la sua possibilità di perfezionarsi: con la fine della politica e

della storia si avverrebbe anche la fine della filosofia. Il conservatorismo moderato di Strauss è dunque opposto ai partigiani della sinistra di uno stato universale omogeneo (Kojève), come il particolarismo è opposto all'universalismo. Ciò evidenzia, ma se ne tratterà più avanti, la distanza tra Strauss e molti dei suoi discepoli.

## 5.5 Diritto naturale e storia

Nel 1953 Strauss pubblicò *Natural Right and History*<sup>12</sup>, il suo testo più famoso e certamente uno dei suoi più importanti (anche se non gode certo di una posizione a sé nel suo *corpus*: come già osservato si tratta della rielaborazione di alcune lezioni tenute da Strauss qualche anno prima). In esso Strauss si accorse che in Hobbes operava ancora una riserva che invece Machiavelli non faceva. Spetta dunque all'italiano il ruolo di scopritore del Nuovo Mondo per la filosofia e per la politica: le nozioni antiche vengono capovolte, risultando nella nobilitazione dell'attività politica e nella miseria della natura umana. In aggiunta a ciò, si sottolinea l'importanza della propaganda quale coincidenza tra filosofia e politica. Per Strauss è lo stesso Machiavelli il nuovo principe, il profeta disarmato che non sceglie tra carità e severità ma tra umanità e disumanità, moralità e immoralità.

Fu Machiavelli, il grande Colombo, colui che scoprì il continente su cui Hobbes avrebbe potuto erigere la sua struttura. [...] La rivolta "realistica" di Machiavelli contro la tradizione condusse alla sostituzione, tramite il patriottismo o mera virtù politica, dell'eccellenza umana o, più precisamente, della virtù morale e della vita contemplativa. Ciò presupponeva un deliberato abbassamento del fine ultimo.<sup>13</sup>

Nei primi 2 capitoli di *Natural Right and History* il *Leitmotiv* dell'argomentazione di Strauss risiede nell'indifferenza alla morale propria delle scienze moderne, a partire da Machiavelli ed arrivando

---

<sup>12</sup> Leo Strauss, *Natural Right and History*, 1953, Chicago, The University of Chicago Press.

<sup>13</sup> Ivi, pagg. 177-178.



poi allo storicismo, al relativismo, come particolare forma di positivismo che sostituisce all'empiria il processo. Lo storicismo però non può trattare la propria obsolescenza: gli storicisti si autoescludono dunque dal processo, invocando una sorta di fine della storia. Hegel cerca di superare tale contraddizione con l'esistenza di un momento assoluto nella storia (ma in tale mondo la ricerca della verità dovrebbe divenire verità e la filosofia terminare; al contrario in Marx vi è un abbassamento dal livello hegeliano: la metafisica è scambiata per la storia materiale). Nel terzo capitolo Strauss analizza la distinzione fatti-valori confrontandosi con Weber: per Strauss l'esame fattuale dei valori presuppone la scelta/apprezzamento di cosa si sta analizzando, quindi presuppone dei valori personali:

Il diritto naturale è oggi rifiutato non solo perché tutto il pensiero umano è considerato essere storico, ma anche perché si ritiene che ci sia una varietà di principi intercambiabili di Giustizia e Bontà che confliggono tra loro, e nessuno può dimostrarsi superiore agli altri. Sostanzialmente, questa è la posizione presa da Max Weber.<sup>14</sup>

Le lezioni che diventeranno *Natural Right and History* sono ricche di polarità, tra cui modernità contro antichità. Strauss in questo modo traccia una sua interpretazione della storia del pensiero per quanto riguarda i temi che gli interessano. La prima dicotomia è quella tra diritto naturale classico e moderno: il primo prevede un fine per ogni ente comprensibile con la ragione (teleologismo), mentre il secondo ha una concezione dualistica della natura. Esso infatti si divide tra una scienza non finalistica della natura (la scienza moderna, la moderna immagine scientifica della realtà) ed una scienza finalistica dell'uomo. In realtà tale concezione moderna si rivela una forma di dogmatismo, dovuto allo scetticismo cartesiano: la fondazione metafisica della nuova scienza è la fede che la scienza moderna abbia confutato l'immagine naturale del mondo. Il

---

<sup>14</sup> Ivi, pag. 36.

problema della scienza è che, limitandosi a giudizi di fatto (ed escludendo quelli di valore), non riesce a dare conto di se stessa, delle domande soggettive che la spingono a cercare risposte oggettive. Anch'essa si rivela dunque essere storica. Il positivismo moderno si riduce a storicismo, che in quanto mezzo per ogni fine, diviene nichilismo.

Un altro dei temi dell'opera di Strauss in questione è il ruolo della filosofia. Essa nasce come scoperta della natura, ma la sua nascita non coincide con quella della filosofia politica. Quest'ultima si sviluppa soltanto quando vi è l'abbandono della tradizione, dell'ancestrale per ciò che è buono in sé. Infatti, nella vita prefilosofica il buono, il nostro, coincide con l'ancestrale, invece il nuovo con ciò che è cattivo. Questionando tutto questo, la filosofia politica assume un carattere intransigente nei confronti dell'autorità morale della tradizione. Per questo, l'attività del filosofo verso i giovani apparirà come corruzione: la filosofia politica si occupa di ogni comunità, di ogni uomo, non della specifica comunità di appartenenza e dei suoi legami con la tradizione, altrimenti se vi si sottomettesse diverrebbe ideologia. L'*eros* del filosofo non è diretto verso il *demos* e le sue opinioni, ma verso la verità, al contrario dell'uomo politico. Quest'ultimo sfrutta la logica dell'appartenenza propria di ogni sistema politico, il patriottismo, i miti politici, al contrario della filosofia che è per natura critica di ogni regno della credenza.

Nella modernità si è affermata l'idea che la filosofia politica possa essere scientifica, che possa dare risultati certi: ciò non è che un fenomeno della svolta relativistica della modernità che conduce dalla filosofia alla sociologia e infine alla storia. In questo modo la filosofia politica è ridotta a tecnica da un lato (Kelsen) e ideologia dall'altro (Schmitt). Per Strauss al contrario la filosofia politica non è una scienza, da essa non ci si può aspettare ciò che ci si aspetterebbe da una scienza. Questa è la ragione del conservatorismo politico di Strauss: le richieste che si possono fare alla politica non possono essere altro che moderate. La politica non è il regno in cui è possibile attuare le idee della filosofia: sebbene il carattere della filosofia sia radicale e per certi

versi utopico, quello proprio della politica è moderato e tradizionalista. Per questo il rapporto della filosofia con la politica deve essere contrassegnato dalla moderazione: e questa caratteristica non è propria della filosofia ma soltanto della sua espressione pubblica.

Se compito della filosofia politica è mettere in questione i miti che ogni regime si racconta, Strauss nutre seri dubbi sui miti fondativi della modernità e per questo li interroga, in particolare la concezione della sovranità umana come signoria dell'uomo sulla natura e sulla storia. Lo storicismo, massimo interprete di questa concezione, partendo da un atteggiamento antidogmatico si rovescia in nuova metafisica assolutizzando la coscienza storica e scivola in un relativismo che rende la verità soltanto storica. Diviene dunque nichilismo. Il moderno funzionalizza la natura alle esigenze dell'uomo, che perde la sua naturalità a favore della storicità. Strauss a questo punto inserisce la sua tesi: l'alternativa non è tanto tra ateismo e teismo. Prima di questa scelta vi è lo scetticismo di Socrate e la dialettica platonica, la filosofia non storica.

La modernità, nella ricostruzione della storia della filosofia straussiana, si caratterizza per tre ondate:

- La prima vede come protagonisti Machiavelli, Hobbes, Spinoza e Locke. Quest'ultimo, "il più famoso ed il più influente di tutti gli insegnanti del moderno diritto naturale"<sup>15</sup>, riesce a rendere l'insegnamento dei filosofi precedenti in una forma più accettabile dalla borghesia, che non necessita solo delle armi, ma anche della proprietà. La soluzione del problema politico è trovata tramite l'economicismo: Locke è il machiavellismo divenuto adulto;
- La seconda ha come campioni Rousseau, Burke, Kant, Hegel e Marx. Con essi la volontà generale di una società (e poi la storia), sostituisce il diritto naturale e diventa criterio per la giustizia. Qualsiasi richiamo alla trascendenza è dunque reciso ("In Hobbes la ragione, usando

---

<sup>15</sup> Ivi, pag. 165.

la sua autorità, aveva emancipato le passioni, [...] in Rousseau la stessa passione prese l'iniziativa e si ribellò; usurpando il ruolo della ragione la passione scavalcò il giudizio"<sup>16</sup>);

- Nella terza Nietzsche, Weber ed Heidegger considerano il processo storico come non più razionale, ed in esso l'uomo sperimenta la sofferenza e l'abisso. Il mondo è in sé caotico, ogni significato deriva dalla volontà di potenza (che però non è verità, né un fatto, ma interpretazione della realtà cioè coscienza storica).

---

<sup>16</sup> Ivi, pag. 252

### 5.5.1 [Gottfried](#)

Interessante è l'interpretazione di Gottfried<sup>17</sup> per quanto riguarda *Natural Right and History*: egli, infatti, pone il testo in diretto contatto con l'America, con la particolarità del regime americano. Il declino avvenuto nella modernità, dalla ricerca platonica del bene e del miglior regime ad un pensiero materialista e amorale (Machiavelli, Hobbes), non è senza vie di fuga. Infatti, si è data una seconda possibilità con la democrazia liberale, degna in quanto tale di essere preservata se immunizzata dalle ondate di modernità successive al *Founding* americano, particolarmente la terza di Nietzsche, Weber e Heidegger. Il compito che si pose Strauss fu dunque quello di combattere il relativismo e lo storicismo radicali, anticipando di fatto temi popolari una decade più tardi. Strauss attrasse coloro che nell'America del dopoguerra si interrogavano sul permanere della moralità: due schieramenti, i liberali (sostenitori dei diritti naturali lockeani), e i discepoli cristiani e non di Tommaso d'Aquino (sostenitori della legge naturale). Nonostante l'attrazione esercitata da Strauss per questi gruppi, egli non per questo non mise in evidenza che le loro differenze erano in realtà sorpassabili perché entrambe le posizioni erano dualistiche, in quanto prevedevano una scienza della natura non teleologica e una scienza dell'uomo teleologica. Per Strauss invece tale dualismo poteva essere superato dall'uso della ragione, specialmente nel regime americano, frutto esso stesso della ragione, tramite il ritorno ad un modello classico di diritti naturali.

Secondo la corretta interpretazione di Gottfried, l'esoterismo di Strauss non è la giustificazione per una forma di un governo non democratico, ma una difesa personale contro gli intolleranti. Il richiamo all'insegnamento esoterico degli antichi non è mosso dal desiderio di restaurare un'antica

---

<sup>17</sup> Paul Edward Gottfried, *Leo Strauss and the Conservative Movement in America*, 2012, Cambridge University Press.

repubblica, ma di preservare il regime americano pur nelle sue origini moderne e lockeane. Per questo vi è una fondamentale differenza tra i diversi tipi di modernità: quella anglosassone rimane aperta, mentre quella germanica si chiude, sfocia nel nichilismo diretto verso essa stessa, la società occidentale, la civilizzazione. Gottfried sottolinea come il culto degli eroi democratici Straussiano, oltre ad essere una critica all'equivalenza morale, si richiama proprio a questa superiorità della modernità anglosassone (non a caso l'eroe per eccellenza per Strauss è Churchill). Strauss non era certo germanofobo ma piuttosto profondamente deluso dal fallimento dei pensatori conservatori tedeschi (certo anche per ragioni biografiche).

Gottfried<sup>18</sup>, pur nella sua analisi molto più corretta di quella di altri, rientra tra coloro che considerano più importante lo Strauss di *Natural Right and History* che lo studioso di Hobbes (quando in realtà si può dubitare di ciò, essendo il primo originato da delle lezioni, mentre il secondo volutamente nato come testo).

---

<sup>18</sup> Paul Edward Gottfried, *Leo Strauss and the Conservative Movement in America*, cit., pag. 26.

## 5.5.2 Zuckert

Degne di nota sono anche le annotazioni in un recente testo<sup>19</sup> di C. e M. Zuckert (entrambi allievi di Strauss). Costoro evidenziano la crisi del tempo presente, provocata dallo storicismo radicale (Nietzsche ed Heidegger), ossia dal nichilismo: ogni conoscenza è storica, nulla è permanente. Con tale teoria vengono a mancare le fondamenta per la conoscenza della verità e dunque quelle della filosofia, che dunque si approssima alla sua fine. In sua vece vengono poste delle convenzioni, cariche di conseguenze: tra tutte il decisionismo morale e politico, per il quale conta soltanto l'atto del decidere, non l'oggetto della decisione.

Da queste assunzioni risulta anche il problema della storia della filosofia, del carattere storico della filosofia moderna, che afferma che la conoscenza riguarda soltanto il presente. Come può però un'esperienza storica dimostrare la mutevolezza del pensiero? Lo storicismo afferma dunque la propria storicità.

Lo storicismo asserisce che tutte le conoscenze e le credenze umane sono storicizzate, e quindi destinate a perire; ma lo storicismo stesso è una forma di conoscenza umana; dunque lo storicismo può avere una validità soltanto temporanea, semplicemente non può essere vero.

Affermare la tesi storicista significa dubitarne e quindi trascenderla.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Catherine e Michael Zuckert, *The Truth about Leo Strauss*, 2006, The University of Chicago Press.

<sup>20</sup> Leo Strauss, *Natural Right and History*, cit., pag. 25.

Questa metafisica della storia sembra una forma di relativismo ma in realtà si rivela essere un imperialistico dogmatismo: il pensiero passato viene compreso a partire da un presupposto storicistico (dogmatico), estraneo a quel pensiero. Il risultato di ciò è l'idea di progresso, che fa precedere la critica del passato alla sua comprensione. Per Strauss invece la comprensione precede la critica (anche se è ben conscio che ogni interpretazione e comprensione è inevitabilmente già una forma di critica): non bisogna imparare qualcosa sui filosofi del passato, ma da essi (soprattutto data la permanenza dei problemi filosofici).

I due studiosi si chiedono quale sia la causa di tale crisi presente, e la individuano nella ribellione moderna alla bibbia e al pensiero classico. Per questo, secondo Strauss è necessario un ritorno al medioevo illuminato e poi agli antichi tramite una nuova interpretazione della tradizione filosofica (che altrimenti si pensava fosse finita). L'illuminismo medievale o maimonideo non si caratterizza per essere un precursore dell'illuminismo settecentesco perché non presuppone un attacco della ragione alla religione, né vi è la volontà di riformare l'opinione pubblica, né un *focus* sulla tecnologia. Strauss rintraccia tale forma di illuminismo nei filosofi arabi ed ebrei non perché essi siano aristotelici (non cerca infatti alcun *revival* della filosofia naturale aristotelica) ma perché li interpreta come filosofi platonici politici. Questo prevede che essi adottino la regola socratica di "sapere di non sapere": tale regola infatti non presuppone l'esistenza di cose ultra-umane, di conseguenza è molto più compatibile che non la filosofia aristotelica con la scienza moderna. La filosofia dunque si caratterizza non come contemplazione degli esseri immutabili (Aristotele) ma come ricerca della saggezza (Platone). Centrale in questo percorso è per Strauss la riscoperta del Platone di Al Farabi, un Platone non interpretato con le lenti del neoplatonismo: il filosofo deve affermare di aiutare i suoi concittadini e di credere in ciò che essi credono per non temere la persecuzione, e questo non perché egli possieda la conoscenza assoluta ma perché è alla costante ricerca della saggezza (l'assenza di una verità raggiungibile perché continuamente



ricercata non sfocia però nel nichilismo, perché questo prevede l'assenza di verità, che la si cerchi o meno).

L'affermazione di credere in ciò che credono anche gli altri cittadini risulta dunque in una forma di scrittura non allegorica ma segreta, che non ha nulla a che fare con menzogne per il popolo o forme di elitismo: essa consiste nel ripetere l'ortodossia e nel contraddirla solo saltuariamente per evitare censure. In tal modo, il messaggio esoterico non apparirà se non a chi sa cercarlo: leggere e scrivere in quest'ottica non è una scienza ma un'arte. Tale metodo di scrittura veniva usato per gli effetti potenzialmente corrosivi della filosofia sulla città e perché la conoscenza non può essere completamente comunicata in forma scritta (e quindi può essere male interpretata).

## 5.6 [Nietzsche, Heidegger, Derrida](#)

Il lungo confronto di Strauss con il moderno ha principalmente origine dai problemi posti da Nietzsche, di cui Strauss era stato un grandissimo ammiratore in gioventù, e dall'ampliamento di essi ad opera di Heidegger, per cui Strauss nutrì una grandissima stima nonostante il disaccordo, tanto da definirlo il più grande filosofo vivente. Strauss dunque, nella misura in cui critica il moderno, è in un certo senso un pensatore postmoderno, o almeno anticipa alcuni caratteri del postmodernismo (che critica il moderno, ma lo interpreta in differenti maniere). Il moderno si identifica con lo sforzo iniziato da Machiavelli, Bacone e Descartes di produrre una conoscenza che migliori la condizione umana. Esso termina con Nietzsche, forse il primo che si stacchi da quest'ottica. Il postmoderno dunque prende avvio con il problema posto da Nietzsche (e ampliato da Heidegger) già nella *Nascita della Tragedia*: "la filosofia [...] ha raggiunto il suo apice con Kant. Ha raggiunto il suo apice nella conoscenza di non conoscere, nell'impossibilità di conoscere le cose in sé"<sup>21</sup> (anche gli scienziati dunque non conoscono le cose in sé, ma soltanto come produrre certi effetti, farli funzionare). L'uomo però cerca effetti in grado di migliorare la sua condizione, ma come può farlo non sapendo cosa è umano, cosa è meglio per lui? Tutta la conoscenza è in realtà nient'altro che una proiezione umana, per cui l'uomo può fare ciò che ha sempre fatto il filosofo, ossia dare significato al mondo. Nella rilettura di Strauss ciò genera dei problemi: che valore ha la tradizione filosofica? Come evitare la politica di potenza di Nietzsche? Egli risponde con il problema rappresentato da Socrate (che non era certo ben visto da Nietzsche): la filosofia infatti finisce dove con lui era cominciata. Tanto quanto la visione kantiana e poi nietzschiana evidenzia i

---

<sup>21</sup> Catherine e Michael Zuckert, *The Truth about Leo Strauss*, cit., pag. 81.

limiti di ciò che si può conoscere, così la conoscenza socratica ha chiari limiti, in quanto non riesce a raggiungere conoscenze metafisiche: essa dunque non è una filosofia della conoscenza dei primi principi, ma uno stile di vita, la ricerca socratica. Alla sfida posta da Nietzsche, il ripetere l'antichità nella modernità, Nietzsche stesso fallisce per la sua troppa critica. Per Strauss la soluzione non è Cesare con l'anima di Cristo (Nietzsche), bensì l'eroe platonico Socrate.

Contrapponendo Nietzsche a Platone, Strauss evidenzia come il primo si ponga il problema della conoscenza in un'ottica moderna (dualismo soggetto-oggetto), mentre il secondo in maniera differente. Per Socrate si riescono a conoscere le parti ma non il tutto: ciò è sostanzialmente diverso dal niente nietzschiano. Strauss trasforma questa conoscenza socratica distinguendo tra conoscenza omogenea (aritmetica) ed eterogenea (fini): il filosofo comprende le alternative ma non la verità oltre esse (non è un so-tutto destinato a governare come pensa Drury e nemmeno, al lato opposto, uno scettico). Il filosofo può occuparsi delle singole parti del tutto: quindi la filosofia non si caratterizza come espressione del sé come per Nietzsche, ma come saggezza (platonica) non vincolata da spazio e tempo.

Il filosofo del futuro di Nietzsche, nella sua caratterizzazione ha 2 virtù appartenenti anche al filosofo platonico (saggezza e coraggio) ma sostituisce moderazione e giustizia (le virtù che evidenziavano i limiti della conoscenza socratica) con compassione e solitudine. Questa sostituzione evidenzia il carattere solipsistico, la creazione della volontà di potenza, della filosofia nietzschiana. Per Socrate invece la peculiarità umana risiedeva nel rispetto per se stessi, la dignità umana coincideva con la moralità. Nietzsche al contrario, non pretende nessuna responsabilità politica dal momento che ognuno crea da sé i suoi valori: non vi è dunque nessuna guida per scegliere tra apoliticità e politica irresponsabile. Oltre tutto questo, il filosofo nietzschiano si pone come erede della Bibbia, il suo parlare assume un'aura religiosa senza però che la Bibbia sia ancora necessaria: infatti ogni idea di eternità è eliminata. A differenza di ciò Strauss mantiene

aperte le polarità di filosofia e religione, la questione “*quid sit deus*”, in pieno insegnamento socratico, non trova risposta.

Strauss dunque si mosse dopo l'insegnamento di Nietzsche in una direzione, mentre Heidegger in quella opposta. Entrambi, dopo il fallimento della modernità, credono sia necessario un ritorno alle origini, ma differiscono nell'interpretarle in maniera diversa. Per Heidegger ogni comprensione filosofica deve partire dalla nostra comprensione del mondo non in quanto composto da oggetti (Husserl) ma da *pragmata* (Heidegger), cose da usare. L'uomo è un essere con gli altri, circondato da cose che usa: soltanto quando esse non funzionano si chiede cosa siano. Non c'è però né ragione né causa: la libertà c'è perché l'uomo è mortale, ma è una libertà molto ristretta, il persistere nel futuro o meno. Con la cosiddetta *Kehre*, la Svolta, Heidegger (che vedeva il nazismo come soluzione al collettivismo sovietico e all'individualismo americano), dopo la sconfitta tedesca nella II Guerra Mondiale, si accorse che la speranza di Nietzsche in un'Europa rivitalizzata dal filosofo del futuro era stata una delusione. Si diede dunque e diede al pensiero un nuovo compito nel cercare la salvezza dal predominio tecnologico. Ciò sarebbe stato possibile con l'intendere l'essere non come presenza ma come evento, per preparare l'avvento di un nuovo Dio nella congiunzione tra oriente e occidente (forse un richiamo alla Bibbia per le sue origini mediorientali, quindi al confine tra oriente e occidente: sta di fatto che il pensiero dell'ultimo Heidegger è religioso). Nell'ultima fase del suo pensiero, Heidegger assume una chiara caratteristica dello storicismo, perché tutta la tradizione (che è la storia dell'occultamento dell'essere, completatosi con la tecnologia moderna, la quale afferma la non necessità di qualsivoglia essere) porta al momento dello svelamento dell'essere avvenuta con lui. Da qui la necessità di un nuovo inizio dove la conoscenza non sarà più creata ma svelata. Infatti, uno dei problemi in *Essere e tempo* era quello che l'essere era compreso solo dall'uomo, persisteva

ancora una visione troppo umanistica che dava come conseguenza che se ci fossero pianeti senza umani essi sarebbero stati quindi senza essere. Heidegger dunque, accortosi del carattere limitato dell'uomo, riconobbe però che esso era conoscibile in contrapposizione all'illimitato, cioè all'essere, che non è un essere ma un non-essere perché non ha limiti. Heidegger tentò di unire i due poli della tradizione occidentale: l'umanesimo o il dio personale biblico con la causa impersonale ma razionale della filosofia greca.

La risposta di Strauss ad Heidegger (e Nietzsche) è principalmente contenuta in *Natural Right and History*. Egli usa certo un linguaggio differente (e per certi versi più tradizionale, legato agli antichi) da quello fenomenologico dell'autore di *Essere e Tempo* (per esempio Essere diviene Natura, l'Essere umano o il *Dasein* vengono tradotti con anima e natura umana). Per Strauss l'uomo esperisce la sua libertà non nel carattere limitato della sua esistenza, non nella possibilità della morte, ma nello scegliere tra ciò che ritiene bene e ciò che ritiene male. Siccome ciò muta nel tempo e nello spazio, l'uomo è spinto a cercare uno standard universale per natura e non convenzione, cioè si dedica alla filosofia politica. Ciò contrasta evidentemente con il relativismo contemporaneo, che non distingue tra tolleranza e intolleranza, ma lascia aperta la possibilità di scelta, rendendola arbitraria. Ciò per Strauss non è nient'altro che un rifiuto nichilistico di qualsiasi standard di giudizio. Si è arrivati a questo attraverso un percorso dialettico: considerata la postulazione di una divinità senza i limiti umani, il moderno la scopre come una creazione umana. Dopo questa scoperta la situazione si ribalta, ed è ora l'uomo a porsi i propri valori, senza bisogno di un Dio: la crisi del moderno dunque è principalmente morale. Secondo Strauss però né la scienza moderna né la sua applicazione tecnologica sono in contrasto con i valori: anzi, fintantoché la scienza proclama l'inconoscibilità del tutto ed il suo progressivo ed infinito perfezionamento, non può negare l'esistenza di Dio. La scienza, infatti, produce fatti e non valori,

non può rispondere alla domanda: perché la scienza? Si basa su un'ipotesi e conduce alla verità esistenzialista di Heidegger, ma è una verità valida solo nel nostro tempo perché storica.

Strauss a differenza di Nietzsche ed Heidegger non considera la storia della filosofia come un progresso, ma anzi come una riduzione negli obiettivi. Però le domande a cui si cerca risposta sono sempre le stesse: proprio queste fanno uscire da una prospettiva storica. La scoperta della storia non fu una novità del XIX secolo: gli antichi già la vedevano come una successione di eventi senza particolare ordine o scopo, come una successione di cave platoniche. Dall'altro lato i moderni campeggiano il progresso, ma, non avendo conoscenza del tutto, ciò che si verifica non può essere progresso ma semplice e mero cambiamento. La concezione senza ordine antica è, forse, più veritiera e pertinente.

Derrida prosegue oltre la critica heideggeriana in una direzione diversa da quella straussiana. Nonostante le numerose differenze tra i due filosofi (Strauss era un conservatore mentre Derrida era per una politica radicale), esistono anche delle somiglianze eclatanti<sup>22</sup>: entrambi erano pensatori ebrei, adottarono un modo di interpretare i testi talmudici, invocarono la necessità di leggere tra le linee. Entrambi fecero dello scopo della loro opera il risolvere gli effetti disastrosi delle domande, ma soprattutto delle risposte, di Nietzsche ed Heidegger. Entrambi erano convinti che non vi fosse alcun indirizzo nella storia né una fine ad essa. Il punto di partenza di Derrida si trova in Husserl. Se la scienza presuppone il prescientifico, bisogna tornare alla scienza ed alla filosofia prima che queste si trasformino in tradizione, alle loro origini greche: questo il movimento di Strauss e Heidegger. Derrida invece segue ancora Husserl: nella nostra mente procediamo per concetti puri e ciò mostra che non c'è un sé unitario né idee eterne. Da qui il concetto derridiano di *différance*: i contenuti della conoscenza sono divisi e producono cose diverse nel tempo. Essi

---

<sup>22</sup> Catherine e Michael Zuckert, *The Truth about Leo Strauss*, 2006, The University of Chicago Press, pag. 103.

formano una sorta di scrittura, ma ciò che è scritto può essere anche cancellato: per questo non esistono idee eterne, si perde sempre qualcosa dell'originale. Ciò che resta sono le tracce, che sono riscritte da nuovi autori e prendono nuovi significati perdendone altri: si tratta di un processo continuo, senza origine né fine. Tutto è traccia del passato: non vi è alcun ritorno dell'uguale, nessun destino, ma soltanto un'imprevedibilità dovuta all'assenza di unitarietà. Per non essere cancellati bisogna aprirsi all'altro e assumere nuovi elementi. In chiave politica è quest'apertura l'opposizione di Derrida alla chiusura del totalitarismo. Per Strauss non può esserci niente come un regime totale per la natura particolare di ogni regime politico, mentre per Derrida l'opposizione al potere totale (americano) può prendere forma con un'Europa carica della sua eredità pluralistica e democratica. Ciò che Derrida auspica è una politica non di tolleranza, ma di ospitalità: il cuore dell'Europa è spirituale, non geografico. Essa per rimanere attiva e degna di se stessa deve sempre protendersi verso un Nuovo Mondo di possibilità. Essa è carica dunque di una doppia responsabilità: ricordare il passato politico e non ripeterne gli errori, ma ricordare anche il passato culturale e continuare a sperimentare nella sua tradizione. Derrida è un patriota dell'universalismo politico della legge e dei diritti umani, abbraccia il progetto illuministico. È comunque ben conscio dell'ambiguità della legge, che è ogni volta riformulata: il compito della filosofia sarà quello di decostruirla ogni volta che essa si avvicinerà al totalitarismo. Per Derrida l'Europa è una promessa, ha delle responsabilità: essa contiene una risposta, l'uomo deve rispondere, non chiudendosi nel passato ma rimanendo aperto, in opposizione sia al fondamentalismo islamico che alla teocrazia americana.

Da questa breve prospettiva su Derrida, se ne scorgono molte differenze rispetto a Strauss: partiti dal medesimo punto d'avvio, essi proseguono poi su strade completamente differenti. Per esempio, Strauss afferma che il miglior regime rimane impossibile, così come la razionalità pura: la democrazia liberale, in particolare quella americana, resta comunque il regime migliore nella contemporaneità. Derrida al contrario riafferma l'illuminismo, pur sottolineando l'impossibilità dei

suoi obiettivi. Strauss suggerisce che tutti i regimi sono in qualche modo chiusi, Derrida che dovrebbero essere sempre più aperti. Derrida invoca una responsabilità all'apertura per evitare parzialità, mentre Strauss dichiara che le differenze non possono essere mantenute se non facendo distinzioni. In Derrida l'etica è subordinata alla metafisica dichiarata fallace dalla scienza moderna. Strauss invece afferma che la posizione di Derrida, come quella di Nietzsche prima di lui, non offre incentivi per scegliere l'apertura alla chiusura, per scegliere l'eurocentrismo al posto di una visione americanocentrica. La decostruzione dell'umano di Derrida lascia i suoi diritti umani senza contenuto: Derrida presenta l'illuminismo non come necessario, ma come una scelta.



## 5.7 Antichi e Moderni

La questione tra antichi e moderni è una delle polarità caratteristiche del pensiero di Strauss: se ne trovano accenni in tutte le sue opere. Cercheremo ora di riassumere la sua posizione, nonostante se ne sia già parlato molto.

La caratteristica dei filosofi moderni è che essi cercano, nonostante sia comunque presente una certa censura, di pubblicare con le loro opere quanta più verità possibile, con l'obbiettivo di educare le masse. Al contrario "They believed that the gulf separating "the wise" and "the vulgar" was a basic fact of human nature which could not be influenced by any progress of popular education"<sup>23</sup>. Questo è il luogo dove trovano spazio le famigerate "nobili bugie", ma per Strauss non si tratta di menzogne quanto di scrivere in una maniera responsabile. Risulta infatti essere dannoso eliminare le credenze dei più se esse non sono sostituite con qualcosa di più benefico, che indirizzi maggiormente verso il bene comune. Il filosofo però non deve essere annebbiato dalle risposte, che saranno sempre parziali e mai definitive (in linea con la conoscenza socratica), ma deve mantenere al centro il problema e con esso tutte le sue possibili soluzioni. In termini generali nel pensiero di Strauss ciò significa mantenere aperta la tensione tra Gerusalemme e Atene, tra filosofia e politica, tra filosofia e religione: il cuore della vitalità della tradizione occidentale.

---

<sup>23</sup> Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, cit., pag. 34. Traduzione del laureando: gli Antichi ritenevano che il golfo che separava i sapienti ed il popolo fosse un fatto basilare della natura umana che non potesse per questo essere influenzato da qualsivoglia progresso dell'educazione del popolo.

Strauss comunque non nega che la filosofia possa rendere omaggio alla tradizione, alla religione: essa avrà però un suo obiettivo differente. Per questi, ci saranno dei livelli di comprensione nascosti sotto una superficiale accettazione del dogma religioso, perché essi mirano al migliore dei regimi, non al regime esistente. O almeno così era nell'antichità: la modernità sostituisce a tale ricerca la soddisfazione materiale come obiettivo. Comunque sia, il meglio che i moderni possano offrire è per Strauss il regime americano, che garantisce uguaglianza e diritti naturali, perché prodotto della ragione. Infatti, le soluzioni antiche non sono valide nel presente in quanto non applicabili dopo lo scarto della modernità.

Dunque, nella preferenza di Strauss per gli antichi e nella sua conseguente versione della storia della filosofia, è evidente una versione non progressiva di tale storia. Ciò non significa però che il ritorno a Platone implichi un ritorno alla medicina di Galeno. Anzi l'interpretazione platonica di Strauss, mediata da Al Farabi, consente proprio la convivenza con la scienza moderna. La coesistenza con essa però assume alcuni caratteri degli antichi, principalmente la loro chiara visione dei limiti della politica e della vita filosofica. In opposizione a ciò si erge il progetto moderno, il quale, per ottenere degli effetti più grandiosi e di certa realizzazione, cerca non lo straordinario nell'uomo ma ciò che vi è di più comune. La ricerca di tali effetti prevedibili e concreti inizia con la rottura di Machiavelli con il passato: con il filosofo fiorentino avviene la secolarizzazione della promessa dell'istituzione di un nuovo ordine, viene proclamato un nuovo Vangelo, l'illuminismo. Vi è dunque un ribaltamento del legame tra la teoria e la prassi: nel medioevo e nell'antichità la morale e la politica (la religione anche) dettavano le regole non solo per vivere ma per vivere bene, mentre la scienza moderna, mirando alla mera soddisfazione corporea immediata, perde la distinzione tra vivere e vivere bene.

## 5.8 La filosofia classica

Dagli anni '60 gli studi di Strauss si sono concentrati sulla filosofia classica: stabilitosi negli Stati Uniti, complice il suo ruolo nella riscoperta della tradizione politica antica, si può dire giunto a destinazione il suo percorso a ritroso nel trovare risposte alla crisi del moderno.

Socrate si erge come una figura centrale nell'ultimo Strauss, quale simbolo della discrepanza tra filosofia e politica. Invece compare, in perfetta concordanza con la figura di Socrate, una certa affinità tra filosofia, utopia e riso: il punto di vista paradossale del regime migliore è utopico e quindi ridicolo, ma il riso comprende sempre in sé anche il serio, le cose buone e migliori.

I pensatori classici si fanno promotori dunque di un radicalismo filosofico ma al contempo di un conservatorismo politico, proprio perché la città non è il luogo per attuare la filosofia, essendo il miglior regime utopico. I moderni d'altra parte, tramite la propaganda del perfezionamento dell'ordine politico, rendono la filosofia un sapere pratico. Per Strauss la filosofia si situa al confine della città, e sta accanto anche alla religione, in quanto è ricerca della sapienza e non sapienza (quindi non può confutarla, come lo studio su Spinoza aveva dimostrato). Ciò può accadere però soltanto se vi è una teologia naturale: la religione rivelata (ad esempio l'ebraismo) parla di Legge, cioè di filosofia politica. Permane dunque l'alternativa radicale tra Atene e Gerusalemme, tra sapienza greca (originata dalla meraviglia) e sapienza biblica (originata nel timore nel Signore).

In questi anni Strauss tratta anche della differenza e della superiorità tra il filosofo e il cittadino, affrontando il tema della Giustizia presente nella *Repubblica* di Platone. Cos'è la Giustizia? Il bene per l'uomo in quanto tale oppure coincide con la legittimità (ma in questo caso non esisterebbe per

i governati, bensì soltanto per i governanti: l'obbedienza alla legge non è in sé buona, perché una legge può essere tanto buona quanto cattiva)? La Giustizia coincide con il benessere dell'anima: essa fornisce un modello per l'uomo giusto e per la città giusta, ma non potrà mai esistere praticamente, esistendo soltanto come forma.

Un altro elemento di attrito tra filosofia e città è quello che è chiamato il più grande nemico della filosofia, il più grande sofista: la moltitudine che promulga le leggi. In Strauss, seguendo Platone, c'è l'identificazione tra città e sofistica, ossia dell'uso della filosofia per scopi non filosofici. Essa fa coincidere politica e retorica, confidando nell'assoluta potenza della parola: la filosofia è ricercata dai sofisti per l'onore che conferisce, non per la ricerca che si prefigge. I cittadini però spesso confondono filosofia e sofistica, identificando i filosofi con i sofisti. L'arma dei veri filosofi risiede nel senso comune, che può essere usato di volta in volta come mezzo critico contro la città e contro i sofisti. Infatti, la religione rivelata, sebbene spesso sia pericolosa per l'esercizio filosofico, può essere utilizzata dai filosofi, che appellandosi alla sua mitologia, riescono a raggiungere meglio i propri ascoltatori tramite un utilizzo didattico.

La *Repubblica* dimostra l'impossibilità della città giusta: la città reale necessita della filosofia solo in forma moderata (e non come vorrebbe la sofistica), perché in essa è forte la presa della tradizione, nei confronti della quale la filosofia non può che essere indifferente.

In aggiunta a ciò che Strauss ricava dalla *Repubblica*, è nelle *Leggi*, a differenza della *Repubblica* l'unico dialogo strettamente politico di Platone, che Strauss continua la sua investigazione. In esse i cittadini ateniesi vengono caratterizzati da un vizio, la *pietas* verso le consuetudini. La loro disposizione verso la legalità diventa un vizio non appena si cerchi di migliorare il presente. A cosa deve mirare l'educazione? All'uomo perfetto o al perfetto cittadino, alla virtù o alla legalità? Il miglior regime presuppone una convivenza di verità e consenso, *sofia* e *doxa*.

Il Platone di Strauss può essere riassunto come il filosofo della dialettica, della scrittura reticente e del problema teologico-politico. Egli viene usato per evidenziare due opposti modelli di razionalismo: quello medioevale ed antico, caratterizzato dal metodo zetetico e dallo scetticismo socratico, e quello moderno, caratterizzato da un radicale scetticismo scientifico.

Gottfried fa notare come per Strauss la vera filosofia politica sia manifestata al meglio nella *Repubblica* di Platone e nel discorso di Socrate sul miglior regime<sup>24</sup>. Essa si caratterizza dunque non per le risposte che fornisce ma per la ricerca del bene: essa rimane un esercizio aporetico, in quanto la miglior repubblica esiste solo nel pensiero. A differenza di Platone, le aspettative della politica saranno ridotte da Aristotele, il quale, nella *Metafisica*, riduce la filosofia politica a sapere tecnico: questo divorzio tra filosofia politica e verità continuerà fino ad arrivare ad Heidegger, in cui lo studio sull'essere è completamente distaccato dalla morale.

In America Strauss si confrontò anche con la questione riguardante la filosofia politica e la teoria politica (termine molto più diffuso all'epoca negli Stati Uniti): quale legame tra esse? La filosofia politica è di certo centrale per Strauss, che ritorna alla versione offerta dagli antichi di fronte alla crisi del moderno, il quale aveva rifiutato le questioni etiche non riconoscendo le fondamenta liberali e democratiche del proprio operare. Perché la teoria politica deve considerarsi filosofia? Per l'importanza che in essa è data alla ricerca del bene, alle questioni etiche: la filosofia politica è la prima filosofia, la filosofia prima per l'uomo, quella che deve essergli più cara (per questo per Strauss ogni filosofia è politica, a dispetto della realizzabilità, che non è essenziale nella greicità).

---

<sup>24</sup> Paul Edward Gottfried, *Leo Strauss and the Conservative Movement in America*, cit., pag. 48.

I commentatori C. e M. Zuckert sottolineano come la tensione tra politica e filosofia, presente nell'antichità, sia scemata con l'illuminismo per raggiungere poi livelli eccezionali con i totalitarismi. Questi infatti si posero come i proprietari della verità, della vera filosofia: per questo non si trattennero dinnanzi ad atti di persecuzione nei confronti delle altre forme di pensiero. Ciò ha dimostrato che per difendere la filosofia è necessario occuparsi di politica, avversare lo "stato universale omogeneo" (perché questo porterebbe alla fine della filosofia, alla fine di qualsiasi ricerca in quanto stadio ultimo e non superabile). Qui si colloca la figura centrale di Socrate, che secondo Cicerone è stato colui il quale ha trascinato la filosofia giù dal cielo: per questo può essere considerato il primo filosofo politico<sup>25</sup>. Infatti, prima dell'uomo in quanto parte del tutto, prima dello studio della Natura, c'è l'uomo che si pone la domanda, che inizia ad interrogarsi. Per questo la pietra miliare della conoscenza è "conosci te stesso": l'uomo esiste innanzitutto in legami sociali e politici con altri uomini. Il bene del filosofo e della politica sono però differenti, anche se il filosofo rispetta la politica e la morale perché sono sue condizioni di possibilità. Ciò è contrario all'interpretazione fornita da Drury, la quale afferma che il filosofo non ha rispetto per la morale, perché il filosofo non cerca il potere ma la conoscenza: ciò che in aggiunta cerca è eventualmente la virtù perché coincidente con la ricerca della saggezza. Si è detto che il bene della filosofia e della politica sono differenti, ma in realtà la giustizia, il bene della politica, scelta in se stessa coincide con la filosofia. Perché ci sia questa coincidenza, la giustizia necessita che il filosofo governi, in altre parole che si separi da *Eros*. È per questo che il filosofo non vuole governare, perché perderebbe *Eros*, cioè se stesso, l'amore per la saggezza. Di conseguenza, per il fatto che i filosofi non governano, il governo deve essere limitato: la democrazia liberale nell'epoca moderna è ciò che più si avvicina a ciò a cui pensavano i classici. D'altra parte, ciò non significa che sia il miglior regime possibile né che debba essere instaurata ovunque: la socialità è universale ma non le forme che essa assume. Essa si caratterizza per i limiti posti al governo, le

---

<sup>25</sup> Catherine e Michael Zuckert, *The Truth about Leo Strauss*, pag. 50.

leggi, ma la legge deve in ogni caso essere amministrata: da qui l'importanza dei leader politici. Siccome i politici illuminati sono una rarità, è sempre meglio affidarsi alle istituzioni, e con esse anche all'educazione della classe politica, eliminando le false teorie (tra cui il positivismo) che annullano la buona pratica politica: ciò significa ridare dignità alla politica, alla sua ricerca della giustizia.

## 5.9 [Arendt](#)

Come ultimo paragrafo sul pensiero di Strauss, ci si lega ad un interessante spunto di A. Norton<sup>26</sup>, il legame tra Strauss ed H. Arendt, il quale indirizzerà il discorso già verso il prossimo capitolo dedicato agli studenti di Strauss.

Entrambi i pensatori godono di un certo numero di somiglianze: sono stati intellettuali ebrei con gusti simili, furono educati in Germania negli anni '20, ma furono traditi dall'accademia (in particolar modo da Heidegger). Per entrambi l'ombra, il totalitarismo, era scesa sull'Europa, e, con la minaccia dell'Oriente (rappresentata dal comunismo), la ragione era fuggita in America, terra del futuro (Hegel). La democrazia ed il repubblicanesimo erano a casa in America, che non aveva mai conosciuto monarchia: qui la democrazia avrebbe potuto prosperare più che ad Atene. Diverso il caso della filosofia negli Stati Uniti, da sempre opposta da quello che è definito anti-intellettualismo americano. Strauss e Arendt, tra i più illustri rappresentanti dell'università in esilio, contribuirono alla rinascita della filosofia, della scienza politica, in America. Entrambi, seppur affascinati da Heidegger e da lui successivamente traditi, in America come prima in Europa si differenziarono per le scelte politiche e per la scuola di pensiero a cui diedero origine. In entrambi vi è però un riguardo speciale per la filosofia antica, una sfiducia nella politica delle masse ed una predilezione per l'elemento europeo della cultura americana. Materia quasi leggendaria sono i rapporti personali tra i due filosofi, alcuni parlano di una storia d'amore finita male, ma comunque sia, resta il fatto che tra gli studenti di entrambi non corre buon sangue.

---

<sup>26</sup> Anne Norton, *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, cit., pagg. 37-42.



Per Arendt il mondo è diviso tra il sociale ed il politico, tra il privato ed il pubblico: punto cardine del suo pensiero è che il sociale non deve essere reso politico. Ciò è possibile solo per le repubbliche, ed è segno di una buona politica. Vi è forse una sorta di difficoltà in Arendt a comprendere che alcune questioni sociali possono divenire politiche (ad esempio il razzismo negli Stati Uniti).

La posizione di Strauss è invece differente, grazie agli insegnamenti tratti dal confronto avuto con Schmitt nel 1932, nelle glosse a *Il concetto di politico*. Il politico per Schmitt è un concetto separato dal morale, l'economico, l'estetico, ed è definito dalla relazione amico-nemico. Questa relazione adombra tutte le altre perché si pone al cuore dell'esistenza: con il nemico si affronta la morte, e per questo ogni altra relazione, che sia estetica, economica o morale, può divenire politica. Il liberalismo moderno ha perso di vista questa relazione, rendendo ogni cosa un problema sociale, nascondendone la connotazione politica. Schmitt si congratulò con Strauss per averlo capito, nella sua interpretazione, meglio di chiunque altro e ne incorporò la critica nel proprio lavoro. Strauss infatti, sulla scorta di Schmitt e a differenza di Arendt, ha sottolineato la portata politica di questioni estetiche, morali ed economiche.

Permane comunque il problema di come gestire tali questioni, soprattutto per i politici tra i suoi studenti. Ulteriore problema è dato dal fatto che i politici straussiani guardano al futuro, mentre la lettura di Strauss (e Arendt) era rivolta verso il passato, gli eventi erano letti alla luce della Germania nazista. Per questo la filosofia politica insegnata in America non mirava alla costruzione di un regime governato da filosofi-re, ma alla democrazia, senza per questo ridurla a tecnica, a scienza: la politica deve essere alleata con il giusto, non con il misurare.

Nonostante l'ostilità della scienza politica, grazie agli insegnamenti di molti filosofi europei emigrati in America, ci fu un effettivo *revival* della filosofia politica negli Stati Uniti, complice anche il fatto che la vita diveniva sempre più politicizzata. Negli anni '60 e '70 i nuovi studenti della filosofia politica dovettero affrontare il problema della repubblica in pericolo: simili furono le reazioni tra i

lettori di *Natural Right and History* e *Crisis of the Republic*. Nelle battaglie che ebbero luogo nelle università, con da un lato i rivoluzionari e dall'altro il contraccolpo conservatore, le questioni nazionali e internazionali assumevano forma locale, come ad esempio a Berkeley, Columbia, Chicago, Cornell (dove furono presenti molti straussiani, tra cui Bloom, Shulsky, Berns, Kagan). A Cornell in particolare ci furono delle dimostrazioni e delle battaglie violente a causa del problema degli studenti africani: le loro richieste non erano come pensava Arendt soltanto *self-interested*, soltanto questioni sociali, ma riguardavano tutti, tutta l'università, erano politiche. Per questo di fronte alle richieste di programmi non eurocentrici, dell'abbassamento degli standard, delle quote, a tutto ciò si oppose la battaglia per l'accademia, per l'università, per la libertà, in opposizione al conformismo, all'uguaglianza, alla giustizia sociale. Tale controrivoluzione per la libertà fu appoggiata da molti tra gli straussiani: in essi era già operato un cambiamento però. Platone e Aristotele infatti nutrivano uno scarso interesse per la libertà: al centro della loro opera vi è la giustizia. Da ciò si può dedurre che il momento ateniese divenuto reale si rivelò più rozzo del previsto per molti straussiani, ed essi assunsero una posizione più americana, più fiduciosa nel fatto che giustizia e libertà possano essere conciliate.

## 6. Gli straussiani

L'eredità intellettuale di Strauss si colloca principalmente e quasi unicamente negli Stati Uniti: qui è infatti sorto un acceso dibattito tra i suoi studenti e coloro che non lo sono, ma tale confronto è anche presente all'interno degli stessi straussiani. Queste dispute hanno favorito una certa diffusione pubblica se non altro del nome di Strauss, ma allo stesso tempo hanno impedito una serena valutazione storica e critica del suo pensiero.

Le critiche frequenti che vengono mosse a Strauss sono quelle di anti-democraticismo e anti-egualitarismo. Come si è già visto, queste sono mal poste perché per il filosofo la razionalità non dipende dalla maggioranza. Allo stesso modo la sua ermeneutica non è elitaria o mistica quanto razionale, in linea con una visione antitradizionalista e anticonformista della filosofia, che rende i filosofi del passato vivi. Essa si origina nella contrapposizione tra filosofia e città, ed è inscindibile dal problema dell'educazione liberale, costituita dalla lettura e dal confronto con i grandi classici. Inoltre, se Strauss si fa portavoce di una linea politica, cosa che è per altro dubbia, essa assume la forma di un conservatorismo politico moderato, ben distante dalla politica bellicista radicale dei neoconservatori. Strauss infatti avversa ogni messianismo che miri alla perfezione nel mondo, come si ricava dalla sua concezione della filosofia (politica), che ha come scopo non ciò che è realizzabile ma ciò che è giusto. La sua visione dunque non è progressiva ma tantomeno apocalittica. Questo breve elenco delle errate interpretazioni più diffuse non fa che sottolineare la centralità goduta da Strauss nel dibattito conservatore della fine del secolo e contemporaneo: si ricordi però che, nonostante questo, nei suoi scritti vi è una totale assenza di questioni concrete.

Tale centralità nel pensiero conservatore è dovuta in larga parte alla sua interpretazione del liberalismo moderno: infatti sia il liberalismo che il conservatorismo agiscono all'interno della moderna democrazia. Gli Stati Uniti sono nati proprio nel conflitto tra conservatori (sostenitori del trono e dell'altare) e liberali (partigiani dei diritti dell'uomo, dei limiti del potere). All'epoca di Strauss e quindi anche oggi, quel conservatorismo è scomparso e quella forma di liberalismo somiglia molto di più al conservatorismo contemporaneo. Dato che però la contrapposizione tra liberali e conservatori ha luogo sempre nella democrazia moderna, fondata sul liberalismo, oggi sarebbe meglio parlare piuttosto di progressisti e conservatori. Permane invece il problema tra liberalismo antico e moderno: l'uomo liberale originario, a differenza del suo emulo moderno, praticava la liberalità, coincideva con l'uomo virtuoso.

Tale problematica è stata affrontata da alcuni studi dei suoi allievi rivolti in particolare all'esame degli Stati Uniti, della loro Costituzione, e dei *Federalist Papers*. Certo ci sono state varie polemiche negli Stati Uniti per l'accostamento, seguendo l'interpretazione di Strauss, tra i padri fondatori e, non Locke, ma Hobbes e Machiavelli, quali più originarie fonti del moderno regime americano. Ciò, il vedere il glorioso e liberale regime americano affiancato al cinico Hobbes e al vituperato Machiavelli, è stato semplicemente inaccettabile per alcuni.

Come già sottolineato, ma vi si ritornerà più avanti, gli allievi di Strauss non formano certo ranghi compatti, ma sono segnati da dispute e divisioni al loro intero. Per esempio, vi è stata una polemica tra gli allievi intorno alla lettura della Costituzione: tra Jaffa (che la lega ad un Locke mediato e influenzato da Aristotele quale espressione di una legge naturale classica), Berns (che invece la fa coincidere con Hobbes e Locke in quanto espressione principale della modernità politica) e Pangle (che vede il *Founding* come una riproduzione del conflitto tra ragione e rivelazione e tra razionalismo classico e moderno). Oltre a questo e molti altri dibattiti interni, è necessario ricordare che molti di coloro che si sono avvicinati a Strauss o che vi sono stati

accostati, non ne condividono gli autori: l'Old Right ha i suoi autori in Burke, Hegel e Croce; la New Right si basa principalmente su Aristotele, Locke e Tocqueville, mentre Strauss ha i suoi pilastri in Platone e Maimonide.

A fronte di quanto brevemente detto, è lecita la domanda: quale conservatorismo è il conservatorismo di Strauss? Di certo non è un partito o un movimento politico: egli infatti non si lega né al concetto di diritto né a quello di storia, bensì a quello di virtù, cioè alla questione della vita buona. Strauss è vicino alla democrazia americana (e in generale al mondo anglofono) perché è stata l'unica ad opporsi ai totalitarismi: allo stesso tempo però ne vede bene i limiti e le criticità. Infatti, pur essendo un regime fondato nella prima ondata della modernità, Strauss sottolinea chiaramente la differenza tra conservatorismo antico e moderno, prediligendo senza alcun dubbio il primo. Questa è anche una delle principali differenze tra lui e i suoi studenti, i quali non hanno quasi mai abbracciato completamente il lascito del maestro: essi si sono via allontanati dal suo insegnamento, divenendo alcuni un gruppo iniziatico promotore di un insegnamento segreto, altri un gruppo legato dal conservatorismo politico. Altri ancora, pur rimanendo accademici e studiosi della filosofia politica, hanno condotta la propria ricerca, rispettosi sì del maestro, ma seguendo un proprio percorso.

Norton nel suo testo su Strauss traccia una linea di demarcazione tra gli studenti di Strauss (sia gli studenti diretti sia coloro che utilizzano l'analisi ermeneutica di Strauss pur non essendone allievi: tra questi Cropsey, Lerner, Mansfield, Rosen, Salkever) e tra i discepoli (gli straussiani, coloro che si sono dedicati ad un ruolo attivo nella politica statunitense e mondiale). All'interno di questa divisione se ne trova un'altra, di natura geografica: la divisione tra Est, Ovest, ed al centro Chicago, dove insegnò Strauss. Sempre secondo l'analisi di Norton, gli straussiani dell'East Coast sono ritenuti meno politici e più filosofici. Tra questi figurano Cropsey a Chicago e Mansfield ad Harvard: il primo insegnò a Wolfowitz e Shulsky, eminenti membri del dipartimento della difesa, il

secondo a Fukuyama e William Kristol (quindi se anche costoro sono più impegnati nella filosofia piuttosto che nella politica, non così i loro allievi). Ad Ovest invece gli straussiani sono considerati più partigiani, hanno una posizione più definita sia in politica sia nell'accademia. Tra questi spiccano la personalità di Jaffa e la Claremont Graduate School: per costoro la politica viene prima della filosofia, e si scagliano dunque non soltanto contro i liberali, la sinistra e i Democratici, ma anche contro altre figure del conservatorismo (come Hayek ad esempio). Oltre a queste due scuole di pensiero straussiane, ve n'è una terza, una sorta di linea cadetta di straussiani, influenzati dall'insegnamento di A. Wohlstetter, collega di Strauss a Chicago ed esperto di relazioni internazionali. Egli ebbe il merito di introdurre alcuni allievi del nostro a questioni più pratiche della portata internazionale. Da queste schematizzazioni si può risalire a quelli che sono i luoghi di "potere" degli straussiani: in primis Harvard (con la sua tradizione di servizio pubblico: molti straussiani al governo si sono laureati in questa prestigiosa università), poi Chicago (un'università molto meno impegnata politicamente e più "teoretica", ma anch'essa con numerosi allievi al governo, senza dimenticare che è stato il luogo dove Strauss ha insegnato per molto tempo) ed infine numerose fondazioni private.

Norton sottolinea come vi sia un problema riguardo la genesi del neoconservatorismo in molti "straussiani" non allievi di Strauss: questi dimostrano di avere spesso ben altre influenze, non certamente derivate dal filosofo. La studiosa evidenzia anche come ci sia un "senso" di persecuzione tra gli straussiani e nella loro scrittura, seguendo l'esempio del maestro ("La percezione della persecuzione corre attraverso la narrativa di Strauss e degli straussiani, creando un filo che riunisce la loro storia, i loro metodo di insegnamento e scrittura, la loro politica presente"<sup>27</sup>). Da questo punto di vista la studiosa è abbastanza critica, ma non certo verso Strauss, che aveva motivazioni concrete in quanto ebreo vissuto al tempo del nazismo e si era posto come compito salvare la filosofia politica americana come se questa fosse sotto attacco dai

---

<sup>27</sup> Anne Norton, *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, cit., pag. 14.

comportamentisti e dai seguaci di Weber. Norton è critica verso alcuni dei suoi studenti, che rendono ciò che era personale un tratto generale della cultura americana. Norton accenna anche, per quanto riguarda la lettura dei grandi testi, al problema dello scambiare la ricchezza del testo per quella dell'insegnante: ritiene che sia un rischio elevato per gli straussiani visto il loro rispetto per gli insegnanti. Se anch'ella condivide una certa ammirazione per Strauss (giunta anche all'adorazione in alcuni), non certo questa le pare ben riposta in alcuni dei suoi discepoli.

Anche Gottfried ricrea una sorta di genesi dell'eredità intellettuale di Strauss. Egli collega la sua fama ai legami da lui avuti con la destra intellettuale americana, specialmente cattolica, spesso con membri provenienti dai rifugiati dal nazismo e dal comunismo. Nonostante questi legami, se in Europa Strauss è associato con la legge naturale cattolica o con un ritorno all'antico, in America è legato ai neoconservatori. Inizialmente il "National Review", giornale cattolico e anticomunista, suggeriva Strauss come guida sicura contro relativismo e nichilismo. La visibilità offertagli dalla stampa gli ha portato però anche critiche, spesso contraddittorie ed ambigue: esse si indirizzano sia verso l'elitismo e le nobili bugie, sia verso il culto degli eroi democratici. Negli Stati Uniti sembra esistere uno Strauss doppio, un'altra persona posta accanto al filosofo europeo: da un lato lo Strauss filologo della ricerca testuale, l'ebreo europeo, dall'altro lo Strauss americano, il moralista liberale e democratico. Il secondo ha evidentemente prevalso sul primo, ma ne ha contribuito anche alla diffusione, nonostante semplificazioni o male interpretazioni (ad esempio l'ermeneutica straussiana è stata vista solo per le implicazioni politiche, le nobili bugie, senza che ne siano stati colti i significati ben più ampi). Per tutte queste ragioni egli non fu semplicemente uno tra i vari intellettuali ebrei venuti in America, ma una figura *cult*, un simbolo (come Marcuse al lato opposto dello spettro politico).

Gottfried<sup>28</sup> sottolinea come la filosofia politica degli straussiani si possa interpretare a tre livelli, ascendenti: alla base la difesa, in lezioni civiche, di valori democratici; al livello intermedio la lettura di testi selezionati (applicandovi l'ermeneutica straussiana); al livello più alto l'interpretazione della storia intellettuale, senza un controllo ermeneutico modellato su Strauss (livello quindi proprio degli studenti che si sono allontanati dal maestro per seguire i propri interessi – ad esempio P. Eidelberg).

Lo studioso Gottfried osserva anche come Strauss definisse il suo lavoro lo studio di idee di altri, ma in esso si trovano certo anche momenti filosofici personali. Ad esempio, il suo apprezzamento di alcuni filosofi oltre la sua ermeneutica, i suoi insegnamenti e le sue posizioni politiche: tra tutti Heidegger (da lui definito "l'unico filosofo tedesco dell'epoca"<sup>29</sup>). Il lavoro di Strauss servirà in gran parte a coprire con i valori democratici l'abisso scoperto da costui, e ad affrontare in contemporanea il problema del filisteismo universale, ossia trovare un modo di abbracciare il pluralismo senza che ciò comporti lo smussare ogni criticità, la radicalità del pensiero. Si è ricordato tutto questo adesso perché, parlando degli studenti di Strauss, questi hanno spesso inteso il saggio di Strauss su Heidegger in maniera diversa dagli altri scritti, in un certo senso sbagliata, prediligendo una critica al filosofo tedesco senza un preventivo studio dei suoi testi (forse perché troppo critici o privi dell'ammirazione che nutriva Strauss).

---

<sup>28</sup> Paul Edward Gottfried, *Leo Strauss and the Conservative Movement in America*, cit., pag. 136.

<sup>29</sup> Ivi, pag. 142.



## 6.1 [Strauss e l'America](#)

Dai riferimenti all'America presenti nelle opere di Strauss (in quanto egli non vi dedicò mai una monografia), si può inferire che il cuore dell'approccio straussiano sia composto da tre preposizioni<sup>30</sup>:

1. – L'America è moderna;
2. – La modernità è “cattiva” (rispetto agli antichi ovviamente);
3. – L'America è buona, è un buon regime.

Le scuole straussiane in seguito enfatizzeranno uno o due dei tre elementi a discapito di un terzo. Al contrario i media, dimostrando una scarsa consapevolezza della realtà del pensiero di Strauss, il quale mostra poche connessioni con le reali politiche dei neoconservatori e degli straussiani politici, lo hanno spesso accostato ad esse.

Strauss, come si sarà compreso dall'esposizione precedente, è un pensatore che procede per polarità contrapposte, ponendosi sempre a favore della prima opzione: Atene e Gerusalemme, filosofia e poesia, antichi e moderni, Stati Uniti e Unione Sovietica (nell'ambito della Guerra Fredda). Con questa schematizzazione si riesce sicuramente meglio a situare il pensiero di Strauss sull'America:

- L'America è moderna.

---

<sup>30</sup> Si veda in particolare: Catherine e Michael Zuckert, *The Truth about Leo Strauss*, cit., Capitolo 2 (Strauss – Modernity – America).

Socrate fondò la filosofia politica ad Atene e la sua tradizione continuò fino a Machiavelli (e alla prima "ondata": Bacone, Descartes, Spinoza, Hobbes, Locke) che la ruppe per inaugurare la modernità. Questa sfociò però nello storicismo o postmodernismo, in cui la filosofia come ricerca della verità è dichiarata impossibile. La storia della filosofia per Strauss si divide dunque in: presocratica, socratica/politica, moderna, postmoderna/storica. Tale suddivisione ha delle somiglianze con la storia della filosofia di Nietzsche e Heidegger, i quali però sottolineano la continuità della tradizione filosofica, mentre per Strauss essa si rompe in due momenti, con Socrate e con Machiavelli. Inoltre, per i due pensatori tedeschi la filosofia prova la sua stessa impossibilità, si suicida, mentre per Strauss questo folle gesto è compiuto solo dalla modernità, non dalla filosofia socratica: per questo l'obiettivo di Strauss è quello di salvare la filosofia e con essa la politica ritornando agli antichi. In tale contesto, definire l'America come moderna significa che essa si è formata con delle idee sorte nella modernità, con quelle idee che si basano su una semplificazione, un abbassamento, e che mirano a riformare la vita pratica: le idee di una filosofia che abbia effetti concreti, e per fare questo si allontana dalla verità e si avvicina alla propaganda. Anche dalla definizione che dell'America da Jefferson (*novo ordo seculorum*) si ricava il legame al concetto del trionfo della scienza sugli ignoranti. Tale trionfo si accompagna al tema dell'attualizzabilità, ad un regime fondato sulla scienza: ciò è centrale nella modernità da Machiavelli in poi, in contrapposizione alla ricerca antica del miglior regime. Esso infatti non è attualizzabile, è quindi contro natura. Il moderno pone dei limiti all'orizzonte della filosofia politica per ottenere dei risultati: per questo sebbene la ragione sia l'istanza più alta, essa non la più forte, che è data dalle passioni. La filosofia politica, perché sia concreta, deve accordarsi ad esse e fondarsi su di esse, deve indirizzarle al bene comune. Hobbes fu il primo a compiere un tentativo nel moralizzare Machiavelli: per fare questo introdusse il diritto naturale, ossia ciò verso cui la passione più forte indirizza, il diritto alla preservazione o, detto altrimenti, il timore della morte violenta. Il

passo successivo fu compiuto da Locke, su cui la Dichiarazione d'Indipendenza americana si basa: egli proseguì nella moralizzazione di Machiavelli spostando il *focus* dalle passioni alle istituzioni, che permangono stabili anche a fronte di passioni non controllate o non educate.

- La modernità è "cattiva".

Strauss si rese conto del fallimento del progetto moderno già in gioventù, come gli dimostrò l'esperienza della Repubblica di Weimar, che soccombette dinnanzi alle forze fasciste. Successivamente nei suoi primi libri, quelli su Spinoza ed Hobbes, egli rintracciò la genesi di tale fallimento: la critica moderna alla religione e alla filosofia classica (Gerusalemme e Atene) non era razionale e dunque gli si rivelò infondata. Da qui egli sviluppò la sua critica della modernità: in primo luogo per quanto riguarda la politica. Essa infatti con la riduzione dei suoi obiettivi e dell'umanità, vedendo l'uomo come è e non come potrebbe essere, conduce inevitabilmente all'ultimo uomo, ad un uomo depotenziato: il moderno inizia promettendo una più grande libertà ma infine è soggiogato dal conformismo. Inoltre, le domande fondamentali della filosofia, per quanto spesso accantonate, rimangono sempre irrisolte: le soluzioni del moderno sono sempre parziali e destinate al fallimento. L'impazienza derivante da ciò produce un idealismo politico senza limiti, com'è anche evidenziato dalle tre ondate della modernità. La prima riduce il problema politico ad un problema tecnico, la seconda scopre la storia e rende la vita umana storica, la terza riduce l'esistenza dal piacere al terrore, rende l'esistenza storica in quanto agente di attualizzazione di essa, ma l'uomo risulta diminuito, senza aspirazioni ultraterrene. Ogni ondata produce dunque un'ideologia: la democrazia liberale, il comunismo e il fascismo. Evidente è l'impulso verso la trascendenza in aumento, ma non tramite la filosofia o la religione come nel passato, bensì tramite la politica. La filosofia, ma anche la scienza, acquisiscono come unico scopo il benessere dell'uomo, vengono tecnologizzate, e se assumono effetti certamente benefici, esse risultano al contempo molto più pericolose,

specialmente per il loro uso politico. Infatti, la politica cessa di essere guidata dalla *phronesis*, dalla Saggezza pratica, per esserlo dal decisionismo: in tale modo le possibilità d'errore divengono più grandi avendo tale politica obiettivi enormi. Da questo terreno è scaturita la crisi dell'occidente, del suo carattere wilsoniano (non straussiano) moderno: il positivismo e lo storicismo hanno fatto perdere al moderno il suo stesso obiettivo decretandone il fallimento. Ciò ha causato una crisi della politica, ponendo a rischio i valori di cui essa si occupa, ha causato la scomparsa del cittadino minando il significato stesso del termine "cittadino" e ha prodotto una crisi filosofica, in quanto la filosofia moderna culmina nell'impossibilità della filosofia stessa, precludendo all'uomo la sua piena realizzazione.

- L'America è buona.

Tale affermazione deve essere considerata rispetto alle alternative disponibili nella modernità, al tempo di Strauss, soprattutto rispetto all'Unione Sovietica. Contro la tesi di Heidegger circa l'equivalenza metafisica tra Washington e Mosca, Strauss sottolinea la superiorità degli Stati Uniti in quanto frutto della prima ondata di modernità e non delle successive, le quali tentarono di rimediarne gli effetti, ma produssero soltanto delle politiche peggiori tendenti alla tirannide poiché impazienti con la storia, con lo *status quo*. Il comunismo rientra in tale categoria. Il regime americano invece per Strauss sarebbe eccellente anche agli occhi dei pensatori classici per la sua natura di regime misto. Come si trova scritto nel libro quarto della *Politica* di Aristotele<sup>31</sup>, i principi (su cui si fonda la democrazia liberale) dell'elezione e del merito sono principi aristocratici<sup>32</sup>. Aristotele nel suo tempo si oppose alla democrazia antica per la supremazia dei molti, poveri e ignoranti: nella modernità la situazione è differente, il pubblico è più istruito, la democrazia può risultare in un buon regime. Allo stesso tempo, oltre tale legame

---

<sup>31</sup> Aristotele, *Politica*, libro IV (Δ), 8-10, 1293b-1294b.

<sup>32</sup> Leo Strauss, *The city and man*, Chicago, 1964, pag. 35.

rintracciato da Strauss tra gli Stati Uniti e il regime misto antico, gli autori del *Federalista* si richiamano chiaramente alla tradizione antica repubblicana, ai suoi valori e al suo legame con la religione.

Nonostante queste tre tesi che si possono ricavare dal pensiero di Strauss, egli rimase essenzialmente scollegato dalla politica concreta e nei suoi testi si trovano scarse affermazioni sul regime americano a lui coevo. Molti dei suoi studenti, percepita questa mancanza ed in quanto cittadini americani, si dedicarono allo studio degli Stati Uniti (tra costoro Jaffa, Goldwin, Galston), senza però formare per questo un movimento unificato: essi furono perlopiù spinti a studiare il caso americano per le proprie origini e per la sua centralità nella situazione politica a loro contemporanea.

Le tre tesi che si sono fatte risalire a Strauss, devono comunque essere contestualizzate nel suo pensiero e nella sua esperienza: l'America è certamente moderna, anche se non del tutto; la modernità è negativa, ma non *in toto*; gli Stati Uniti sono un buon regime, ma in comparazione con le alternative disponibili (per esempio Strauss in realtà è in disaccordo con la "Dichiarazione d'Indipendenza" e la sua tesi dell'uguaglianza naturale). Il giudizio straussiano è positivo nei riguardi dell'America anche per la presenza di varie circostanze: il contesto della Guerra Fredda, il contesto delle tre ondate della modernità (la I ondata è minacciata dai regimi della II e della III), la reinscrizione dell'America in un quadro aristotelico (senza che per questo vi sia una coincidenza: i pericoli della democrazia permangono per la possibile influenza su di essa dei regimi delle altre ondate della modernità che le farebbero perdere il suo carattere di regime misto), la presenza di residui classici e religiosi che andavano scomparendo nella vita americana (ma nell'interpretazione del filosofo cruciali per la sua salute politica).

Come si vede la posizione di Strauss fu tutt'altro che ottimista, anzi era ben conscia dei pericoli imminenti che minacciavano il regime statunitense. Il suo pessimismo fu differenziato in tre modi diversi dai suoi studenti: quelli dell'East Coast hanno enfatizzato la critica all'America, sottolineando la non bontà del suo regime; i membri della West Coast ne hanno sottolineato invece la bontà, screditandone la caratteristica di modernità; gli studiosi del Midwest hanno posto delle riserve sul fatto che la modernità sia malvagia. Queste tre posizioni si pongono certo come alternative tra loro, ma nessuna assume caratteri estremisti: gli studenti proseguirono sulla strada indicata dal maestro, risposero ciascuno a modo proprio alla chiamata di Strauss per una nuova filosofia politica.

Fu negli anni '70 che emersero le prime differenze tra le tre scuole, nel contrasto intellettuale tra H. Jaffa, P. Diamond e W. Berns<sup>33</sup>. Jaffa si distinse come studioso della figura di Lincoln, Diamond dedicò le sue prime ricerche ai padri fondatori, specialmente a Madison, mentre Berns fu uno studioso della Corte suprema:

- *Freedom, Virtue, and the First Emendament* di W. Berns.

In tale opera il suo autore propose una tesi nuova e radicale per gli anni '50, grazie a strumenti interpretativi straussiani. Le libertà di parola e stampa venivano affrontate dalla Corte Suprema all'interno di un orizzonte liberale, in altre parole veniva discusso come massimizzare la libertà in certe occasioni o porne dei freni in altre. La tesi di Berns cambiò completamente la prospettiva: l'obbiettivo della politica dovrebbe essere la virtù, non la libertà o la salvaguardia della regola della maggioranza. Per questo è inutile dibattere su questioni relative alla libertà di parola: nessuno ha il diritto alla libertà di parola, ma tale libertà è concessa ad ogni discorso buono e giusto. Evidente è il richiamo ad alcune concezioni straussiane, come la superiorità della virtù antica rispetto al *focus* lockiano-moderno sulla libertà per cui essa è sempre

---

<sup>33</sup> Ivi, Capitolo 6 (The Emergence of the Straussian Study of America).

positiva. Berns quindi seguì Strauss nella sua critica alla modernità: fare della libertà il cuore della discussione politica produce amoralità, perché dimentica la questione centrale, ossia come l'uomo diviene civile: non tramite la libertà (che può essere utilizzata tanto moralmente quanto amoralmente) ma tramite la virtù. Il governo dunque non è semplicemente un ostacolo alla libertà come nel pensiero liberista, perché altrimenti si dimenticherebbe la questione della giustizia, centrale per un organo quale la Corte Suprema.

In sintesi, Berns prese troppo seriamente le prime due proposizioni di Strauss per poter accettare la terza (l'America è un buon regime): Berns vede la Corte Suprema come l'unione della Costituzione con la saggezza, e per questo ne promuove un ruolo attivo (già negli anni '50). Ciò che Berns manca, nel suo richiamo ad Aristotele (egli infatti quasi mai si aggancia a Platone, come si intuisce già dal suo richiamo alla saggezza, la *phronesis* aristotelica), è la lettura platonica di Aristotele che opera Strauss: il filosofo suo maestro non avrebbe mai supportato la sua idea del fare della Corte una sorta di organo con le caratteristiche di un filosofo-re, questo per i limiti intrinseci della politica.

- *The Founding of the Democratic Republic* di M. Diamond.

Tale testo si concentra sullo studio del Founding (la fondazione degli Stati Uniti d'America), in particolare sui documenti meno conosciuti oltre al *Federalista*, alla Costituzione e alla "Dichiarazione d'Indipendenza". Diamond utilizzò un punto di partenza socratico-straussiano, iniziò dalle opinioni. Generalmente si afferma che l'America è il regime moderno per eccellenza: per tale motivo, seguendo Strauss, Diamond studiò il *Founding* nell'ottica moderna dell'attualizzabilità, dell'abbassamento degli obiettivi rispetto all'antichità. La Costituzione non è una rivolta termidoriana contro gli eccessi della Rivoluzione in quanto essa rimane neutra riguardo la forma di governo democratico da adottare: la Costituzione però, per questa possibilità, è più aperta, e non meno come vuole l'opinione, della "Dichiarazione

d'Indipendenza". La fondazione del regime si basò inoltre non sull'educazione dei pochi, ma sulle passioni dei molti (carattere tipicamente moderno): da qui la fiducia nelle istituzioni piuttosto che nella formazione del carattere. Diamond condivise dunque le riserve di Strauss riguardo la modernità e dunque riguardo il *Founding*: il liberalismo e il repubblicanesimo sono semplici mezzi per risolvere il problema hobbesiano, non strumenti che conducono ad una vita più nobile. Diamond nota dunque una certa differenza tra le virtù dei Fondatori e le scarse richieste caratteriali da essi invocate per i loro successori: anche questa è una caratteristica moderna che pone l'America al di sotto del traguardo del regime migliore. Diamond però è generalmente positivo nelle sue dichiarazioni riguardo l'America: egli ne critica solamente una visione progressiva che preveda la superabilità dei fondatori. Al contrario egli è convinto che si possa fare uso della Costituzione anche per risolvere problematiche moderne, perché il *Founding* non è stato superato, dal punto di vista filosofico e concettuale, nella storia americana. Questa insistenza sul valore superiore del *Founding* crea uno spostamento dalla visione di Strauss: ciò che Strauss fa con gli antichi, Diamond lo fa con i padri fondatori. Sua caratteristica, e della sua scuola, è quindi il *focus* sulla bontà del regime americano (almeno nelle sue origini).

- *Crisis of the House Divided* di H. Jaffa.

Jaffa pubblicò questo testo nello stesso anno in cui Diamond esponeva le sue conclusioni sul *Founding*, ed in un certo senso i loro argomenti sono molto affini: il *focus* dell'opera di Jaffa ricade su quello che è chiamato il *re-Founding*, ossia la posizione di Lincoln nel contesto della Guerra Civile e il suo dibattito con il senatore Douglas riguardo il problema della schiavitù. Questo senatore propose che il problema non fosse risolto dal Congresso, ma che fosse invece lasciato al potere della sovranità popolare locale. Lincoln si oppose a tale dottrina perché alle sue orecchie non suonava diversamente da una riformulazione della tesi che "la



forza fa il diritto". Infatti, egli vedeva la volontà popolare, il numero, come opposti all'uguaglianza e ai diritti naturali dei padri fondatori. Nel suo richiamo ad essi, il Lincoln di Jaffa (che assume quasi le caratteristiche di un filosofo-re) riformula la loro posizione: i Padri Fondatori erano seguaci di Locke, quindi credevano nell'affermazione "tutti sono creati eguali" e pensavano che i diritti scaturissero dalle passioni. Il Lincoln di Jaffa vede però nel movimento verso la società un allontanamento dall'uguaglianza originaria: per lui, al contrario, la società deve muoversi verso la vera uguaglianza, perché essa non è una condizione da cui scappare, ma un obiettivo trascendentale. Jaffa nella sua interpretazione ha anche una sorta di momento kantiano: i diritti generati dalle passioni infatti non divengono doveri, ma, anzi, permettono il male fintantoché uno non danneggi se stesso. Per Lincoln ciò non poteva essere accettabile, per questo l'imperativo morale diviene categorico, non più ipotetico: desiderando la propria libertà si desidera necessariamente anche quella altrui. Questo momento kantiano in realtà allontana da una posizione lockiana, poiché l'orizzonte morale dell'uguaglianza è trasceso verso una comprensione più aristotelica: gli uomini sono creati per natura diversi, ma l'uomo superiore, l'uomo magnanimo, non vuole l'onore che gli spetta prodigandosi per gli altri. Nonostante ciò, "tutti gli uomini sono creati uguali" rimane la verità politica decisiva, perché coloro che potrebbero negarla non lo fanno perché superiori, e coloro che la negano lo fanno solo per un motivo non giusto.

Jaffa, a seguito di varie critiche e correzioni da studiosi più storicamente ferrati, in un suo lavoro successivo rigettò tale prospettiva aristotelica storicamente errata: la nuova interpretazione prevede che l'uguaglianza lockiana non fosse mai stata solo una situazione da cui scappare, ma avesse anche un significato attivo nella società. In tale modo, l'esistenza di diritti e doveri correlativi, mancata da Jaffa nel suo primo lavoro, era ripristinata. Va comunque detto che l'Aristotele di Jaffa non è molto aristotelico, in particolare per la presentazione

dell'uomo magnanimo e del suo dilemma (infatti l'onore che gli spetta potrebbe essergli conferito soltanto da uomini inferiori, quindi non avrebbe valore).

Le difficoltà a cui va incontro Jaffa nel suo resoconto della figura di Lincoln si originano principalmente nella sua fedeltà alle polarità straussiane: al tentativo di giungere ad una versione più elevata dell'America (presentando Lincoln come un filosofo-re) si oppone la difficoltà generata nell'elevare i Fondatori a guide dopo averli screditati in quanto moderni.

Questi tre pensatori, Diamond, Berns e Jaffa, mostrarono dunque negli anni '50 l'efficacia del metodo straussiano soprattutto nell'aprire nuove questioni e per gli strumenti che esso offriva per analizzarle. Da questi tre autori si originarono quelle differenze che avrebbero dato vita ai tre gruppi filosofici degli straussiani. Ognuno di essi si distinse nell'enfatizzare due delle tre affermazioni di Strauss concernenti l'America: ciò evidenzia come essi non formarono mai un gruppo unitario, ma anzi come la loro forza fosse il dibattito interno e la continua evoluzione, lo stimolo intellettuale. Alla differenziazione tra i gruppi contribuirono anche eventi esterni, di natura non intellettuale, in particolare la morte di Strauss nel 1973 (e con lui ebbe termine la sua autorità, la sua capacità di discernere tra interpretazioni corrette o meno) e gli sconvolgimenti degli anni '60, che spinsero molti straussiani impegnati in politica dal liberalismo al conservatorismo (ma anche coloro che rimasero tra i democratici e i liberali si mossero verso la parte conservatrice e moderata del partito). Questo perché gli anni '60, con le loro aspirazioni utopiche, erano esattamente opposti alla moderata politica straussiana, ed è per questo che nella controrivoluzione neoconservatrice molti straussiani riposero le loro simpatie.

In questo nuovo clima culturale, segnato anche dalla questione dell'eredità intellettuale del maestro, mossero i loro primi passi le tre scuole di pensiero straussiane<sup>34</sup>:

- L'East Coast.

“*The Closing of the American Mind*”<sup>35</sup> di Allan Bloom è sicuramente il testo più significativo di questa scuola, e fu scritto esplicitamente in opposizione agli avvenimenti degli anni '60: si tratta del racconto comprensivo della vita americana per quanto riguarda l'educazione, dal punto di vista dell'educabilità degli studenti (dato che Bloom era un'insegnante con a cuore un'educazione liberale sul modello straussiano). Per il filosofo la virtù americana è da rintracciarsi in una sorta di apertura, in opposizione alla chiusura di Nietzsche, intesa come tolleranza verso tutto, relativismo. In realtà, essa non si rivela essere una virtù, come indicato dall'opposizione di Strauss al relativismo nelle sue svariate forme. La visione di Bloom della storia è abbastanza idealista: l'America sarebbe essenzialmente lockiana, fondata su basi “basse ma solide”, come la libertà e l'uguaglianza per natura. Seguendo Strauss, ciò in realtà è un impoverimento rispetto al passato, perché i fondamenti moderni sono basati sulla passione, sull'istinto indirizzato alla propria conservazione. Il proprio interesse è contrario al bene comune, ma non se è illuminato e calcolatore: la moralità borghese, a cui gli americani credono di non appartenere, secondo Bloom è una delle loro caratteristiche principali. Le successive ondate della modernità, nel cercare una più alta dignità per l'uomo, non fondandolo su una brutta passione, finiscono per distanziarsi sempre più dalla Natura, per arrivare alla creazione di valori completamente slegati da essa con Nietzsche. Per Bloom, gli sviluppi della modernità arrivano in America solo nel XX secolo con Weber e Freud, ma al posto del conflitto

---

<sup>34</sup> Ivi, Capitolo 7 (Straussian Geography).

<sup>35</sup> Allan Bloom, *The Closing of the American Mind: how higher Education has failed Democracy and impoverished the Souls of Today's Students*, 1989, Simon and Schuster.

vita-morte caratteristico della cultura europea, esso si tramuta in America nell'accettazione di ogni concezione culturale, nella riduzione di ogni cosa a valore.

Bloom si basa fortemente sulle prime due affermazioni di Strauss ritirandosi dalla terza (l'America è un buon regime), infatti quando essa viene affermata lo è soltanto retoricamente. In realtà, Bloom è molto più romantico (preferisce una forma di modernità avanzata) e pessimista di Strauss, ed infatti rappresenta il caso estremo dell'East Coast, mentre altri come Pangle e Mansfield mantengono posizioni più moderate.

- La West Coast.

A differenza dell'East Coast, con i suoi vari esponenti di spicco come Bloom, Pangle e Mansfield, la voce dominante della West Coast è stata sicuramente quella di H. Jaffa, il quale nei decenni successivi alla morte di Strauss ha avuto diatribe con molti straussiani. Dopo la critica a Diamond negli anni '70 e il ripensamento della sua posizione come era contenuta in *Crisis of the House Divided*, Jaffa approdò ad una critica della proposizione riguardante il carattere moderno dell'America. I suoi sforzi culminarono con il "sequel" della *Crisis*, quando nel 2000 pubblicò *A New Birth of Freedom*. La svolta nella sua posizione avvenne con l'incontro del testo di Kendall e Carey *I simboli base della tradizione politica americana*: secondo quanto ne trasse Jaffa il suo primo Lincoln trascendeva e superava i fondatori, sfociando in un progressismo quasi coincidente con lo storicismo. Accortosi di questo Jaffa iniziò a riconsiderare la figura di Socrate, che per il suo operare era essenzialmente sleale verso Atene, allo stesso modo di come Strauss era sleale verso l'America: egli ne dedusse che l'uomo giusto, o almeno il filosofo, è in quanto tale un cattivo cittadino.

La West Coast si è sviluppata intorno a questa domanda, se il filosofo sia necessariamente un cattivo cittadino, cercando di darle una risposta negativa. Jaffa si mosse dunque verso una reinterpretazione della “Dichiarazione d’Indipendenza”, in modo che Lincoln non fosse obbligato a trascenderla: i diritti della Dichiarazione devono presupporre già di per se stessi dei doveri. Lincoln quindi non moralizzò la Dichiarazione, ma la riscoprì. Egli riscoprì l’idea di alterità dell’uomo rispetto alle bestie e a Dio: da ciò l’uomo deriva i suoi diritti e doveri, non trattando altri uomini come se fossero dei o bestie, e ciò assume i caratteri di un’obbligazione sia politica che morale. Lincoln dunque non trascese i fondatori ma li rivisse. In tale modo, Jaffa venne a patti con il socratismo di Strauss: infatti la lealtà verso la filosofia politica è lo stesso che la lealtà alla Dichiarazione, la lealtà a standard permanenti per la morale.

Nell’interpretazione di Diamond la Dichiarazione era aperta ad ogni regime, al contrario della Costituzione e dei pensatori legati ad essa, che davano chiare indicazioni democratiche. Per Jaffa invece, nella sua interpretazione di *A New Birth of Freedom*, la Dichiarazione è già una guida verso la democrazia. Per Jaffa i Fondatori non sono moderni, ma pensatori aristotelici (o come sarebbe stato Aristotele in un contesto post-cristiano): questa è una velata risposta alla preferenza per le ondate successive della modernità di Bloom (a cui oltre a Jaffa, si prodigarono anche West e Kelsner). Se l’America è in crisi come Bloom afferma, il *Founding* non è parte del problema ma la soluzione: dire che l’America è un buon regime significa affermare che lo era agli inizi, che rappresentano dunque uno standard a cui essa dovrebbe tornare. Nella sua seconda interpretazione, Jaffa fu anche costretto ad una revisione di Locke (il “Filosofo” dell’America): i Fondatori avrebbero letto Locke diversamente da Strauss, non consci dei suoi legami con Hobbes, in maniera superficiale. Per Jaffa ciò fu una fortuna, poiché il Locke superficiale è superiore moralmente e politicamente al Locke esoterico. Al contempo Locke venne anche aristotelizzato con successo ambiguo da Jaffa: infatti i Padri Fondatori partendo da diritti lockeani sarebbero arrivati ai fini aristotelici, ma questa si è

dimostrata una difficile convivenza. La West Coast dunque suggerisce di abbandonare il Locke di Strauss per accettarne la versione comune, molto più simile a quella aristotelica di Jaffa.

In sintesi, questa scuola di pensiero rifiuta la modernità dell'America, evidente dal tentativo di aristotelizzarla: per questo essa è più vicina al liberalismo politico contemporaneo o al conservatorismo classico che non ai neoconservatori. Il rifiuto della prima proposizione di Strauss deriva in qualche modo dalla troppa devozione con cui la West Coast ha affermato la terza, quella riguardante la bontà del regime americano.

- Il Midwest:

Questa terza scuola straussiana è più difficile da individuare rispetto alle altre, ma si possono collegare ad essa certamente Diamond, ma anche Berns, Cropsey e Lerner. Costoro condividono una riserva sulla seconda proposizione di Strauss, quella riguardante il carattere negativo della modernità. Questa linea di pensiero straussiana fu la più esitante ad emergere per la rottura maggiore nei confronti di Strauss: infatti se tutti i suoi studenti nutrono un profondo rispetto per lui, certo non si trattò di subordinazione come vuole una leggenda urbana, e ciò è dimostrato dal percorso di distacco del Midwest.

Centrale furono le pubblicazioni di Diamond sull'America. Queste furono interrotte dal 1966 al 1973 per l'irruzione dell'esperienza degli anni '60: per affrontarne l'utopismo caratteristico, Diamond sentì la necessità di tornare alla sobrietà tipica del periodo post-rivoluzionario. Infatti, così come il pessimismo è la fonte dell'utopismo, così la sobrietà è quella per l'ottimismo: Diamond intraprese dunque una riconsiderazione dei meriti di antichi e moderni, ma tale percorso fu fermato dalla sua prematura morte nel 1977. Egli riuscì comunque a delineare un

parallelo tra gli anni '60 e l'inefficacia della filosofia politica antica, ponendosi a difesa dell'America in quanto moderna. Tale presa di posizione non fu certa ingenua, egli era ben conscio dei costi delle conquiste moderne: la liberazione dell'interesse privato e dell'ambizione, ma li giudicò costi da pagare necessariamente per il benefico regime di Madison. L'uomo acquisitivo del regime moderno deve coltivare certe virtù, che, pur essendo virtù borghesi, sono comunque virtù (al contrario di quanto pensa Bloom). La giusta virtù dell'interesse privato è una forma di autocontrollo, simile all'aristocrazia naturale jeffersoniana: la formazione di essa avverrà non attraverso l'educazione, ma nel seno della sfera privata. Le virtù moderne dunque sono certo inferiori alle antiche, ma a differenza di quelle sono raggiungibili.

La posizione di Diamond purtroppo si ferma qui, poiché come già detto, rimase incompleta per la sua morte.

Comunque sia, altri studenti di Strauss rimasero indipendenti rispetto alle tre scuole delineate, coltivando altri interessi: tutti però furono più interessati allo studio della storia del pensiero politico che alle posizioni di potere a Washington.

Da questa breve e schematica illustrazione delle posizioni degli allievi di Strauss, si ricava ancora una volta che essi non formano certo un partito con una linea politica ben definita, men che meno una setta: i più sono accademici, grati al loro Maestro per il contributo alla rinascita di quella filosofia politica a cui si dedicano.

## 6.2 Thomas Pangle

Verrà ora analizzato un esempio di metodologia straussiana applicata alla storia del pensiero politico americano. Ovviamente non poteva che trattarsi di un lavoro sul *Founding*, contenuto nel lavoro di Thomas Pangle *The Spirit of Modern Republicanism*<sup>36</sup>.

In questo testo viene analizzato il *Federalista*<sup>37</sup> in quanto documento del pensiero dei Padri Fondatori, o meglio di quei pochi che erano dominanti con le loro opinioni. Essi si trovarono, per Pangle, a dover affrontare una difficoltà morale e teoretica scaturita dal loro basarsi sui testi di Locke. Tale difficoltà consisteva nella commistione di tre aspetti: la Natura o il Dio della Natura, la proprietà privata o la ricerca della felicità, la dignità dell'individuo come essere razionale.

Secondo Pangle, il nome fittizio di "Publius"<sup>38</sup>, uno dei più presenti e pregnanti dal punto di vista filosofico nel *Federalista*, potrebbe trarre in inganno: esso infatti si richiama certo alla classicità nella lotta per la libertà contro la tirannide (come si trova in Plutarco, uno degli autori centrali per i Fondatori), ma possiede aspirazioni totalmente differenti. Infatti, Publius ha come obiettivo l'instaurazione di un governo repubblicano, quel regime che era considerato inferiore in tempi antichi per la sua degenerazione prevedibile in tirannide, che fosse tirannide dei pochi o dei molti. In realtà vi è un *focus* differente: anticamente questo era rivolto verso la partecipazione politica e

---

<sup>36</sup> Thomas L. Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism: the Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke*, 1988, The University of Chicago Press.

<sup>37</sup> Ivi, Parte Seconda (La concezione dei fondatori della virtù civica e il contesto filosofico da cui tale concezione emerge).

<sup>38</sup> Ivi, pagg. 43-44.



verso la virtù intesa come fine di essa, mentre nella modernità esso si concentra sui diritti ed intende la virtù certo in maniera necessaria, ma solamente come mezzo per libertà. Allo stesso tempo gli autori del Federalista non tengono in grande considerazione le virtù intellettuali, che vengono messe da parte: quelle che dunque erano le più elevate virtù nel mondo classico, la filosofia, la religione e le arti, vengono soppiantate dalla visione di una società tecnologica e commerciale, seppur ancora agricola al tempo. Per questo le nuove virtù che vengono poste al centro sono la moderazione (intesa come auto contenimento, frugalità e industriosità: sobrio interesse individualistico), la libertà (del nuovo cittadino di esprimere le sue facoltà, la sua ambizione: di essere il “self-made man” americano), lo spirito commerciale (nonostante i pericoli noti che esso comporta, i quali sono superati dall’evidente ottimismo nel progresso del repubblicanesimo commerciale), l’educazione (infatti dalla preoccupazione per l’assenza di un “senato”, non vi erano infatti “anziani” nel nuovo regime, sorse la necessità per una tradizione burocratica forte, in modo da supplire all’educazione aristocratica perduta, con anche qui una certa fiducia nell’emergenza di quei caratteri destinati a governare). Tutto l’ottimismo che pone in contrapposizione i Padri Fondatori in quanto moderni al pensiero classico, deriva anche dai nuovi strumenti disponibili al governo nella modernità (dopo i suggerimenti di Machiavelli): per questo la democrazia può essere più liberale ed umana, e trova un nuovo sostegno per il governo legittimo nel popolo.

Nello stesso momento però la nuova repubblica, non del tutto slegata dai richiami del suo passato classico, sente il bisogno di essere qualcosa in più che una mera salvaguardia per la soddisfazione materiale: Publius parla dunque di “*happiness*” come fine ultimo della politica, come qualcosa di distinto dalla sicurezza.

Cosa intende Publius quando parla di “felicità” come fine ultimo della politica (e non solo del singolo individuo), un fine distinto dalla sicurezza? Tale felicità implica o richiede la libertà repubblicana, la “sicurezza nel senso repubblicano”? [...] Questo però Publius non lo dice mai.<sup>39</sup>

La questione rimase aperta perché a tale “felicità” verranno date risposte diverse dei Federalisti, nel tentativo di trovare una soluzione per una libertà intesa puramente come personale.

Pangle riconosce nel distacco dei Fondatori dalla repubblica classica l’influenza massiccia di Locke, seppur ammorbidito e privato dei suoi elementi più spigolosi: infatti la repubblica è in grado di sopravvivere soltanto se si fonda su una forma di individualismo regolato, sulla ragione dominante sulle passioni attraverso la legge (e questa è la sovranità popolare). Pangle dunque disseziona il primo ed il secondo dei trattati sul governo di Locke (ma anche altre sue opere)<sup>40</sup>, ponendoli in diretto contatto con Hooker e con la Bibbia, che sono i principali interlocutori dei suoi testi, praticando una chiara lettura talmudica alla Strauss. Qui non seguiremo passo per passo l’analisi di Pangle, poiché non è nostro scopo analizzare la filosofia lockiana, Comunque sia, i temi chiave del filosofo inglese sono quelli su cui si baseranno poi i *Founders*: la proprietà, la famiglia, la razionalità come base sia della morale sia dello stato (e il suo confronto-scontro con la religione), la dignità dell’uomo. Nella lettura che ne fa Pangle, Locke approfondisce la visione dei Padri Fondatori, sottolineando come l’America sia stato il primo regime fondato non sulla tradizione o sulla fedeltà ad essa, ma sul richiamo a principi filosofici astratti e universali. Il dibattito su tali principi non si chiuse però con la “Dichiarazione d’Indipendenza” né con la Costituzione, ma continuò come un esercizio di auto-esame nella storia del pensiero politico americano: gli Stati Uniti d’America non sono un regime che richiede sacrifici o che pratica

---

<sup>39</sup> Ivi, pag. 118.

<sup>40</sup> Ivi, Parte Terza (La concezione lockeana della natura umana).

imposizioni, ma invita “all’auto-esame, alla probità intellettuale, allo studio dei propri principi, alla filosofia politica”<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Ivi, pag. 279.



## 7. Da Strauss ai neoconservatori

Norton rappresenta, come si è già detto, un'autrice capace di ben distinguere tra Strauss, i suoi studenti e gli straussiani. Per quanto riguarda questi ultimi, per lei ciò che colpisce di costoro è il loro potere, infatti molti hanno servito al governo, per esempio Paul Wolfowitz, Leon Kass, John Walters, Francis Fukuyama, ma ci sono anche molti insegnanti nelle accademie e nei collegi militari, nonché numerosi sono i presenti in progetti governativi e non (come il "Progetto per un nuovo secolo americano", l'Ufficio del Pentagono per progetti speciali, la Rand Corporation). Le occupazioni degli straussiani sono state soprattutto legate al dipartimento della difesa, come anche quelle degli studenti di Wohlstetter, ma una buona presenza si trova anche nell'intelligence. Da queste posizioni essi hanno avuto una certa influenza sul discorso politico ed anche sulle scienze, attraverso il President's Council on Bioethics, il cui compito consiste nel giudicare, scegliere i valori, in base ai quali la ricerca scientifica è condotta.

Si dice tra gli straussiani che *Natural Right and History* proclami un ritorno alla verità fondata nella Natura, ma Strauss però non presenta mai la Natura come luogo della certezza, di verità auto-evidenti, anzi come il territorio del "puro e pieno chiedere", un luogo di possibilità. Gli straussiani politici per Norton sono meno interessati ai diritti naturali che ad avere naturalmente ragione (gioco di parole in inglese tra due significati di Right<sup>42</sup>): per loro la natura non ha che una forma, quella che essi pensano abbia, ed il chiedere, l'interrogarsi straussiano, è abbandonato per certezze sicure seppur sospette. La natura parla loro con i toni della cultura popolare degli anni '50. In *The*

---

<sup>42</sup> Anne Norton, *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, cit., pag. 76.

*Hungry Soul*<sup>43</sup>, Leon Kass<sup>44</sup>, chairman del Consiglio del Presidente sulla Bioetica, parla di questa natura addomesticata. Egli analizza l'appetito, la fame, evidenziando come tutti siano guidati da esso, e di conseguenza le maniere a tavola e i diritti di ospitalità stanno al cuore della civiltà, perché si basano sul bisogno di cibo comune a tutti. Se il corpo è affamato, Kass tratta però l'anima allo stesso modo, presentando come naturali le sue indicazioni su cosa si debba o meno pensare. Dunque, un libro che sembra riflessivo e ben pensato si rivela essere in realtà un lavoro di vanità, di propaganda: ciò che è presentato come Natura è in realtà convenzione, spesso non analizzata ma semplicemente ammirata. Questo è un classico esempio di una tendenza di molti movimenti politici di massa, la "Wisdom of Repugnance": ciò che ci ripugna deve essere malvagio. Ciò, in realtà, è in gran parte determinato dalla convenzione, dall'abitudine, che spesso dunque funge da base per forme di persecuzione sociale e razziale. Ad esempio, il matrimonio e la mascolinità sono tra le cose più care agli straussiani, che le presentano come naturali anche se sono in realtà frutto della convenzione. Il matrimonio è un contratto con degli obblighi, ma il suo fine, il generare nuovi bambini, non è opera sua ma del sesso. Pochissimo è dunque naturale nel matrimonio, che invece è stato creato per portare la forza della legge dalla parte della protezione dei bambini: esso è un mezzo per controllare ciò che è naturale, il sesso, ma non è esso stesso naturale, come spesso è presentato.

In contrapposizione all'operato di Kass, la concezione straussiana della Natura come interrogarsi continuo guida la scienza verso la scoperta e l'esplorazione: al contrario presentarla come regno della certezza ne rende possibile l'uso politico (autoritario). L'amministrazione Bush ha spesso utilizzato tattiche simili come la distorsione di fatti scientifici e l'incentivo dello studio di lingue straniere (in particolare dei paesi con cui gli Stati Uniti non hanno relazioni amichevoli) per controllarne i parlanti. Ciò si oppone senz'altro al pensiero di Strauss, ma anche a quello di tutti

---

<sup>43</sup> Leon Kass, *The Hungry Soul: Eating and the Perfecting of our Nature*, 1999, The University of Chicago Press.

<sup>44</sup> Anne Norton, *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, cit., pag. 77.

quei suoi studenti che durante i turbolenti anni '60 si erano schierati a difesa dell'idea della libertà della ricerca accademica, della conoscenza cercata in sé e per sé.

Gli straussiani, come il loro maestro, hanno una grande riguardo per il testo, così come per i grandi nomi della filosofia come Nietzsche e Heidegger. Essi però ritengono che non tutti gli uomini abbiano uguali capacità intellettuali, che non tutti siano nati uguali, e che vi siano alcune verità destinate solo ad i più saggi e educati. In un certo senso non c'è segreto che sia totalmente segreto, infatti ogni segreto è parzialmente conosciuto, perché richiede un legame. A differenza di Strauss, per il quale un insegnamento segreto è presente in ogni testo in quanto esso possiede vari livelli di accessibilità, alcuni straussiani trattano questi livelli come se fossero accessibili solo a pochi iniziati. L'opera di Strauss aveva invece dimostrato che in realtà essi sono disponibili a chiunque sappia leggerli.

Per quanto riguarda invece un altro livello, quello politico, di insegnamento nascosto, Strauss in *Persecution and the Art of Writing* aveva affermato che in alcuni (molti) luoghi in certi tempi (molti) ci sono cose che non possono essere dette senza pericolo. L'arte di scrivere sotto persecuzione consiste nel nascondere ciò che è nascosto ad una prima superficiale lettura: lo scopo infatti non è il nascondere, ma il preservare e trasmettere ciò che altrimenti andrebbe perduto. Gli strumenti ermeneutici di Strauss sarebbero dovuti servire a questo: non a tenere degli insegnamenti lontani da coloro che sono desiderosi di apprendere, ma a preservarli proprio per loro. Sfortunatamente per alcuni suoi allievi lo scopo è l'esatto opposto: impedire ai non iniziati di avere accesso a certe conoscenze. Strauss insegna a scovare dei buchi nel testo e a chiedersi del perché della loro presenza. Si può usare tale tecnica anche sugli straussiani: questi spesso nascondono sotto l'accusa di nichilismo ciò non aggrada loro o che non conoscono, non hanno studiato (Norton fa l'esempio di Pangle<sup>45</sup> che nel commentare il famoso episodio di Abramo non cita Derrida, autore di

---

<sup>45</sup> Anne Norton, *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, cit., pag. 100.

un celebre commento sullo stesso passaggio, nonostante faccia capire che lo conosce e che il silenzio è volontario). La scrittura reticente, l'arte di scrivere, è un'arma dei deboli per Strauss, è da essi usata in periodi difficili, ma gli straussiani la usano all'opposto (e la mischiano con la gematria e altre pratiche cabalistiche per nascondere ancor più e avvolgere nel mistero il loro vero messaggio). La politica, nei media americani, per esempio, è raramente nominata ma essa è fin troppo presente: è semplicemente nascosta. Il giornalismo ricerca *gaffes* o cose che fanno notizia piuttosto che soffermarsi veramente sulle opinioni politiche ed i programmi dei candidati. I circoli Straussiani deprecano i mass media perché sono di massa, postmoderni, ma il loro uso di internet e della propaganda è straordinario per i loro propositi.

Strauss si unisce a Schmitt e Kojève nella critica al liberalismo e alle istituzioni liberali, e ad Arendt per il ritorno alla *polis* greca, in quel disagio verso la cultura di massa specialmente americana comune a molti intellettuali europei di una certa età. Fa notare Norton che Sayyid Qutb<sup>46</sup>, il principale pensatore dietro il moderno radicalismo islamico, ispiratore dell'islamismo armato non contro l'occidente, ma contro altri mussulmani, specialmente i regimi corrotti, ad opera di altri mussulmani, in Afghanistan critica allo stesso modo il liberalismo. Quasi ironico è il fatto che i discepoli di Strauss dirigono le guerre americane in Iraq e Afghanistan, quelle guerre contro cui quelli di Qutb combattono in Afghanistan. Dopo le guerre americane i discepoli di Qutb furono uccisi, imprigionati o mandati in esilio, ma non si spense la loro critica, tanto che le cellule e le comunità in esilio adottarono nuovi obbiettivi, non più locali ma mondiali.

Gli elementi in comune tra i due gruppi di studenti, di Strauss e Sayyid Qutb, sono abbastanza sorprendenti, se si pensa che erano schierati dalle parti opposte in Medio Oriente: entrambi i gruppi vedono la crisi delle virtù tradizionali per le critiche da parte della modernità nichilista, della

---

<sup>46</sup> Ivi, pagg. 110, 114-15.



cultura di massa e della politica di massa. Allo stesso modo però non cercano di restaurare tale virtù, non c'è l'obbiettivo di un ritorno al passato, per quanto questo possa essere migliore: come vi sono dei difetti, così anche dei pregi nella democrazia moderna.

Il ritorno alle origini, per quanto non sia un obbiettivo politico, viene spesso mitizzato dagli Straussiani: essi però sono ciechi di fronte agli antichi, prediligono un'Atene dell'immaginazione, la credono soltanto bianca e pura, abitata da saggi, casa di Socrate, il quale si erse da solo contro la città, obbediente però alle sue leggi. Tale mitizzazione ha però caratteristiche della modernità, proprio perché mitizzata, elevata a utopia. Con la fine delle gerarchie tradizionali, con la morte di Dio, in breve, con la modernità, vi è stata la fine della virtù e dell'eccellenza. Se però la modernità è male, ha fatto l'uomo misura di tutte le cose, il postmoderno è peggio, perché ha diviso quell'unica misura in diverse, dopo aver ucciso Dio anche il *logos*, la ragione, è stata uccisa. La modernità ha risposto ai bisogni delle masse, la postmodernità ai loro desideri: nonostante gli Straussiani temano l'assenza di significato, il relativismo, di tale epoca, però essi sono tra coloro che ne cavalcano l'onda.

Per gli Straussiani, ma non per gli studenti di Strauss, secondo la distinzione già ricordata operata da Norton, *Natural Right and History* si distacca dagli altri testi di Strauss: infatti indicherebbe la possibilità per l'America di scappare dal moderno, di essere più del moderno. Strauss dunque sarebbe d'accordo con Hegel nel fare dell'America il luogo dell'incertezza, la terra del futuro: una scappatoia dalla storia, dalla modernità. Per Strauss ciò è possibile tramite il richiamo e l'abbraccio dei diritti naturali: i governanti devono avere il consenso dei governati, i diritti sono il fine e i limiti del governo, la democrazia è fondata su essi. Al contrario si è letto che in *Natural Right and History* i diritti naturali sono usati differentemente, per limitare la democrazia: sono un'alternativa al consenso dei governati, limitano ciò che essi possono fare. Per gli Straussiani il mondo è pieno di nichilisti e i diritti naturali offrono uno standard per una singola natura dell'uomo: ma l'uomo ha una

sola natura? Strauss sembra suggerire diversamente nel suo scambio epistolare con Kojève: la prima natura, quella animale o corporea, potrà anche essere uguale, ma non così le altre nature. Se lo standard si basa solo sulla natura animale forse è sufficiente per qualcos'altro, ma non per la politica o per la filosofia. Il mantenere più standard diversi non è nichilismo, che qui si rivela essere un termine fuorviante. La parola suggerirebbe che chi ha standard diversi per differenti forme di vita morali, ne annulla il significato. Gli straussiani affermano che una vita non vagliata non è degna di essere vissuta, ma forse non si accorgono che una vita con un solo standard, unico per ogni suo momento, è una vita non vagliata. Strauss come Nietzsche prima di lui vide un pericolo nello stile di vita molle moderno: una vita di piccole soddisfazioni e piccole ambizioni, pochi pericoli e nessuna grandezza d'animo. La civilizzazione, l'effetto della politica moderna, che porta anche alla fine della politica stessa, questo sarebbe il luogo confortante dell'ultimo uomo. Come mostra però anche l'ammirazione di Strauss per Churchill, i grandi uomini dell'ultima generazione sono stati ultimi uomini, le democrazie sono state costituite e salvate da persone ordinarie, ma capaci di ottenere la grandezza se necessario (come si rispecchia anche in letteratura con gli Hobbit di Tolkien).

Gli straussiani politici sono degli ammiratori della religione civile, e di conseguenza nutrono grande rispetto per dei santi secolari. Tra costoro vi è Churchill, simbolo della difesa della Britannia contro i nazisti, simbolo dei semplici inglesi capaci di grandi imprese, simbolo dell'opposizione alle tirannidi moderne. Egli assume però anche il carattere di un difensore dell'impero, della tradizione contro la classe lavoratrice: i vizi di Churchill divennero pregi nella ricostruzione storica di una parte degli americani. Nel suo mondo la gente viveva sotto la luce della tradizione: gli straussiani (ma non solo) condividono un'ammirazione per l'impero, i suoi legami e le sue virtù temperate nei secoli.

Un altro santo secolare è Lincoln, il modello per la leadership prudente. Egli venne anche usato da uno straussiano, Carnes Lord<sup>47</sup>, in *The Modern Prince: What Leaders Need to Know Now*<sup>48</sup>, un lavoro sull'arte di governare apprezzato sia degli straussiani politici che da quelli accademici. Innanzitutto, già dal titolo vi è uno strano appello, per uno straussiano, a Macchiavelli: Strauss ne riconosce l'importanza cardine ma al contempo lo bolla come iniziatore della modernità, "insegnante del male". Lord oltre a Churchill e Lincoln apprezza anche il coraggio di Pervez Musharraf (un dittatore militare) e l'elitismo di Lee Kuan Yew, che resistette al comunismo e al socialismo al prezzo della democrazia, e resiste ancor'oggi anche contro il liberismo americano. Il nuovo principe di Lord apprezza i leader in grado di assumere poteri dittatoriali per conto della democrazia, coloro che intendono la leadership come autocrazia (ed è in questa luce che statisti come Lincoln e Pericle vengono reinterpretati). Non solo il nuovo principe deve governare autocraticamente, ma impone dei dettami anche all'educazione: la scuola non è un luogo dove semplicemente si impara, ma dove intervenire attivamente per instaurare la moralità civica. Ogni classe dovrebbe essere sorvegliata e così ogni pubblicazione vagliata. Lord fornisce due giustificazioni per la presa autoritaria del potere: la prima riguarda la difesa dalle minoranze sempre più numerose e pericolose (musulmani, cinesi, multiculturalisti), la seconda prevede che ognuno debba concedere un po' della propria libertà affinché tutti siano al sicuro (il patriottismo è la ragione per il sacrificio della libertà).

Come si sarà già capito, questo è un quasi completo capovolgimento del pensiero di Strauss, e per questo non c'è da stupirsi che anch'egli sia stato definito un "insegnante del male", se si è arrivati a lui tramite discepoli come Lord. Strauss infatti rifiutò chiaramente il patriottismo insito nel pensiero di Machiavelli, memore dell'uso fattone nella Germania dei primi anni '30. Inoltre, Strauss scrisse chiaramente: "Gli Stati Uniti sono l'unico stato nel mondo ad essere stato fondato in opposizione

---

<sup>47</sup> Ivi, pag. 130.

<sup>48</sup> Carnes Lord, *The Modern Prince: What Leaders Need to Know Now*, 2004, Yale University Press.

esplicita ai principi di Machiavelli". Lord dunque non soltanto si stacca dall'insegnamento di Strauss, ma mal interpreta anche Machiavelli, che chiaramente pone la sua fede nel popolo piuttosto che nelle élite: quest'ultime infatti mirano all'oppressione, mentre il popolo desidera solamente non essere oppresso.

La guerra del 2001 contro il terrore ed il terrorismo (capace di colpire chiunque, ovunque, in ogni momento, stando a quanto detto dal nuovo Dipartimento per la sicurezza della Patria) assunse le caratteristiche di una guerra senza limiti, in opposizione alla tradizionale teoria della guerra giusta, che per essa non offre giustificazioni. Sant'Agostino, Tommaso d'Aquino, Al Farabi e molti altri affermarono che una guerra è giusta solo se scatenata in risposta ad un attacco o per la presenza di una minaccia chiara e imminente: essa non può basarsi su fatti passati o su timori per il futuro. Gli antichi dunque non avallano la guerra promossa dagli straussiani, ma neanche i moderni, anche i più "guerrafondai" tra essi: per esempio Schmitt considera una guerra legittima solo se il nemico pone una minaccia mortale chiara ed immediata. La giustificazione per una guerra senza limiti può esservi solo se la minaccia cambia continuamente forma e luogo: da qui il legame con gli studi post-strutturalisti sul global network. Esso non ha nessun centro, il potere è decentralizzato, non solo negli Stati Uniti ma in tutto il mondo: in un certo senso è la sovranità democratica potenziata, dispersa nel popolo, nei popoli, c'è sì una struttura ma essa non indirizza a nessun centro, piuttosto è permeata a tutti i livelli.

Negli anni '50, nella lettura dello *Ierone* di Senofonte da parte di Strauss e Kojève, i due pensatori affrontarono la questione della fine della storia e dell'emergenza dello stato universale ed omogeneo. La minaccia rappresentata da istituzioni multi-statali, da un totalitarismo imperiale inglobante ogni cosa, era temuta da Strauss, Kojève e Schmitt come lo stato dell'ultimo uomo di Nietzsche. Lo stato odierno certo non è universale ed omogeneo, ma piuttosto un'unità nel

network, comprendente assenze ed interruzioni. Tale forma ha il suo modo di fare guerra: se la modernità era vista come l'età della guerra totale, dispiegante enormi mezzi di distruzione, nell'età del *global network* la guerra si fa partigiana, diviene guerriglia. Certo non è nulla di nuovo, ma riprende elementi del passato, come l'impegno assoluto della guerriglia di Che Guevara, alcune modalità dell'anarchismo ottocentesco come la divisione in celle, in piccole unità, l'intendere la guerra come selezione più che distruzione. Come conseguenza, si avranno bombardamenti preciso, *ad hoc* (attività tecnica), diretti però non dalla periferia al centro come un tempo, ma ovunque: nessuna questione locale è separata dal globale (o viceversa). In conseguenza, se il pericolo è decentralizzato, così dovrà essere la difesa da esso: Atene deve divenire Sparta. Per Schmitt la guerra avrebbe ristabilito la serietà della vita (e così pensano anche alcuni straussiani, distanziandosi decisamente da Strauss), quella chiarezza minata dal pensiero, e la virtù allo stesso modo: infatti in guerra gli uomini scelgono di morire, in pace la morte arriva verso di loro. La guerra si presentava per il giurista tedesco come l'antidoto contro i pericoli della civilizzazione: vi era ancora una visione onorevole della guerra. Al contrario nel mondo contemporaneo ciò è cambiato, e così anche quello che la guerra può offrire: le guerre dell'ultimo uomo saranno senza più onore, l'onore è abbassato ad un livello tale che chiunque vada in guerra per permettere ai più di rimanere tra i propri agi, è onorato. Dal 9 Settembre del 2001 nulla è più lo stesso: come ha lucidamente affermato Sheldon Wolin, gli occidentali sono sempre più impauriti nonostante siano sempre più armati, questo perché i requisiti in forza e violenza per compiere azioni illegali sono aumentati di pari passo con la sicurezza. C'è stato uno strano movimento da Atene a Sparta: come nello *Ierone* di Senofonte, dove il tiranno è più impaurito tanto quanto è più sicuro, così oggi c'è meno da temere, ma la paura è più grande.

## 7.1 Il conservatorismo degli straussiani

Una domanda che è ora necessario porsi riguarda il perché del conservatorismo degli straussiani: anche se Strauss era un conservatore (ma come si è capito da quanto detto finora, un conservatore con pochi legami con i partiti ufficiali), i suoi studi non conducono necessariamente al conservatorismo. C'erano anche degli straussiani, suoi studenti, che mantenevano posizioni liberali ed alcuni addirittura di sinistra, ma quando la politica prevalse sulla filosofia tra gli straussiani politici (non tra gli "studenti" di Strauss) la situazione cambiò.

L'impegno di Strauss nel conservatorismo si rivela nella sua difesa di pochi *tenet* conservatori: la tradizione riverita, il fatto che con il potere e le ricchezze sia necessario farsi carico di una certa responsabilità, la resistenza al cambiamento, il desiderio per un governo piccolo e limitato. Come si vedrà oltre, i neoconservatori odierni abbandonano quasi completamente queste posizioni conservatrici. Al di là di Strauss, uno dei pensatori che venne abbandonato, uno dei fondatori del conservatorismo anglosassone, fu Burke. Della sua riverenza per la tradizione, della saggezza di più generazioni sedimentata nelle pratiche stabilite nel tempo, dei pregiudizi quali non proposizioni irrazionali, ma contenenti le preferenze e le abitudini di una comunità, di tutto ciò non si ha traccia. In generale il monolitico neoconservatorismo si stacca definitivamente dal conservatorismo multiforme del passato: l'importanza del passato sia per gli stati del Nord che per quelli del Sud (nella Guerra Civile) per preservare la comunità e i suoi legami contro le minacce dell'industrializzazione, i doveri dei privilegiati, l'etica della cura. Tutta la tradizione di quel conservatorismo dell'immaginazione, seducente, con gerarchie non visibili, che richiede più della civiltà poiché fondato su legami personali, non ha posto. La nostalgia per il mondo perduto

dell'aristocrazia, del bello e del sublime che si ritrova in Tocqueville, ed il conseguente obiettivo della sua conservazione, unito al riconoscimento che per goderne serve una certa educazione (che diviene dunque obiettivo primario), i tentativi nel preservare l'antico ed il bello, la terra, tutto ciò scompare. Oltre a questi aspetti culturali, ciò che manca al neoconservatorismo rispetto al conservatorismo americano tradizionale di matrice inglese è la moderazione politica: il governo migliore era ritenuto essere quello che governava di meno, che si intrometteva di meno nel privato, e che quindi richiedeva meno soldi per essere mantenuto. La sfiducia nel governo centrale, nell'espansione del potere federale, il rispetto per i limiti, erano dei tratti caratteristici dell'idea del potere che aveva il conservatorismo nel passato: il governo era pensato come limitato non soltanto dalla legge, ma anche dalla tradizione, in modo da lasciare spazio al cittadino per mirare alla virtù e alla disciplina etica.

Queste caratteristiche del conservatorismo tradizionale si ritrovano in gran parte anche nella seconda parte del XX secolo: dopo la Seconda Guerra Mondiale il conservatorismo rifiorì con nomi come Strauss, Voegelin, Hayek, Rothbard, Kendall. Dal punto di vista dei politici, Reagan si riallaccia ancora alla tradizione con l'immagine di un'America scomparsa, con la frase "It's morning America": la filosofia del limite viene tradotta in limiti sulla spesa per il *welfare*, sugli interventi governativi e sulla spesa governativa perché si pone come obiettivo il bilanciamento del budget statale. La situazione si capovolse però con il conservatorismo di fine secolo: dal punto di vista della posizione politica vi fu una svolta in direzione di un governo enorme, percepito in maniera più pesante dai cittadini, a causa anche del fatto che nulla espande un governo – federale particolarmente – come una guerra. L'economia si volse a favore dei più abbienti, e fiorirono gli infausti paragoni con le due nazioni di Israele. Dal punto di vista di un conservatorismo tradizionale, i miti e la memoria comune si spaccarono, la civiltà declinò, le virtù vennero dimenticate. Al loro posto vennero posti come pilastri principi astratti e universali, progetti utopici, audaci e avventurosi: nel luogo della Costituzione e della comunità, progetti globali e crociate.

Il cambiamento fu evidente soprattutto tra gli straussiani politici a Washington: il senso del limite, l'istinto alla conservazione, la difesa della bellezza, furono abbandonati per il profitto.

Un esempio eclatante di questo cambiamento è stato il "Project for a New American Century", in cui figuravano molti intellettuali di spicco tra i neoconservatori: per essi il ruolo globale degli Stati Uniti richiedeva di più, un maggior impegno, soprattutto militarmente. La legge poteva essere abbandonata per l'impulso: la teoria della giusta guerra per una guerra preventiva. Essi invocavano una sorta di presidenza guerrafondaia, con elementi autocratici, che avrebbero dispiegato la piena forza della sovranità. Come scrisse Irving Kristol, il neoconservatorismo significò un abbandono radicale del conservatorismo tradizionale, dell'elemento inglese-tradizionalista, in favore di un'ideologia ottimista, impegnata nella costruzione di un Nuovo Mondo, chiaramente "americana" nell'essere così ottimista e fiduciosa di sé.

Nei primi anni del neoconservatorismo ci furono vari richiami a Tucidide, al patriottismo coltivato consapevolmente, alla chiara distinzione tra amici e nemici, al rifiuto di forme di potere internazionali che minino il potere della sovranità. A molti, soprattutto in Europa, tali richiami non fecero venire in mente Tucidide, bensì Schmitt: la sfiducia europea verso il neoconservatorismo non deriva dal fatto che in Europa non si conosca nulla di simile, ma dal fatto che se ne ha memoria fin troppo bene. Il neoconservatorismo non è un prodotto americano, ma un prodotto recente europeo, ed i paralleli con l'Impero di Roma, con il potere militare necessario per la "*pax americana*", con tutta la retorica populista e la strategia corporativista, non possono che non sottolineare questo rapporto.

Per rintracciare le origini di questo cambiamento di rotta, bisogna risalire al termine della Seconda Guerra Mondiale, quando gli Stati Uniti si scoprirono un impero egemone. Molti storici (tra cui G. Kennan) guardarono al passato, all'Impero Ateniese e agli avvertimenti che su di esso fornisce Tucidide: dallo scrittore greco trassero la lezione di non annichilire il totalitarismo in un solo colpo



perché la guerra che ne sarebbe derivata sarebbe stata d'esito incerto (come quella tucididea), ma invece di optare per una politica di contenimento, per mantenere la pace tra poteri nucleari. Wohlstetter, collega di Strauss a Chicago, erose questa lettura di Tucidide nelle sue lezioni all'università, invocando un uso limitato di armi nucleari per obiettivi tattici. Wohlstetter non fu certo uno straussiano, ma ebbe molta influenza su un buon numero di straussiani, in particolare fu l'insegnante di Wolfowitz, che era un membro di un gruppo di studenti di Allan Bloom che venne a Chicago per studiare con Strauss (tra gli altri gli Zuckert, Pangle, Shulsky). Wolfowitz lasciò però gli studi per lavorare al governo, fatto inusuale nella filosofia Chicago dove la vita della mente era così considerata, ma Wohlstetter, esperto di una disciplina pratica, le relazioni internazionali, ricordò ad alcuni allievi che esistevano altre occupazioni oltre la filosofia. Wohlstetter infatti apparteneva al mondo della costa orientale, dove la politica era un affare pratico, a Washington e alla Rand Corporation, dove la vita non era quella della mente, ma quella dei potenti.

C'è da ricordare comunque che Wohlstetter non era un guerrafondaio né un estremista, anzi era favorevole al contenimento: non esortava certo all'espansione militare come faranno alcuni suoi studenti nell'amministrazione Bush. L'entusiasmo per l'impero infatti giunse più tardi, tra gli altri con il "Progetto per un Nuovo Secolo Americano", creato da W. Kristol e Gary Schmitt, entrambi straussiani: l'obiettivo era di riformare il mondo ad immagine e somiglianza degli Stati Uniti, come Roma era riuscita a fare un tempo. Il libro *Present Dangers* di W. Kristol e D. Kagan fornisce un esempio di questo nuovo entusiasmo: il passato americano, da T. Roosevelt a Reagan, viene letto come dominato da una tradizione della politica estera americana dedicata all'internazionalismo e ad una visione espansiva, fatta risalire alla guerra ispano-americana. Vi è dunque una riformulazione del passato, in cui la tradizione partigiana-imperiale, non quella conservatrice, prende il sopravvento: non Lincoln o Hamilton (la Guerra Civile Americana, in quanto interna, non viene nemmeno menzionata), ma Reagan ne diviene l'eroe. Egli, con il *build-up* militare, ha salvato gli Stati Uniti vincendo la Guerra Fredda, la sua strategia di scontro ha avuto più effetti del

contenimento. I politici del passato vengono dunque resi apostoli dell'impero: la pace rappresenta uno stile di vita molle, senza nerbo, in opposizione alla guerra, che invece rende la vita degna. Tutta questa visione è dominata da un senso di sforzo: *Jihad*, gli arabi userebbero tale parola<sup>49</sup>, per indicare che gli sforzi dell'individuo e della nazione sono riuniti insieme in un mondo maschile, in cui la più grande virtù è quella della guerra. L'obiettivo non è la sicurezza né l'interesse, ma la grandezza: il pericolo presente, il "present danger" suggerito nel titolo, è che gli Stati Uniti non compiano i propri obblighi, non colgano le opportunità che si presentano loro. La guerra preventiva e la provocazione sono dunque invocate da Kristol e Kagan, ed esse saranno adottate dall'amministrazione Bush. L'obiettivo, la grandezza derivante dalla "*pax americana*", o meglio da un "*bellum americanum*", richiede il cambiamento dei regimi ostili e la trasformazione successiva del mondo. Come si sarà capito il libro non è per niente conservatore, ma anzi è un inno all'innovazione, all'utopia. Molti critici del libro di Kristol e Kagan ritengono che l'Impero rappresenti il tradimento dei principi americani: gli Stati Uniti sarebbero dovuti diventare grandi tra le nazioni per il rifiuto dell'Impero (W. J. Bryan), l'Impero non significa il compimento di un destino divino, ma l'opera del diavolo (G. Hoar). Tuttavia, il silenzio sui tentativi precedenti di impero consente a Kristol e Kagan di presentare la *pax americana* come una salda conquista della maturità, e non come un progetto giovanile.

Negli anni '60 liberali e conservatori si unirono nell'opposizione alla Guerra in Vietnam, ma, passato qualche decennio, si ritrovano alcuni di essi quali promotori di una nuova guerra. Infatti, alcuni liberali si unirono ai neoconservatori nel condividere la visione di uno scontro tra civiltà, di una battaglia per il Nuovo Ordine Mondiale: i difensori dei valori liberali dovrebbero opporsi alla barbarie e intervenire nel mondo per sradicarla. Non tutti i conservatori o i liberali mutarono posizione, ma anzi molti conservatori tradizionali si opposero ai neoconservatori, in particolare per quanto riguarda i miti su cui si modellano i loro discorsi, tramite la consapevolezza degli

---

<sup>49</sup> Anne Norton, *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, cit., pag. 188.

avvertimenti presenti nella storia romana e ateniese. Ad esempio, il senatore R. Byrd vedeva gli Stati Uniti in un momento storico simile a quello affrontato da Roma nel passaggio tra Repubblica e Impero: a differenza di Roma però la prima via si sarebbe dovuta scegliere. Condividendo questa visione lo storico Chalmers Johnson paragonava il senatore Byrd a Cicerone, in lotta con il prevalere della visione imperiale. Infatti, la visione preferita dai neoconservatori e dagli straussiani politici non è certo ciceroniana, ma tucididea: l'America non è troppo imperiale, ma non lo è ancora abbastanza (gli ateniesi infatti fallirono nella Guerra del Peloponneso per non esserlo stati).

Strauss mantenne sempre aperte ed in opposizione le polarità di Atene (città della filosofia, dell'agone, amante del nuovo, creatrice della democrazia) e di Gerusalemme (città di Dio, del popolo da lui scelto a cui diede la sua Legge), di ragione e rivelazione, come i due cardini di tutta la filosofia politica. Tali polarità rimangono certo significative anche per gli straussiani, che spesso si ritrovano divisi tra la Costituzione e l'Alleanza, tra gli Stati Uniti e Israele. A differenza del loro maestro però, ciò che per Strauss era filosofico è per essi divenuto storico: sarebbe potuto essere il contrario considerata l'esperienza personale di Strauss con l'olocausto, ma il filosofo si mantenne saldamente dalla parte della filosofia. L'America per gli straussiani si sarebbe dovuta dimostrare superiore all'Europa, difendendo gli ebrei e la loro nuova casa, Israele. La difesa di Israele però avrebbe dovuto sottolineare anche come gli Stati Uniti non debbano essere legati a virtù solamente lockeane: la democrazia può avere forme diverse, scelte di volta in volta da ciascun popolo, non necessariamente modellate su come gli Stati Uniti pensano il mondo e la propria immagine. L'alleanza tra democrazie diverse è stata però spesso usata per azioni non democratiche: ci sono infatti tra gli straussiani e tra i neoconservatori più autocratici coloro che ammirano Israele proprio perché meno democratico, e lo indicano come esempio per gli Stati Uniti, specialmente per quanto riguarda la virtù militare. Nel legame con Israele gli Stati Uniti si

sottomettono simbolicamente a Dio, condividendo elementi cruciali con l'ebraismo ma anche con il cristianesimo: l'alleanza assume dunque un significato sia religioso che politico. La difesa di Israele contro la Palestina simboleggia la lotta contro il male, ed in questo scontro ebraismo e cristianesimo appianano le loro differenze in nome di un conservatorismo culturale e della lotta contro l'Islam. L'alleanza tra gli Stati Uniti e Israele porta a compimento il ricongiungimento di Atene e Gerusalemme, in una fusione sia religiosa, sia militare, sia simbolica. Essa costituisce una pietra angolare della politica estera statunitense: chiunque la critichi è accusato di antisemitismo, nonostante la frequente presenza di un acritico bigottismo nei confronti dei palestinesi.

I saggi Frum e Perle, nel loro lavoro congiunto *La fine del male: come vincere la guerra al terrore*, spiegano come l'Islam sia stato classificato come Il nemico dai neoconservatori. Gli straussiani che condividono questa posizione hanno certo abbandonato la filosofia e la democrazia per un mondo sì più semplice, ma meno onorevole. Le accuse che a fine '800 erano mosse agli ebrei sono ora mosse ai mussulmani: la discriminazione contro essi spesso non viene neanche condannata, anzi spesso è rinvigorita. L'alleanza con Israele non dovrebbe permettere di sostituire semplicemente il bersaglio dell'antisemitismo, in patria o altrove, dagli ebrei sugli arabi.

Quest'opera, questo spostamento di significato, è prodotto dagli straussiani, sicuramente non da Strauss: egli mantenne ben salda la differenza tra stato ebreo ed ebraismo, comprendendo quest'ultimo come Religione della Ragione, quindi separandolo da ogni possibile stato ebraico. Nella sua visione Israele è simbolo dell'umanità, sopravvissuta alla distruzione del proprio stato, e per questo non ne necessita uno nuovo. La grandezza ebraica non risiede nell'aver ricreato uno stato, ma nel simboleggiare l'umanità. L'obbiettivo della filosofia politica, in quanto filosofia più vicina all'uomo, è appunto il conciliare (senza però mai riuscirci) la città e la filosofia, lo stato ebraico e la religione ebraica, nell'accettare gli dei della città (come Socrate in punto di morte) ma allo stesso tempo questionarli.

Al Farabi, considerato il primo filosofo politico platonico da Strauss, insegna che difficilmente si troveranno tutte le virtù di un filosofo-re in un solo uomo, ma esse si potranno trovare in alcuni uomini di una città. Ciò renderebbe una buona democrazia possibile. Allo stesso modo non ci sarà una città di soli filosofi, ma nel tempo e nello spazio se ne formerà una. In essa ci saranno sia Strauss che Al Farabi, che ironicamente insegnò a Bagdad: la filosofia di Strauss inizia politicamente dove finisce momentaneamente la storia straussiana. Un altro elemento di contrasto tra gli straussiani e il loro maestro risiede nei filosofi prediletti da Strauss: essi sono rappresentati soprattutto da Maimonide, un arabo vissuto nell'Andalusia del Saladino (luogo di tolleranza per arabi, ebrei e cristiani), e Nietzsche, principale precursore dell'antisemitismo (e ciò è appunto inaccettabile dagli straussiani). L'Andalusia medievale assume dunque un significato simbolico, quale patria comune, e rappresenta la filosofia di Strauss in quanto non avversa a nessuna religione. Al contrario Strauss promosse lo studio della filosofia islamica in occidente, a differenza degli straussiani, i quali vogliono impedire questa diversità chiudendo le porte aperte dal loro Maestro. L'Ebraismo e l'Islam si incontrano sul terreno comune di ragione e rivelazione, e l'Islam e l'Occidente si incontrano nella città greca: è nella città infatti che filosofia e politica sono possibili, nonostante i pericoli presenti nella città. Democrazia e filosofia non offrono certezze, a differenza della religione, ma trovano un terreno comune nell'interrogarsi e nell'interrogare.

Per Gottfried esiste un nesso indissolubile tra neoconservatori e straussiani: infatti i primi hanno tratto la loro retorica e i loro modelli dai secondi, mentre i secondi hanno beneficiato delle risorse e delle posizioni offerte dai primi.

Gottfried continua dicendo che Strauss parla il più delle volte di filosofia politica e non di teoria politica: per il commentatore si è in presenza di un innalzamento del discorso politico a livello metafisico/ontologico, della glorificazione dell'attività politica come attività più alta. Inoltre, per lui

Strauss non prende in considerazione le circostanze del passato e ciò che lo rende diverso. Dove altrove l'analisi di Gottfried è illuminante, si può affermare che in questi punti egli sbaglia: certamente la filosofia politica è una delle più alte attività umane, ma essa non offre nessuna verità metafisica certa, anzi invoglia alla continua ricerca. Inoltre, Strauss è ben conscio della distanza del passato (infatti non propone le soluzioni antiche nel presente), ma è convinto nel permanere delle domande a cui si cerca risposta: certo esse non possono essere condizionate storicamente, perché questo è proprio ciò che lo storicismo pensa. Per quanto riguarda l'uso del passato per glorificare il presente, rendendolo un antecedente dell'America contemporanea, è una caratteristica propria più degli straussiani che di Strauss.

Negli anni '60 ci fu una sorta di svolta anche per Strauss, un passaggio dalla teoria alla pratica (non politica, pur sempre filosofica): il filosofo accusò infatti l'"American Political Science Association" di non difendere gli Stati Uniti nella Guerra Fredda. La vecchia scienza politica, al contrario, si era schierata sempre per il bene comune: questa degradazione, questo non voler decidere, per Strauss è una conseguenza della distinzione tra fatti e valori. Questa sfocia in un egualitarismo permissivo che dimentica la sua origine: ciò che è politico (Schmitt avrebbe detto il politicamente serio, lotta tra comunità definite), la difesa di una società libera da una aggressiva. La difesa della democrazia, al suo massimo vertice in America, è d'obbligo perché è essa che permette la scienza politica, la filosofia. Invece la democrazia, sfociando nell'uguaglianza, permette ogni opinione politica e mina anche se stessa: chi mantiene un valore superiore, foss'anche la stessa democrazia, è tacciato di elitismo. La paura di Strauss si riallaccia al problema della tirannia dei molti, presente anche in Tocqueville. Per gli straussiani, ma non per il filosofo, questo spingerebbe verso una forma di democrazia più virile e propensa alla guerra.

Strauss in quegli anni ebbe anche un chiaro influsso sulla destra. A partire dagli anni '50 divenne un punto di riferimento per i conservatori, che fossero i cristiani apposti ai senza dio, ai comunisti,

o che fossero i difensori del libero mercato in opposizione al socialismo. Da quanto ci rivela anche la polemica con l'“American Political Science Association”, l'influsso straussiano sui conservatori si fece sentire maggiormente nella difesa dei valori democratici. Ciò non sfociò, come sarebbe accaduto con i neoconservatori, in una sorta di crociata, in un liberalismo americano illiberale nella difesa dei propri valori, in un progressivo militarismo. La difesa invocata da Strauss fu certo uno degli elementi chiave della controrivoluzione della destra contro la sinistra negli anni '60, senza dare però origine all'erronea visione degli straussiani (suoi studenti) come guerrafondai di estrema destra.

W. Berns riprese l'invocazione di Strauss, affermando che gli Stati Uniti già nella Costituzione si dichiarano difensori della democrazia e dell'uguaglianza. Essi infatti sono una *politeia* fondata, a differenza di Atene e Sparta, sull'inclusione. Ciò per Berns porterebbe alla promozione di un internazionalismo liberale, come si evince dal suo testo cardine su Lincoln. Strauss aveva ben chiaro il pericolo di un'estrema destra “pazza”: infatti il suo conservatorismo, anticomunista e patriottico, resta moderato, senza nessuna spinta verso l'internazionalismo: la sua visione positiva della democrazia americana rimane priva del fervore di Jaffa, del “Claremont Institute” e dei loro successori.

Gli Zuckert sottolineano come Strauss non sia certo stato tra i promotori della teoria dell'esportazione della democrazia: per il filosofo, infatti, i regimi sono sempre particolari, e non ce n'è uno privilegiato che si adatti per ogni singolo popolo. La politica dunque è al massimo un rimedio parziale, a differenza della filosofia, il vero apice dell'esistenza. Il pessimismo politico di Strauss non si configura per essere né machiavellico né tantomeno wilsoniano: egli è un elitista particolare, mira ad un elitismo basato sull'eccellenza umana, non sulla necessità come Macchiavelli. A volte è certo impossibile compiere azioni giuste e nobili, ma l'eccezione non può

essere presa come fondamento per la regola, come invece presuppongono sia Machiavelli che Schmitt. Strauss non era nemmeno nietzschiano, perché resistette al nichilismo del filosofo tedesco, cercando non un abisso ma una casa per l'uomo.

Detto questo, i neoconservatori hanno chiaramente alcuni legami con lo Strauss insegnante o con i suoi studenti, saliti in cattedra dopo di lui (come ad esempio le coppie studente-insegnante Kristol-Mansfield e Wolfowitz-Bloom), ma ben pochi rispetto a ciò che si crede. L'esistenza di queste seppur poche relazioni deriva semplicemente dal fatto che Strauss e i suoi studenti hanno insegnato a lungo in molte prestigiose università americane: ciò non impedisce che anche quei neoconservatori con chiari legami "scolastici" con Strauss, nella loro politica non siano evidentemente straussiani.

Nel primo studio sui neoconservatori di I generazione (ben prima dei testi di Drury), solo uno su trenta nomi era chiaramente un pensatore straussiano (Diamond), mentre Strauss non era nemmeno nominato. Gli stessi neoconservatori (almeno alcuni), anche se dichiarano di essersi a lui ispirato, negano che abbia avuto chiare influenze sulla loro politica. Certo vi sono elementi in comune, come la repulsione per gli anni '60 e per la radicalità e l'utopismo che ne derivarono. Strauss però rimase a Chicago, non andò a Washington: anzi, rimase tra Atene e Gerusalemme, qualsiasi cosa dicano i media facendone caricature.



## 7.2 Critiche

Ci sono stati negli anni molti lavori di accusa nei confronti di Strauss, in particolare dalla sinistra (per esempio il testo di Minowitz: "All Hate Leo Strauss"), ma altrettante apologie in sua difesa (a partire dal testo più volte citato degli Zuckert). Tali critiche svolgono una certa importanza perché nonostante l'ormai dimostrata distanza tra Strauss e i neoconservatori, esse spesso vengono accomunate ad entrambi, al filosofo e ai suoi nefasti seguaci.

Gli straussiani, nella loro auto-definizione di patrioti, con il loro vasto bagaglio di conoscenze umanistiche, riconoscono solo alcune delle critiche che gli vengono mosse: quelle provenienti dalla sinistra, in quanto loro naturale oppositrice per il fatto di non essere patriottica e democratica, e altre mosse da coloro che considerano degni avversari. A differenza di ciò, le critiche pensate dal seno della destra non straussiana sono spesso posticipate, anche se in generale la destra intellettuale americana ha dato il benvenuto agli straussiani, e le critiche mosse a loro in tale gruppo non sono così originali.

Gottfried sottolinea come Strauss fosse decisamente più colto (anche grazie alle sue origini europee) dei suoi studenti, e di conseguenza le sue posizioni politiche meno prevedibili. Per il commentatore, nonostante ciò, Strauss divenne un pensatore profondamente americano. Il suo modo di leggere i testi è chiaramente conservatore e si accorda al modo in cui gli americani vedono il proprio patrimonio politico: per questo il suo muoversi fuori dal mondo moderno vero quello classico ha un carattere decisamente moderno.

Da un punto di vista generale<sup>50</sup>, la posizione straussiana è stata posta sotto attacco da critiche provenienti da tre punti di vista differenti. In primo luogo, gli anti-straussiani (ad esempio Norton e Drury), coloro che hanno ricevuto più spazio mediatico, spesso i fautori di quei legami infondati tra Strauss e alcuni pensatori di estrema destra (Schmitt). Certamente questo è il gruppo di critiche più importante, soprattutto dopo la presidenza Bush, ma è giusto ricordare che la difesa della virtù militare e di una forma di elitismo riconduce Strauss e i suoi studenti alla Destra soltanto nella misura in cui si batterono per la difesa di Israele in quanto democrazia e, prima ancora, per l'essere stati liberali durante la Guerra Fredda, opposti al comunismo senza essere maccartisti. Il secondo gruppo di critiche deriva dall'accademia: spesso queste non sono state considerate dagli straussiani politici, per la scarsa visibilità che offrono. L'ultimo gruppo comprende invece le critiche della destra le quali talvolta si sovrappongono alle critiche del secondo gruppo.

Nello specifico invece, si possono almeno accennare questi gruppi di critiche:

- Le critiche rivolte a Strauss per un'erronea interpretazione del passato, con il rifiuto o la non presa in considerazione di elementi religiosi. Ad esempio, pensatori come B.A. Shain, B. Polka, D. Gordon, F. McDonald, R. Ashcraft, evidenziano le origini protestanti e cristiane degli Stati Uniti e le radici bibliche della modernità: per essi gli elementi cristiani sono preponderanti rispetto a quelli classici<sup>51</sup>;
- Il gruppo di critici che rientrano tra gli esegeti di Platone criticano Strauss per la sua interpretazione del filosofo greco: infatti egli lo presenta come non credente nelle idee eterne,

---

<sup>50</sup> Per quanto segue si veda anche: Paul Edward Gottfried, *Leo Strauss and the Conservative Movement in America*, cit., capitolo 4 (The Method under Assault).

<sup>51</sup> Paul Edward Gottfried, *Leo Strauss and the Conservative Movement in America*, cit., pagg. 72-80.

che rappresenterebbero soltanto una posizione superficiale, mentre tali esegeti si oppongono a questa visione con l'evidenza e la continua presenza nei dialoghi delle Idee<sup>52</sup>;

- D. Gordon afferma invece che la critica di Strauss allo storicismo male interpreta le alternative alla sua posizione: lo scienziato d'ispirazione weberiana può benissimo avere convinzioni morali, senza però che queste interferiscano con il suo lavoro. Ciò che è sotto attacco è dunque la presunta inviolabilità dei valori democratici, che per gli straussiani rimane dogmatica. Anche Todorov<sup>53</sup> ha affermato che la ricerca scientifica è impossibile senza la distinzione weberiana, poiché altrimenti sarebbe bloccata da giudizi morali impropri;
- Le critiche dalla Destra sono certo sfaccettate e multiformi. Alcune riguardano la separazione operata da Strauss tra il tradizionale e la ricerca filosofica, altre il rifiuto del particolare per umanizzare idee universali proprio degli straussiani, che si basano più su Aristotele che su Platone nelle loro aspirazioni. I principali nomi in questo gruppo sono Shain, Bradford, Stanlis, Ryn, Kirk: costoro vedono il passato come un momento preciso, quindi favoriscono interpretazioni contestuali della Costituzione, e sottolineano come i richiami a Locke siano divenuti importanti non nell'immediato, ma solo con la Guerra Civile Americana. Essi evidenziano anche come i Padri Fondatori fossero dei credenti cristiani di condizioni economiche agiate: proprio la presenza di elementi cristiani nel *Founding* americano sarà uno degli oggetti della disputa tra Shain e Pangle negli anni 1987-88;
- La posizione di Q. Skinner ha qualcosa in comune con quella del gruppo di critici precedenti: infatti anch'egli sostiene come i testi del passato vadano letti in base alla situazione storica e politica in cui furono scritti. Egli però critica più a fondo il metodo straussiano, soprattutto il suo far originare tutti i moderni in Machiavelli. Inoltre, si oppone alla tesi della scrittura reticente,

---

<sup>52</sup> Ivi, pag. 81.

<sup>53</sup> Tzvetan Todorov, *Les morales de l'histoire*, Parigi, Grasset, 1991, capitolo 14.

trovando nei testi del passato soltanto consigli e avvertimenti, non segreti. A questo riguardo si scaglia anche contro le interpretazioni degli straussiani, i quali cercano nei testi ciò che in precedenza pensano si debba in essi trovare;

- Uno dei grandi nomi della filosofia che si mosse in opposizione a Strauss fu Gadamer: egli si pone come un difensore della tradizione storica (Nietzsche, Heidegger), ma allo stesso tempo come un tradizionalista, seppur più aperto di Strauss e la sua scuola. Essenzialmente Gadamer<sup>54</sup> afferma di essere in accordo con Strauss per quanto riguarda i suoi studi su Hobbes e Spinoza, ma non per le parti di Natural Right and History dove Strauss riduce tutto lo storicismo ad una forma semplificata, quella esposta da Dilthey<sup>55</sup>. Il fatto che il pensiero sia storicizzato e l'averne un punto di vista privilegiato non si contraddicono, perché operano su due piani differenti. Allo stesso modo l'ermeneutica straussiana non soddisfa il pensatore tedesco: nel testo si trova solamente ciò che l'autore intende, non significati razionali nascosti. Strauss cadrebbe vittima di un razionalismo ingenuo, perché moralmente guidato, e ciò condurrebbe ad una nuova forma di dogmatismo. Per quanto riguarda la distinzione tra fatti e valori, Gadamer parte dal contesto storico in cui è stata prodotta, sottoponendola a critica, mentre Strauss la rifiuta, rendendo i suoi valori il centro della sua ermeneutica. Malgrado l'acuta analisi di Gadamer, egli pecca essenzialmente in due aspetti: *in primis*, la guerra di Strauss contro lo storicismo è condotta alla luce della filosofia antica, non di quella moderna, ed ha proprio come fine l'elevarsi al di sopra della modernità; in secondo luogo, Gadamer raggruppa Strauss con i critici della modernità, come Löwith, ma egli, a differenza di coloro che auspicano un ritorno ad un passato precristiano, non cerca soluzioni metafisiche al problema moderno.

---

<sup>54</sup> Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik*, third edition (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1972), 503-505.

<sup>55</sup> Paul Edward Gottfried, *Leo Strauss and the Conservative Movement in America*, cit., pag. 101.

- Strauss viene considerato come un nietzschiano, un elitista, o come un difensore dell'impossibilità della filosofia, che sarebbe essa stessa una nobile bugia, da L. Lampert e S. Rosen. Contro questa interpretazione, bisogna ricordare che la preservazione della politica moderata e della filosofia nel suo carattere radicale sono gli obiettivi del filosofo a fronte della crisi postmoderna: non si tratta di un'incoerenza ma di una polarità presente nel pensiero straussiano. La filosofia politica, il volto pubblico della filosofia, non è essoterica, non è propaganda: è una branca speciale della filosofia, quindi è una ricerca della saggezza, e non è dunque limitata all'essoterismo. La filosofia certo non raggiunge i suoi scopi, non dà risposte definitive, ma sicuramente fa chiarezza sui problemi che si pone: come insegna il metodo socratico, nel soppiantare le opinioni con almeno parti di verità del tutto, si giunge ad una migliore conoscenza almeno dei problemi.

Inoltre, il problema di Gerusalemme e Atene, di religione e filosofia, non implica che si escludano a vicenda. Ciò sembrerebbe dare la vittoria alla religione, ma l'affermare di non poter dimostrare la vita filosofica come la migliore non rende tale vita impossibile: per di più, gli argomenti religiosi sono basati sempre e solo sulla fede. La più grande conoscenza filosofica è il sapere che la ricerca della sapienza rimarrà sempre incompleta. Il cammino del filosofo resta dunque ipotetico, non può dare ragione di se stesso, è basato sulla fede, su un atto di volontà: la conseguenza sarebbe allora che se su ciò si basa la conoscenza, anch'essa sarà un atto della volontà. Tuttavia, la scelta della vita filosofica non è irragionevole, anzi è razionale e naturale perché deriva dalla consapevolezza di non sapere: per questo le due alternative restano aperte, sia la vita religiosa che filosofica.

- Harald Bluhm invece collega Strauss ad altri pensatori pessimisti fuoriusciti dall'Europa ed arrivati in America come Voegelin e Arendt: tutti costoro erano stati colpiti dalla distinzione schmittiana tra liberalismo, inteso come le libertà strettamente necessarie per accrescere la

propria posizione economica, e democrazia, compresa come solidarietà e difesa di certi valori<sup>56</sup>. Da questa definizione di “democrazia”, critici come Frachon e Vernet hanno fondato il pensiero neoconservatore su Strauss (e Wohlstetter per ciò che riguarda la politica internazionale): esso si basa sulla difesa della democrazia americana, in un’ottica antilluminista e antimoderna. In realtà queste interpretazioni di Strauss sono erranee, perché egli non è così antimoderno come Bluhm, Frachon o Vernet pretendono: egli resta per sempre legato ad un’ermeneutica razionalista, sottolinea l’impossibilità di applicare le soluzioni antiche al moderno e quindi la necessità di risposte moderne. Inoltre, la democrazia americana esula dalla distinzione di Schmitt, perché non è una *volk-community*, anche se alcuni allievi di Strauss la intendono in tale maniera (come comunità morale Berns e Jaffa, come comunità democratica egualitaria per Bloom). Allo stesso modo la difesa di Israele per gli straussiani non è motivata da qualche ideologia antimoderna e reazionaria, ma semplicemente dal fatto che esso rappresenta l’unica democrazia nel mondo arabo.

Riassumendo su può affermare che le critiche provenienti dalla destra riguardano le posizioni di Strauss concernenti il ritorno agli antichi, l’ermeneutica e la difesa dell’America. L’interpretazione di Bluhm invece, pur provenendo dallo stesso spettro intellettuale, è centrata sul problema della decadenza, e afferma la difesa dei valori del *Founding* come degni di essere preservati e di conseguenza che Strauss non era un discepolo di Schmitt, perché il tedesco resta legato ad una posizione eurocentrica, permane nell’orizzonte hobbesiano/liberale. Per Bluhm inoltre Strauss separerebbe filosofia e tradizione, anche se la sua scuola è divenuta una tradizione dopo la sua morte. Essa, nonostante interpretazioni considerate postmoderne per associazioni libere e non filologiche, certamente ha ottenuto notevoli conquiste con l’ampliamento del campo degli studi politico-filosofici e nella lotta allo studio della politica come imitazione della matematica. Nonostante Bluhm sia uno dei pochi a

---

<sup>56</sup> Ivi, pagg. 126-27.

valorizzare il ruolo degli allievi di Strauss nel campo della filosofia politica, egli non li esime da critiche, come ad esempio il fatto che per loro il 1938 sia continuamente rivissuto: ciò che era una battaglia personale di Strauss è perpetuato. Quindi il culto degli eroi democratici, l'esaltazione del mondo anglofono, il senso di urgenza, tutto ciò si staglia su un campo di battaglia non solo culturale ma ben più vasto. Da questa visione derivano forti disincentivi per l'auto-esame e per il proprio rinnovo, con il conseguente permanere nel proprio isolato splendore, nella propria forte presenza nell'accademia e nel mondo politico e giornalistico, anche se con un sempre più alto livello di politicizzazione, nella relazione amico-nemico.

### 7.3 [Shadia Drury](#)

Gli Zuckert<sup>57</sup> rintracciano in Drury la fonte delle dicerie su Strauss quale “insegnante del male”, secondo la genealogia Macchiavelli-Nietzsche-Schmitt, mentre precedentemente il filosofo era considerato come un moralista in esplicita opposizione a Machiavelli. Drury dunque ribaltò decisamente la prospettiva: Strauss viene da lei letto tra le linee, e ciò che ne ricava è ch’egli segue gli antichi, ma li interpreta però come machiavelliani e nietzschiani, con l’unica differenza che gli antichi non esprimevano le verità “nude e crude” pubblicamente. Drury rintraccia in Strauss anche la tesi che i filosofi, in quanto i soli a vedere la verità, hanno una chiara superiorità sugli altri ed il loro dominio è giustificato da essa e mira al loro piacere. Il bene comune è solamente un mito da essi inventato. L’errore dei moderni è consistito nel pensare che la vita politica potesse rinnovarsi tramite la condivisione delle verità (illuminismo), ma in tale modo è andata perduta la gerarchia naturale tra gli uomini e la società è stata posta sotto la minaccia del cinismo morale.

Questo è lo Strauss di Drury, quello sotto il fantomatico complotto tra Bush e i neoconservatori.

Per il filosofo la distinzione tra fatti e valori rende poco distinguibile la tirannide in epoca moderna. Per Drury però Strauss non vi è avverso, ma ne è un partigiano, poiché essa è basata sull’unico diritto naturale, quello del più forte. Da questa proposizione deriva che la tirannia del saggio, il suo governo senza leggi, è il miglior regime. In quanto miglior regime essa però non è ottenibile se non per approssimazioni: il governo dei gentiluomini, la democrazia liberale, rappresenterebbe una di esse (anche se la presenza della legge crea una certa incongruenza nello Strauss di Drury, ciò

---

<sup>57</sup> Si veda in particolare: Catherine e Michael Zuckert, *The Truth about Leo Strauss*, cit., Capitolo 5 (Leo Strauss – Teacher of Evil?).



non fa che rendere la tirannide ancora più difficile da notare). Per Drury Strauss obietta alla tirannide, nelle sue forme incomplete, soltanto quando essa non presta orecchio ai consigli del saggio, del filosofo (ma questo è un peccato di ogni governo). La tirannide, il governo senza leggi, è oggi potenziata dalla tecnologia e dall'ideologia: i mezzi a sua disposizione sono oggi molto più efficaci che in passato e l'ideologia fornisce anche le giustificazioni per le azioni politiche più estreme (in opposizione alla legge, che le inibisce).

Secondo l'interpretazione classica straussiana l'anima del tiranno è mossa dal desiderio di essere amato da tutti, da un desiderio personale: l'ideologia aggiunge a ciò il collegamento tra le azioni tiranniche e l'obbiettivo del sommo bene comune. Lo scopo di Strauss, al contrario di ciò che afferma Drury, è in realtà mostrare come il governo sotto il dominio della legge, per quanto limitato, sia il migliore: e questo non solo praticamente, ma anche teoreticamente, in quanto ciò che è praticamente falso non può essere teoreticamente vero. Lo studio di Strauss sull'insegnamento tirannico non è che un passo verso l'affermazione della necessità del governo della legge. Per quanto una tirannide saggia potrebbe essere anche buona, anzi migliore delle leggi (poiché esse hanno sempre la stessa misura, non così invece sarebbero i giudizi del saggio), il governo senza leggi del saggio non giustifica il governo senza leggi del non saggio e dell'ingiusto, anche perché nessun uomo può essere completamente saggio, come è stato dimostrato da Socrate. L'insegnamento tirannico dunque è basato su due false premesse: in primo luogo non può esservi un uomo del tutto saggio, in secondo non può esservene uno completamente virtuoso. Inoltre, il filosofo non cerca di regnare, perché non è il governo il massimo bene, ma la conoscenza: le premesse false annullano anche la conseguenza che i governanti saggi siano virtuosi. Coloro che si definiscono saggi e pretendono di regnare, proprio con tale pretese smentiscono di esserlo. Di conseguenza per Strauss vi è la necessità della legge, che in quanto limitata limita anche la politica e la rende cauta.

Al culmine del libro primo della *Repubblica* di Platone si trova il confronto tra Socrate e Trasimaco, il quale fornisce la definizione di giustizia più radicale: il potere fa il diritto, la legge spetta al più forte. Per Drury, Strauss concorda con Trasimaco, il vero portavoce di Platone, e anche Socrate è d'accordo, anche se così non sembrerebbe. Al contrario, leggendo attentamente il commento di Strauss, risulta che per lui Trasimaco (ma anche Aristofane nelle *Nuvole*) è il rappresentante della retorica, la nemica della filosofia politica, che alla fine vince però con il discorso giusto. Ognuna delle tre definizioni di giustizia esposte nella *Repubblica* si avvicina alla risposta socratica, ma quella che lo fa di più è quella di Polemarco, anche se la risposta platonica non è in bocca a nessun personaggio, ma emerge dall'azione del dialogo, in quanto in ogni opinione vi è una verità parziale. La conseguenza della posizione di Trasimaco è che la giustizia è la legge: i più forti nella città promulgano le leggi. La tirannide quindi sarebbe legale. Ciò pone un problema con le altre concezioni della giustizia (quella riguardante il bene comune e quella riguardo il dare ad ognuno ciò che gli spetta). Inoltre, Glaucone e Adimanto osservano che la giustizia deve produrre la felicità, deve essere un bene non solamente necessario ma anche sufficiente. Ponendosi la domanda "cosa è veramente giusto?", Glaucone sposta la questione oltre la vita ordinaria. Socrate porta i suoi ascoltatori alla conclusione che il bene umano, il bene per l'uomo, è la filosofia. L'uomo giusto sarà colui in cui ciascuna delle parti dell'anima compie il proprio dovere: il filosofo è giusto secondo questa condizione psichica (riguardante l'anima, *psyché*), ma anche secondo quella comune, in quanto obbedisce alle leggi della città. E la situazione per i non filosofi? Trasimaco nega che esista il bene comune: se il potere è posseduto da una persona, gli altri devono esserne privi (al contrario di quanto pensa Hobbes). Trasimaco dunque mostra di non comprendere che la filosofia è il bene, ma, come lui, i più pensano che i beni materiali abbiano la precedenza: qual è allora la giustizia per i non filosofi? Secondo l'interpretazione straussiana esistono due fonti per la morale: il bene per l'uomo (la filosofia) e per la città (il bene comune). L'integrità dell'uomo risiede nell'essere contemporaneamente parte della città, che è mezzo per l'esistenza corporea (a

differenza dei moderni, che comprendono l'uomo come un tutto separato, l'io cartesiano) e tutto, per la sua aspirazione in campi come la morale, la filosofia, la religione, al tutto, alla virtù (la morale è tra queste l'aspirazione più comune, anche se la più deficitaria).

L'accusa di machiavellismo, di cinismo morale e amoralità è spesso rivolta a Strauss. In aggiunta a ciò, il suo esoterismo, con la duplice funzione di salvaguardia del bene comune e insegnamento pedagogico, spesso è ritenuto giustificare l'imperialismo, per quanto Strauss ne sia distante, accodandosi al rifiuto di Platone ed Aristotele per l'Atene imperiale e la marziale Sparta. Per Drury, ancora una delle prime fonti per queste interpretazioni, Strauss segue Machiavelli, ma lo critica per essere stato sedotto dal cristianesimo, per non essersene distaccato a sufficienza: ciò non sarebbe ben visibile perché Strauss si nasconde, in qualità di commentatore, sotto le parole di Macchiavelli. L'italiano fu il primo a rompere la tradizione esoterica, dando inizio all'illuminismo tramite un importante insegnamento tratto dal cristianesimo: con la sua rivoluzione morale, con il suo insegnamento della verità, il cristianesimo mostra a Machiavelli l'efficacia della propaganda. Strauss in realtà ammira sì Macchiavelli, ma lo critica ancor più per aver interrotto la tradizione antica: lo legge come un pensatore con un grande progetto in mente, un progetto anticristiano e antireligioso, non semplicemente un progetto opposto alla Chiesa come taluni commentatori sostengono.

Drury, come si è in parte visto, accomuna Strauss e Machiavelli (se non per il fatto che ritiene la scrittura dell'italiano aperta, esoterica e misteriosa quella del filosofo ebreo): il fine della politica non risiederebbe nella contemplazione, come per la filosofia antica. Machiavelli taglia la filosofia fuori dal quadro morale, crea una cesura tra diritto naturale e legge naturale (antica): per questo la vita politica ed il bene comune possono richiedere azioni che esulano dagli standard morali. Questa interpretazione sembra non accorgersi che Strauss era ben conscio che tali azioni

esistevano anche in tempi antichi, ma non erano la regola, bensì l'eccezione: su di esse non si fondava la normalità. Per Machiavelli il caso estremo diventa fondativo della normalità: come conseguenza è Roma ad essere presentata come il miglior governo, un regime fondato sulla guerra e l'espansione continua.

## 7.4 [Allan Bloom](#)

Allan Bloom è certamente un personaggio particolare ed affascinante, per quanto controverso. Egli raggiunse la fama come insegnante a Cornell, dove, tenendo lezioni a svariate centinaia di studenti, riusciva a farli pendere dalle proprie labbra, essendo un incantatore nel parlare. Dopo gli eventi delle lotte studentesche degli anni '60, che videro Cornell come uno dei suoi epicentri, Bloom si spostò nella più intellettuale Chicago: qui gli studenti erano pochi, e mancava quell'aura mistica densa di ammirazione tipica della vecchia università dello stato newyorkese. Però la fama come insegnante fu qui sostituita dalla fama a livello nazionale come scrittore, con la pubblicazione del libro *The Closing of the American Mind* nel 1987. Questo testo, costruito sulle esperienze e sulle riflessioni che l'autore aveva ricavato dalle lotte studentesche a Cornell, si rivelò un libro centrale per la posizione conservatrice nell'imminente guerra culturale. Questo libro fu per lo più ignorato dagli straussiani accademici perché "volgare", perché svendeva la filosofia alla convenzione, ma esso fu invece assai importante per gli straussiani politici, che grazie ad esso furono portati alla ribalta, più prossimi al potere. "Bloom dunque, molto più di Strauss, ha influenzato gli straussiani vicini al governo, ed infatti ha insegnato ai più importanti ed abili ideologi tra gli straussiani"<sup>58</sup>, per esempio nel culto/circolo straussiano alla Telluride House, dove Wolfowitz si convertì dalla matematica alla politica e allo Strauss di Bloom.

Il suo libro fu un vero e proprio fenomeno letterario: non sorprende dunque che la solita Drury si scagli con forza contro di esso, in quanto simbolo di una certa visione del mondo. Per la

---

<sup>58</sup> Anne Norton, *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, cit., pag. 58.

commentatrice, Bloom è un sostenitore della propaganda di insegnamenti pubblici salutari, mentre il vero insegnamento, quello destinato alla leadership, rimane segreto (elitismo), poiché essa è sempre minacciata dall'uguaglianza. Bloom per lei è anche più esplicito rispetto a Strauss, desiderando chiaramente un mondo perduto fatto di gerarchie ed esclusione: la critica della borghesia e della sessualità vengono così mischiate, portando da un'erotica dal sesso ad un'erotica dello *status*, dominata dal denaro.

Per Norton, Bloom è caratterizzato dal *ressentiment* tipico di Nietzsche, e con lui anche i suoi lettori e studenti saliti al potere (come Bill Kristol e Francis Fukuyama): tutti loro cadono però in una contraddizione data dal fatto che la gerarchia in cui sono al vertice è possibile solo in un clima liberale. Per questo il loro *ressentiment* è esacerbato, e la gerarchia diviene il simbolo di un bene perduto. Norton vede chiari effetti del libro di Bloom all'interno della scuola americana: un'omologazione di classe tra gli studenti di oggi, effetto delle gerarchie rinforzate dallo scrittore. Bloom prende il linguaggio dell'antisemitismo usato in passato contro gli ebrei e lo dirige contro altri obiettivi: le porte che si erano aperte per accogliere i rifugiati europei negli anni '30 e '40 e che si stavano per aprire ancor di più per accogliere africani, asiatici, mussulmani, indiani (dopo le lotte studentesche), Bloom tenta di impedirne l'apertura. Questa interpretazione<sup>59</sup> di Norton è dominata, in parziale differenza rispetto a quella su Strauss, da forti tinte pessimistiche e anche dall'esperienza personale dell'autrice. Tale interpretazione è stata riferita per sottolineare come è considerato Bloom dalla maggioranza dei pensatori anti-straussiani: indipendentemente dal fatto che essa sia corretta o meno, essa comunque mostra l'importanza di questo pensatore nello snodo tra gli allievi di Strauss e i neoconservatori.

---

<sup>59</sup> Ivi, pagg. 72-73.

Allan Bloom, allievo di Strauss, politicamente differiva dalla posizione del maestro: infatti non era un conservatore, ma un liberale, schierato nell'ala moderata del Partito Democratico. Nonostante la moderazione politica, il suo libro non la condivide: esso infatti è spregiudicato, rischioso, perché dice la verità in prima persona, derivando da un'esperienza personale d'insegnamento. Infatti, il punto di vista è quello di dell'insegnante che mira ad un'educazione liberale, il tipo di educazione che invita a porsi la domanda: "cos'è l'uomo?".

L'insegnante, in particolare l'insegnante dedito all'educazione liberale deve costantemente cercare di mirare all'obiettivo della completezza umana e di basarsi sulla natura dei suoi studenti qui e ora.<sup>60</sup>

L'argomento chiave del testo riguarda l'università: essa, infatti, invece di essere un'isola di libertà per il pensiero, è incatenata e limitata dai problemi della società. Nei suoi studenti, durante e dopo la crisi degli anni '60, Bloom trovò un imprescindibile attaccamento all'idea di Uguaglianza, fondamentalmente in due aspetti: in ciò che riguarda la relatività della verità (come postulato morale più che teorico) e l'uguaglianza come virtù dell'apertura, una virtù opposta ai valori tradizionali o ai diritti naturali della Dichiarazione, un'apertura ad ogni cosa, fondata sulla distinzione tra fatti e valori. Un altro problema era quello riguardante le minoranze, che Bloom vedeva a suo tempo sopravanzare rispetto al bene comune, in diretta contrapposizione al pensiero dei Padri Fondatori, i quali, considerando le minoranze come fazioni, le tolleravano ma allo stesso tempo le subordinavano al bene comune.

Ci sono dunque due tipi di apertura, l'apertura all'indifferenza – promossa dagli obiettivi gemelli di umiliare il nostro orgoglio intellettuale e lasciarci essere ciò che vogliamo essere, purché non

---

<sup>60</sup> Allan Bloom, *The Closing of the American Mind: how higher Education has failed Democracy and impoverished the Souls of Today's Students*, cit., pag. 19.

vogliamo essere sapienti – e l’apertura che ci invita alla ricerca della conoscenza e della certezza, per la quale la storia e le diverse culture provvedono una brillante serie di esempi da esaminare. Questa seconda apertura incoraggia il desiderio che anima e rende interessante ogni serio studente, mentre la prima sopprime tale desiderio.<sup>61</sup>

Per questo la virtù dell’apertura si rivela non essere per niente una virtù: si tratta invece di un nuovo imperialismo mascherato, significa che non c’è alcun bisogno dell’altro, che dall’altro non si impara. L’apertura diviene così chiusura, un’accettazione che maschera l’indifferenza. Bloom sostiene invece come ogni cultura sia etnocentrica e chiusa (ed è lo stesso argomento di Strauss per quanto riguarda la particolarità dei sistemi politici), ma proprio per questo si confronta con l’altro: l’apertura odierna è invece una forma di chiusura, e dunque conduce al disfacimento della propria cultura, non essendovi confronto e sviluppo. Di conseguenza egli individua la particolarità dell’Occidente nel supporto alla ragione, alla scienza ed alla filosofia, in opposizione al relativismo e allo storicismo, che sono la negazione di tale particolarità. La negazione della possibilità di conoscere il bene ed il male, infatti, non è una vera apertura, che invece è l’investigazione di ogni cultura per trarne una conoscenza più specifica di cosa il bene ed il male siano. La vera apertura è il desiderio di conoscere, anche se ciò che a Socrate richiese una vita intera oggi è ritenuto essere ovvio: da qui la necessità educativa di riscoprire la ricerca della conoscenza.

Dopo gli anni ’60 e i loro sconvolgimenti culturali, l’educazione liberale, basata sullo studio dei grandi testi, che forniscono indicazioni all’uomo per essere uomo, entrò in crisi: le vecchie “divinità” (le antiche letture sul *Founding*, sulla Bibbia) vennero eliminate ed al loro posto non fu lasciato che il vuoto, il discorso senza contenuto (ad esempio in un femminismo superficiale tutto è bollato come sessista e dunque come passato, tradizionale, morto). Questo cambiamento ebbe

---

<sup>61</sup> Ivi, pag. 41.



evidentemente conseguenze anche sul carattere degli studenti: la preoccupazione per se stessi, la sopravvivenza e non l'eroismo, divennero i loro obiettivi in un mondo in cui i modelli erano svaniti. La loro caratteristica principale divenne l'egalitarismo inteso come individualismo, con il fatto che tutti sono individui: vi è l'assenza di qualsivoglia bagaglio culturale o nazionale e mancano i pregiudizi, intesi come uno sguardo comune sul senso delle cose.

Bloom analizza anche gli effetti in ambiti extrascolastici della crisi culturale: il dominio di una psicologia della separazione, dove ogni unione è già pensata come una possibile separazione, ha portato alla dissoluzione dei legami familiari; l'amore è compreso come relazione tra due individui separati, come un qualcosa di cui ci si deve occupare, e non che cresce da sé: da qui l'impossibilità di impegnarsi per l'assenza di un terreno comune tra due individui separati, e da qui il misero risultato di una sterile soddisfazione di corpo e mente. Una nuova psicologia domina il nuovo individuo: è però una psicologia senza mente, ovvero senza *psyché*, senz'anima.

Il linguaggio dei valori ha assunto toni chiaramente relativistici: ogni valore è inteso come una credenza soggettiva, come qualcosa che è creato per la propria sopravvivenza. Per questo le persone seriamente convinte dei propri valori, che vivono per essi, destano ammirazione, perché si oppongono all'eguaglianza con la distinzione, alla sinistra con la destra, a Marx con Nietzsche. A fondamento di tale prospettiva si trova anche una particolarità americana: il nichilismo con lieto fine. Infatti, a partire dalle influenze degli anni '40 ad opera di pensatori europei, alcuni, come Weber e Freud, vennero accettati e divennero di dominio pubblico, mentre altri, una parte considerevole comprendente Nietzsche e Heidegger, rimasero nella penombra e vennero meno citati: la conseguenza di ciò fu un nichilismo senza l'abisso, senza i caratteri più forti della germanicità e della storia intellettuale tedesca. Esso veniva ridotto ad uno stato dell'anima, della persona.

Ciò non deve sorprendere se si considerano i caratteri della democrazia borghese come furono compresi negli Stati Uniti e in Europa: dove gli americani videro una soluzione (infatti la loro Rivoluzione ebbe successo), gli europei dei problemi (in primo luogo a causa degli esiti della Rivoluzione Francese, che spinse a cercare nuove soluzioni). La posizione americana trova il suo fondamento in Locke: i moderni (gli americani) “costruiscono su di un terreno basso ma solido”, preferiscono un orizzonte ristretto ma ben visibile (e questa è l’unica citazione diretta da Strauss nel testo di Bloom). Ciò ebbe origine con Machiavelli: con l’italiano la divisione dell’uomo in corpo e anima venne superata, la virtù venne dichiarata come impossibile ma non così il piacere corporeo. L’uomo doveva essere considerato così come è, non come dovrebbe essere, in opposizione ai pensatori dell’antichità come Socrate. La prima vera reazione si ebbe con Rousseau: con il ginevrino la creatività fu resa centrale nell’uomo, come retaggio dal mondo naturale per opporsi alle soluzioni della modernità, al filisteismo borghese. Questa soluzione, nata dal fallimento della cultura moderna, è la cultura odierna. Cosa si intende però con la parola Cultura? Se in passato era ciò che nobilitava, rendeva degno l’uomo, riunendo l’arte e la vita attiva dell’antica *polis*, oggi essa manca dell’elemento politico, poiché la cultura moderna, fondata sulla scienza, prevede uno stato dell’uomo materialistico, non certo speciale o superiore. La cultura era nel passato anche la sintesi inscindibile di ragione e religione. L’Occidente oggi è in crisi perché la ragione non fonda religioni, nonostante i tentativi fallimentari di religione civile operati da Rousseau o Robespierre. Tali sforzi ne mostrano però l’importanza cardine, anche nella modernità: la sostituzione del bene e del male con valori soggettivi certamente impedisce la religione, ma l’impulso religioso rimane. La creatività allora diviene il surrogato della religione per fornire valori, per permettere di raggiungere il sacro: ma essa è costituita da atti di volontà, non di comprensione, sono l’impegno e la dedizione che rendono tali i valori. La creatività è propria dei poeti, e come insegna la *Repubblica*, vi è guerra tra poesia e filosofia: il ribaltamento di Platone ad opera di Nietzsche, che dà a ciascuna la creatività, facendo però morire Dio, non risolve dunque il

problema dei valori. In America inoltre, Nietzsche è stato convertito e trivializzato dalla sinistra, dal Marxismo sofisticato nella sua critica all'ultimo uomo (ad esempio con Adorno): in tale modo la posizione di Nietzsche, la sua creatività in opposizione all'uguaglianza borghese, dimentica le sue origini, i problemi che aveva posto. In America vi è una totale assenza di conflitto, tutto è considerato un perseguibile "stile di vita" che giustifica ogni valore ed opinione.

Al contrario l'università dovrebbe avere un'importanza cruciale in un regime fondato sulla ragione: dovrebbe essere come un tempio. La democrazia infatti, secondo anche quanto riporta Tocqueville, libera dalla tradizione, ma corre il rischio di cadere nella schiavitù all'opinione pubblica: il compito dell'università sarà allora quello di aiutare coloro che non coltivano la ragione, mantenendone aperte tutte le possibilità. Infatti, il mero affermare il governo della ragione non ne garantisce il suo effettivo esercizio: è necessario uno sforzo attivo, è necessario il ruolo dell'università come coscienza collettiva. D'altra parte, questo ruolo speciale e libero dell'università è proprio solo della democrazia, poiché fondata su libertà ed uguaglianza: nelle aristocrazie o nelle monarchie esistono altri centri di cultura, nel fascismo è esercitato uno stretto controllo statale, nel comunismo le persone sono ritenute essere già razionali (e quindi all'università spetta solamente un ruolo tecnico). Per la salute di una democrazia dunque è centrale la libertà accademica.

Socrate rappresenta appieno l'anima dell'università nella sua opposizione interiore tra le due più alte forme di fedeltà presenti nell'uomo, la sua ragione e la sua comunità (e tale opposizione può essere superata solo se lo stato è razionale, come per Hegel, o se la ragione è abbandonata, come progettò Nietzsche). L'esperienza di Socrate mostra l'indifendibilità della filosofia di fronte alla città, e questo è ciò che ha sottolineato Aristofane, nonostante gli sforzi dei successori del filosofo di salvare e proteggere la filosofia. Essa infatti deve cercare protezione nei gentiluomini, nelle classi elevate, poiché solo esse possono apprezzare il bello e il non utile. Platone dunque

dimostrò la necessità dei “Socrate” per educare ed affascinare i potenti, ai quali sempre si accompagna la filosofia. La filosofia antica dunque è aristocratica nel più elevato senso del termine, poiché la ragione e chi la coltiva dovrebbero regnare. Il cambiamento radicale di prospettiva avvenne con la svolta operata dall’Illuminismo: la filosofia si sarebbe dovuta presentare come benefattrice e non avversa alla città, la filosofia avrebbe dovuto essere usata per conquistare la fortuna (Machiavelli). Da questa constatazione scaturì il ruolo moderno dell’università come servitrice della società, nel cambio di schieramento della filosofia dall’aristocrazia alla democrazia. Come la prospettiva socratica trovò un critico in Aristofane, così quella illuminista lo trovò in Swift: per l’inglese la scienza moderna si rivela nel non avere nulla da dire riguardo le cose umane, il suo stesso uso o sugli scienziati. Essa ha interrotto la pratica dell’auto-coscienza che invece era il cuore della scienza antica. Per queste ragioni, Rousseau, un Socrate inverso, rimise in luce la differenza tra teoria e pratica e, dopo di lui, Kant stabilì i limiti della scienza. L’operazione del filosofo di Königsberg ebbe una decisiva influenza sull’università tedesca e tramite essa in tutto l’Occidente: la separazione tra una scienza naturale limitata e le scienze dello spirito diede vita ad un momento culturale assai fertile, anche se questo dualismo ebbe effetti negativi di lungo corso (come ad esempio l’eruditismo nella filosofia, non più necessaria alla scienza dopo Kant). Un’altra conseguenza fu la preponderanza della vita pratica su quella contemplativa: non l’ordine intellegibile era degno d’attenzione, ma il caos aperto alla creatività. Rousseau infatti diede vita ad un nuovo Rinascimento, favorendo la riscoperta della cultura greca, soprattutto la poesia: i poeti infatti erano considerati i veri fondatori di una cultura, non la filosofia (che era al massimo un artefatto del passato). Tale interpretazione resistette fino a Nietzsche, che fu il primo dopo molto tempo a considerare Socrate e la filosofia classica come avversari viventi e degni, e non solamente come degli artefatti culturali. Nietzsche influenzò tutta la cultura europea fino ad Heidegger, il quale continuò il suo percorso procedendo oltre Socrate, fino ai presocratici, per la necessità di fondare una rinascita come quella operata da Socrate nella sua epoca (ma

l'operazione di Heidegger capitò in un fallimento nel momento in cui la sua filosofia fu da lui posta al servizio del regime, degenerando in un'azione opposta a quella socratica). La crisi di Heidegger fu la crisi dell'università tedesca degli anni '30, ma essa non si è spenta, perché rappresenta la crisi dell'università odierna ovunque. In America essa iniziò con gli anni '60, con la pressione da parte di movimenti di massa ispirati da letture volgarizzate di Nietzsche ed Heidegger nel loro odio per la società borghese. La libertà accademica venne limitata tramite l'impoverimento delle alternative, l'eliminazione di quelle che erano considerate troppo retrograde, mantenendo solo quelle contribuenti alla "crescita" o allo "sviluppo personale": ciò produsse l'accettazione delle mode della massa, le quali distrussero le delicate conoscenze dell'università.

"Crescita" e "sviluppo personale" erano tutto ciò che sarebbe dovuto essere permesso, il che in America significò solamente che le volgarità presenti nella società tutta avrebbero sommerso le delicate piante conservate nella "serra" universitaria per coloro che avevano bisogno di altre forme di nutrimento.<sup>62</sup>

Una delle cause fu l'accettazione della distinzione tra fatti e valori, dove i valori non erano più dati dalla ragione, ma dall'adesione ad essi per la passione. Ciò generò una crisi perché i motivi per cui si combatté nei campus degli anni '60 erano stati formati proprio nelle università e nella società che venivano criticate, ed una volta distrutti gli obiettivi della lotta non ci fu nulla con cui sostituirli.

Gli effetti di lungo termine di quei sconvolgimenti riguardano l'università oggi: la presunta democrazia delle discipline è in realtà un'anarchia, non c'è un albero del sapere, nulla di distintivo.

Tutto è ridotto a specializzazione con la presenza di corsi preparatori generalisti e superficiali, nella sempre presente critica all'educazione liberale poiché ritenuta senza contenuto. Per

---

<sup>62</sup> Ivi, pag. 321.

l'insegnante Bloom però l'unica soluzione è proprio la lettura dei grandi testi, nonostante essi siano rifiutati dagli scienziati, concentrati su questioni presenti e non sul fondamento della scienza, e tiepidamente accolti dalle scienze umanistiche, già troppo indebolite dalla guerra culturale e desiderose di salire sul carro del vincitore con delle novità. Infatti, il dibattito degli anni '60 non toccò se non in minima parte le scienze naturali (grazie alla separazione compiuta da Kant ed accettata dopo di lui), ma nell'ambito dell'umano la disamina dei suoi effetti è aperta. Le scienze sociali sono divenute tutte specialistiche, tutte parti senza un tutto, dopo aver fallito nel trovarlo (solo l'antropologia ne conserva una speranza con l'idea di "cultura"), ma nonostante ciò non sono riconosciute come scienze dalla Scienza. Le scienze umane al contrario sono ritenute un retaggio del passato, delle cianfrusaglie antiche, e sono quindi ridotte a "storia di": storia delle idee, della scienza, della cultura, e in tale modo non forniscono conoscenza nel senso di verità, di una verità che abbia presa sul presente. Bloom conclude sottolineando l'evidente mancanza di unità nell'università: essa sta fallendo il suo compito democratico, quando potrebbe essere quella comunità (di amici) descritta nella *Repubblica* di Platone, la comunità di coloro che cercano la verità.

La vera comunità degli uomini, al di là di ogni contraddittorio simulacro di comunità, è la comunità di coloro che cercano la verità. [...] Ma questo in realtà include solo poche persone, i veri amici. [...] Io credo ancora che l'università sia il luogo dove nel nostro tempo possano esistere la comunità e l'amicizia. [...] Così come in politica la responsabilità per la sorte della libertà è caduta sul nostro regime, così il destino della filosofia nel mondo dipende dalle nostre università, e le due cose sono collegate come mai erano state prima d'ora.<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> Ivi, pagg. 381-382.

## 7.5 [Francis Fukuyama](#)

Francis Fukuyama è sicuramente lo studente più famoso di Bloom ed è anche stato uno tra i principali intellettuali neoconservatori. Il suo testo più celebre è senz'altro *La fine della storia e l'ultimo uomo*<sup>64</sup> del 1992, seguito di un articolo del 1989 intitolato "La fine della storia"<sup>65</sup>. A suo modo Fukuyama riprende elementi straussiani nella sua critica al presente liberale, ma egli non si rivolge all'antico nel trovare risposte alla sfida posta dal problema del presente americano, né tantomeno condivide gli autori di Strauss, essendo i filosofi più citati nel suo lavoro Hegel e Marx. Egli sottolinea la sua tesi con queste parole:

La fine della storia si riferisce a quella che penso ancora rimanga la questione, se l'evoluzione culmini infine in un certo tipo di civilizzazione che sarà l'ultima civilizzazione che l'umanità raggiungerà, perché è quella giusta, perché si adatta alla natura umana in un modo appropriato. Quello che argomento in questo libro è che la Democrazia Liberale si avvicina alla natura umana più di ogni altra forma di governo o organizzazione politica... Non ogni stato è una democrazia liberale, ci sono molte dittature di destra e sinistra rimanenti, ma come idea sistematica la democrazia liberale è tutto ciò che c'è ora, e si è visto che nell'Unione Sovietica e nell'Europa Orientale il comunismo è stato minato dal fatto che la gente non credeva che fosse

---

<sup>64</sup> Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, 2012, Penguin Books (I ed: 1992, The Free Press).

<sup>65</sup> Articolo contenuto in *The National Interest* e citato in: Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, 2012, Penguin Books (I ed: 1992, The Free Press), pag. xi.

una forma di governo adatta, che non avesse legittimità, e infatti le idee democratiche furono le prime che quella gente trovò interessanti e giuste<sup>66</sup>.

Secondo Fukuyama la democrazia liberale è lo stadio finale della civilizzazione, oltre al quale non si troverà niente, poiché con essa trovano risposta le grandi domande che caratterizzavano le società precedenti. La scienza contribuisce a questo livellamento universale, a cui contribuisce anche il desiderio di riconoscimento, non più rivolto verso la superiorità ma verso l'uguaglianza con gli altri. Fukuyama fornisce molti esempi tratti dalla storia: il più interessante, richiamandosi a Kojève, riguarda la Comunità Europea, la perfetta incarnazione della democrazia liberale al suo stadio finale.

Per quanto riguarda il concetto di "ultimo uomo", Fukuyama vi arriva partendo dalla definizione di "primo uomo", l'uomo di Hobbes, colui che lotta per la propria sopravvivenza e per il riconoscimento. L'ultimo uomo, il cittadino della democrazia liberale, non ha invece bisogno di lottare: tutti i suoi bisogni sono infatti soddisfatti. Il desiderio di riconoscimento nietzschiano come essere superiore cede il passo a un desiderio più razionale, che si consuma nell'aspirazione all'uguaglianza. Certo in essa, anche nella forma più perfetta di democrazia liberale, rimangono conflitti sociali, data l'irrisolvibile tensione tra i principi della libertà e dell'uguaglianza. Allo stesso modo, nel campo delle relazioni internazionali, le società post-storiche (le democrazie liberali) avranno contatti per lo più economici, non militari, ed il nazionalismo sarà venuto a patti con il liberalismo.

Alla fine del suo testo, Fukuyama sembra però contraddire la sua tesi: in un momento quanto mai straussiano afferma infatti che nessun regime sarà mai in grado di soddisfare tutti gli uomini in ogni luogo. Egli dunque cita la teoria del ciclo delle forme di governo, presente in Aristotele, Polibio,

---

<sup>66</sup> Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, op. cit., pag. XI.



Cicerone e in molti altri pensatori antichi: siccome ogni governo è in parte imperfetto, gli uomini sono spinti al cambiamento. Con questi richiami Fukuyama mette a serio rischio la sua tesi iniziale, infatti essi dichiarano apertamente che la democrazia liberale non potrà essere la forma di civilizzazione finale dell'umanità, non potrà mai essere adeguata per tutti gli uomini.

Sembrano convivere due momenti in Fukuyama, uno più straussiano ed un altro più politico: dal punto di vista filosofico, seguendo Strauss, egli non può che affermare la particolarità di ogni regime e quindi l'impossibilità della fine della storia, di qualsiasi progetto messianico; dall'altro lato invece il teorizzatore del Nuovo Ordine, del Nuovo Secolo Americano, difende ottimisticamente il ruolo degli Stati Uniti nel contesto seguente alla Guerra Fredda, fa della fine della storia la vittoria statunitense. Senz'altro quest'interpretazione può reggere soltanto se si afferma in contemporanea che il secondo elemento è decisamente prevalente sul primo: la tesi della fine della storia domina infine sulle precauzioni di Strauss.

“Piuttosto che a migliaia di germogli che fioriscono in altrettante differenti piante, l'umanità sembrerà un lungo treno a vagoni che si snoda lungo una strada. [...] Ma la maggior parte dei vagoni procederà in direzione della città, e i più vi giungeranno. I vagoni sono tutti simili tra loro [...]. Quando abbastanza vagoni saranno giunti in città, ogni persona ragionevole che guardi tale situazione sarà costretta ad ammettere che c'è stato un solo viaggio e una sola destinazione. Non è certo si siamo già a questo punto, perché nonostante la recente rivoluzione liberale mondiale, l'evidenza che ci è disponibile riguardo la direzione del viaggio dei vagoni deve rimanere provvisoriamente senza una conclusione. In ultima analisi non possiamo nemmeno sapere se [...] i loro passeggeri [dei vagoni], guardatisi un po' intorno nel nuovo ambiente, non lo trovino inadeguato e puntino gli occhi su una nuova e più distante destinazione.”<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Ivi, pagg. 338-339.



## 8. Il Neoconservatorismo

Con Fukuyama (almeno con l'autore di *La fine della storia e l'ultimo uomo*) si può dire terminata la transizione da Strauss al neoconservatorismo. Con cosa però si identifica tale movimento politico? Miglior spiegazione non si trova forse che dalle parole proprio di Fukuyama, nel suo libro *After the Neocons. America at the Crossroads*<sup>68</sup>, una sorta di biografia retrospettiva del movimento.

Per l'autore è certo possibile un'associazione dei neoconservatori con il primo mandato del presidente Bush, ma tale associazione non può essere superficiale e diretta.

I principi che erano comuni nel movimento neoconservatore alla fine della Guerra Fredda erano la preoccupazione per la democrazia e per i diritti umani, la convinzione di possedere l'abilità di usare lo strapotere statunitense per fini morali, lo scetticismo nei confronti del diritto internazionale per risolvere i problemi, una visione dell'ingegneria militare-sociale ambiziosa. Spesso però questi principi ebbero conseguenze impreviste o contrarie ai fini di partenza, anche se presi così non destano e non destarono poi così tanto scalpore, come invece fece il fallimento tattico di Bush nel realizzarli. Per Fukuyama vi furono principalmente tre errori di giudizio nell'amministrazione della politica estera: innanzitutto la sovra-estimazione e una mala comprensione della minaccia dell'Islamismo radicale, poi il fallimento nel prevedere la negativa reazione internazionale in risposta alle azioni statunitensi effettuate considerandosi un'egemonia benevola, ed infine il fallimento nel comprendere ciò che serviva realmente per pacificare l'Iraq.

---

<sup>68</sup> Francis Fukuyama, *After the Neocons: America at the Crossroads*, 2006, Profile Books LTD (1 ed.: Yale University Press).

Il Neoconservatorismo oggi è collegato esclusivamente a concetti come prevenzione, cambio di regime, unilateralismo e egemonia benevola. In realtà, Fukuyama sottolinea, non è così: il neoconservatorismo è una tra gli altri approcci alla politica estera americana presenti oggi. Oltre ai neoconservatori, ci sono i realisti (ispirati da Kissinger) con il loro rispetto dei regimi, gli internazionalisti liberali che propugnano un'evoluzione verso un regime internazionale dominato dal diritto, e infine i nazionalisti americani jacksoniani, concentrati sulla sicurezza nazionale, che nelle loro posizioni estreme si avvicinano a tesi isolazioniste. La guerra in Iraq fu supportata da neoconservatori e jacksoniani, ma questi gruppi da soli non ne esauriscono le ragioni per spiegarla, né tantomeno i motivi del fallimento (*in primis* un contesto di sfiducia verso l'America, lo *shift* di potere verso attori non statali, la presenza di stati deboli e falliti come minacce).

Fukuyama rintraccia le origini dei neoconservatori in quei liberali opposti prima al comunismo e poi alla *New Left*, concentrati sulla politica interna: non ha ragione di esistere dunque la tesi di una sorta di gruppo cospiratore alle spalle dell'amministrazione Bush. Lo scrittore si concentra dunque su Strauss<sup>69</sup> evidenziando come molto senza fondamento alcuno sia stato scritto per collegarlo a Bush e all'Iraq: l'unico suo legame è la presenza di Wolfowitz, suo studente.

More nonsense has been written about Leo Strauss and the Iraq war than on virtually any other subject [...] Among the reasons why it is silly to think that Strauss had an impact on the Bush administration's foreign policy is the fact that there were no Straussians serving in the administration in the lead-up to the Iraq war. If you were to ask Dick Cheney, Donald Rumsfeld, or president Bush himself to explain who Leo Strauss was, you would probably draw blank stares. The idea of straussians influence gained currency only because Paul Wolfowitz, the deputy secretary of defense, studied briefly with Strauss and with Allan Bloom, who was himself a student of Strauss. But Wolfowitz never regarde himself as a Strauss *protégé*, and his foreign

---

<sup>69</sup> Ivi, pagg. 21-31.

policy views were much more heavily influenced by other teachers, in particular Albert Wohlstetter.<sup>70</sup>

Infatti, Fukuyama sottolinea come nei suoi testi, saggi difficili di interpretazione filosofica, nulla si trovi di analisi riguardo la politica corrente. Alcuni suoi studenti però traghettarono il suo pensiero verso un ruolo più attivo: tra questi Jaffa e Bloom.

*Closing of the American Mind* di Bloom (maestro anch'egli di Wolfowitz) tratta della crisi dell'università poiché minacciata dal relativismo culturale, originatosi in pensatori come Nietzsche e Heidegger. Questo trovò terreno fertile nell'egalitarismo americano, poiché fondava l'assunto che qualsivoglia stile di vita fosse legittimo.

Gli straussiani, seguendo l'insegnamento di Platone e Aristotele, intendono un regime non come un insieme di istituzioni formali, ma come uno stile di vita dove istituzioni, costumi e tradizioni convivono e si formano gli uni per effetto degli altri. Per questo, un regime democratico avrà un certo tipo di cittadini: quelli con il carattere americano avranno interesse nella centralità e nella partecipazione attiva nella politica (a differenza di un'altra ala dei conservatori, i libertari, che intendono la libertà solo in maniera negativa, come libertà dal governo). Da questo *background* straussiano si può notare come la politica del cambio di regime possa essere condotta con successo solo se è incorporata in uno stile di vita, solo se si accompagna ai cambiamenti interni di quelle regole non scritte, di quei costumi, con cui le persone operano e vivono. Questo si riallaccia allo scetticismo straussiano nei confronti dell'Illuminismo come fiducia che la ragione da sola basti ad instaurare un regime.

---

<sup>70</sup> Ibid.

Tornando alla storia del neoconservatorismo, Fukuyama procede delineando l'avversione dei proto-neoconservatori verso il realismo alla Kissinger e la loro adesione alla ri-moralizzazione del conflitto con l'Unione Sovietica operata da Reagan. Negli anni '80 l'originario neoconservatorismo si mischiò ad altre forme di conservatorismo, perdendo la pur già poca uniformità che aveva. Fu soltanto negli anni '90 però che la nuova generazione di neoconservatori fu influenzata da un wilsonianismo piuttosto veemente e si caratterizzò dunque con gli epiteti che normalmente gli sono affibbiati: espansionismo, interventismo, promozione della democrazia. Più che il primo mandato di Bush, fu il secondo che ebbe una più chiara retorica wilsoniana, per giustificare la guerra quando le altre giustificazioni erano venute meno: la retorica idealista però ebbe effetti contrari a quelli per cui fu usata.

Senz'altro i neoconservatori ebbero successo nella loro battaglia anticomunista: come Fukuyama afferma in *La fine della storia*, il desiderio di modernizzazione è universale, e con esso la richiesta di partecipazione politica. La democrazia liberale si dimostra uno strumento eccezionale in questo processo, divenendo aspirazione universale e con possibilità di espansione universali. Certo sono possibili dei passi indietro se alcune precondizioni non sono presenti (e questa è una chiara memoria dell'insegnamento straussiano).

Nella storia del neoconservatorismo il 9 settembre 2001 occupa un posto centrale, perché ribaltò la percezione americana delle minacce, perché riunì insieme due minacce che congiunte potevano dimostrarsi letali: l'islamismo radicale e le armi di distruzione di massa. In realtà l'islamismo radicale è sempre stato un fenomeno minoritario nell'Islam: è proprio di quei mussulmani deterritorializzati, tagliati dalle loro tradizioni locali perché spesso membri di minoranze in territori non mussulmani. Esso non è che un tentativo di creare una nuova dottrina islamica universale che si adatti al contesto globale odierno. Le persone più pericolose non sono dunque i devoti del Medio-Oriente, ma i giovani mussulmani alienati e senza radici delle capitali europee.

Per quanto riguarda l'antiamericanismo, esso è una conseguenza del riconoscimento statunitense del proprio eccezionalismo in quanto giustificante azioni unilaterali e preventive a cui successivamente sarebbe stata data legittimità. Il crescente malcontento verso la posizione americana di egemonia benevola è dato dunque da varie motivazioni e tesi: gli Stati Uniti non possono agire da soli, a dispetto di ogni loro credenza nell'eccezionalismo americano; ciò presuppone anche una competenza ad agire molto elevata del potere egemone, ed è dubbio che gli Stati Uniti la abbiano; inoltre non tutti i progetti oltremare intrapresi sono sembrati portare chiari benefici agli interessi statunitensi. Una cosa dunque è affermare che la democrazia si diffonderà nel corso del tempo, dei secoli, un'altra dire che la democrazia deve emergere in una certa società ad un tempo determinato: se è risaputo che le istituzioni ed un certo *habitus* sono necessari per la democrazia, ancora non si sa come crearli *ex novo* dove non preesistono. Le azioni statunitensi sono state efficaci soltanto dove vi era una forte presenza di attori interni.

Fukuyama conclude il suo testo evidenziando che nonostante il fallimento in Iraq ed i costi a questo associati, gli Stati Uniti non dovrebbero ritirarsi dalla scena internazionale ma adottare un realismo wilsoniano (Fukuyama infatti nel suo percorso intellettuale si è allontanato dal neoconservatorismo come è inteso dai media), che riconosca l'importanza di un ordine mondiale che parta da dentro gli stati e che giudichi più sapientemente i mezzi per raggiungere fini democratici.

## 8.1 Genealogie

Il presidente Bush è noto per il suo utilizzo di una retorica con evidenti tematiche neoconservatrici, in particolare per la tematica della “Democracy Domino Theory”: il mondo sarebbe dovuto essere reso sicuro non per la democrazia ma attraverso di essa, attraverso un effetto domino che avrebbe dovuto portare ad una sorta di universalismo democratico. Secondo questa teoria la lezione del Vietnam non ha sorpassato quella di Monaco. Spesso si considera questa posizione come esemplificativa della posizione neoconservatrice, ma essa in realtà differisce senz’ombra di dubbio dalle posizioni che il neoconservatorismo prese nella sua fase iniziale. Infatti, esso era caratterizzato da una straussiana prudenza politica: Irving Kristol, il suo padre fondatore, era noto per essere un oppositore dell’idealismo di matrice wilsoniana. Da quanto si può intuire e da quanto emergerà nelle righe seguenti, il neoconservatorismo non possiede né un leader né un’organizzazione definita, non ha una base economica, elettorale o sociale chiara: senz’altro non si caratterizza come un partito, al massimo è una scuola di pensiero, un modo di guardare le cose.

Le origini di questa visione possono essere fatte risalire agli anni ‘30, con pensatori come Sidney Hook, che criticò il concetto di equivalenza morale invocando invece il bisogno di chiarezza morale, e si impegnò nella lotta al comunismo per difendere la democrazia, e James Burnham, che si prodigò anch’egli nella lotta al comunismo e alla cultura dell’accomodamento (anche se successivamente la sua posizione fu rifiutata dai neoconservatori in quanto antidemocratica). Fonti d’ispirazione furono anche l’ADA (America for Democratic Action) e Schlesinger, il quale con la sua posizione fornì una sorta di Vangelo del liberalismo anticomunista. Infatti, è bene



sottolinearlo in anticipo, l'anticomunismo di cui si parla non raggiunse mai le posizioni estreme del senatore McCarthy. Negli anni '50 questi stimoli culturali ed intellettuali arrivarono ad una fusione nel neoconservatorismo: in esso si riunirono filoni del *libertarianism*, i sostenitori del libero-mercato conservatori (Von Mises, Hayek, Friedman), del conservatorismo tradizionale (R. Kirk, E. Voegelin, R. Weaver), e dell'anticomunismo, dando vita ad un conservatorismo di destra senza derive razziste o antisemite. Il nuovo neoconservatorismo rimase però nell'ombra fino agli anni '60, quando la Nuova Sinistra, incentrata sull'individuo, sui diritti civili, sul multiculturalismo e in seguito sull'antiamericanismo, contribuì alla distruzione e al collasso del vecchio consenso liberale, bollato come conservatore. Fu proprio con il rifiuto delle nuove tendenze che si può affermare che sia nato il neoconservatorismo.

Questi primi neoconservatori sono classificati in quella che è definita la "First Age" del movimento<sup>71</sup>, la sua prima era. Essi si distinsero, come già accennato, a partire dagli anni '60 nel mentre della svolta a sinistra operata dalla Grande Società di Johnson, staccandosi sia dal liberalismo americano (sempre più a sinistra per l'interventismo statale) che da quello europeo (ancora ancora a posizione di destra supportanti il *laissez-faire*). Il loro liberalismo aveva anche una chiara funzione di protezione dalle minacce estere: il liberalismo doveva essere uno strenuo oppositore del comunismo. Tale nuovo liberalismo di destra era separato sia dall'interventismo statale ma anche dal classico conservatorismo modellato su Burke, Hayek e il National Review.

Un anno cruciale fu quello della fondazione di "The Public Interest", il 1965. Nelle sue pagine prese forma la critica ai fallimentari programmi liberali, con un *focus* particolare sui limiti della politica sociale. Lo stato infatti non può riformare la società, crea aspettative che non può soddisfare, dando vita ad una vera e propria crisi culturale, poiché il capitalismo non fornisce basi

---

<sup>71</sup> Si veda in particolare: Justin Vaisse, *Neoconservatism: the Biography of a Movement*, 2011, Harvard University Press, Capitolo 2 (The First Age: Liberal Intellectuals in Dissent).

culturali di valori. Qualche anno più tardi fu la volta del periodico “The Commentary”, che operò una svolta nel 1970 verso una posizione neoconservatrice, in chiara opposizione alla New Left.

Un altro fattore essenziale fu rappresentato dagli Ebrei americani, in particolare dalla loro comunità intellettuale: con il supporto a Israele nel 1967 e con la sfida contro la comunità nera nel 1968, ci fu un riavvicinamento con la destra cristiana e in particolare con i neoconservatori.

Se le date d’inizio del movimento possono essere molte<sup>72</sup>, dal 1965 (fondazione di “The Public Interest”), passando per il 1967 (pubblicazione dei primi articoli chiaramente neoconservatori), fino al 1970 (svolta in The Commentary), è chiaro che tra la fine degli anni '60 e l’inizio degli anni '70 i neoconservatori assunsero una certa fisionomia e una chiara indipendenza intellettuale. I pilastri portanti della nuova visione della Prima generazione di neoconservatori furono: l’idea che l’America fosse in crisi per la sfiducia nelle istituzioni democratiche, per la presenza di una crisi culturale e di valori, per l’emergere di una nuova classe sociale media (che aveva dato origine alla *New Left*), perché lo stato era vittima di aspettative inflazionate, mentre la sua capacità di agire era limitata; per una visione critica del ruolo degli intellettuali, fin troppo critici di un regime libero, e per l’idea che la libertà di pensiero fosse minacciata dal conformismo.

La Second Age del movimento<sup>73</sup> sorse in risposta alla deriva a sinistra del liberalismo tradizionale: infatti i democratici, tramite uno sforzo di democratizzazione a beneficio delle nuove classi sociali, radicalizzarono il partito, rendendolo meno democratico negli anni '70. I neoconservatori di Seconda Generazione erano degli attivisti democratici, non degli intellettuali newyorkesi come quelli della Prima, e si raccolsero intorno alla sezione del partito democratico guidata da Jackson Scoop, il quale aveva una posizione simile a quella mantenuta a suo tempo da Truman, ovvero era un oppositore della *détente*, chiedeva una svolta nella politica estera. Tale sezione del partito

---

<sup>72</sup> Ivi, pagg. 73-74.

<sup>73</sup> Ivi, Capitolo 3 e seguenti (The Second Age: Cold War Democrats in Dissent).

prese una chiara forma con la “Coalition for a Democratic Majority”, creata il 7 Dicembre del 1972 con lo slogan “Come home, democrats!”. Infatti, il partito era ritenuto avere perso di vista le proprie origini: era necessaria dunque una battaglia interna al partito, in contemporanea a quella contro la *New Left* e alla guerra all’isolazionismo e all’Unione Sovietica. Una figura centrale di questo periodo fu Eugene Rostow, che con la sua famosa frase “It takes two to détente”, riassume in pieno la posizione dei democratici neoconservatori.

La democrazia era ritenuta essere un regime superiore: per questo andava difesa *in primis* in America, ma in secondo luogo anche altrove (ad esempio ad Israele). A supporto di questa strategia si schierò il “Committee on the Present Danger” (CPD): l’America e la democrazia sarebbero state al sicuro solo con l’ausilio della forza militare. Wohlstetter e Nitze, principali esponenti di questo conservatorismo nucleare, sostenevano che l’equilibrio del terrore fosse instabile, e che lo scambio nucleare non era un sinonimo di distruzione reciproca, poiché la difesa antimissile non era incompatibile con la deterrenza, anzi andava a suo supporto. Inoltre, i trattati sul controllo delle armi erano visti come limitati, chiaramente a svantaggio degli Stati Uniti data la loro superiorità militare e tecnologica. Quindi la difesa della democrazia, la promozione diritti umani, il *focus* sulla potenza militare, il supporto per Israele e il sospetto per l’ONU (poiché era ritenuto sottostimare le minacce), furono gli elementi centrali del CPD. Esso svolse un ruolo cruciale nella storia del neoconservatorismo, poiché servì da ponte nel passaggio dai Democratici ai Repubblicani, traghettò le forze intellettuali dei neoconservatori nel vecchio partito repubblicano. Tutto questo subì un’accelerazione nell’era di Reagan, anch’egli un democratico divenuto poi repubblicano: molti non si riconoscevano più nei democratici, oramai dimentichi delle proprie radici: troppo era stato sacrificato alle minoranze. Fu così che ebbe luogo la grande migrazione degli anni ’80, e l’influenza neoconservatrice si fece subito sentire su alcuni temi della politica estera reaganiana, come la maggior pressione sull’Urss e il supporto per la democrazia nel mondo.

Qualche anno più tardi, con il cambiamento verso una posizione più flessibile dell'amministrazione Reagan (dal 1983-84), il movimento entrò in una sorta di torpore senza innovazioni: le idee chiave erano già state definite negli anni '70, i cambiamenti globali non furono percepiti (soprattutto per ciò che riguardò la Russia). La prima generazione (raccolta sempre intorno a "The Public Interest") era ancora attiva sulla politica interna e sulla critica alla crisi culturale. I Nuovi centristi Democratici invece (coloro che non erano passati a Reagan, ma erano rimasti nell'alveo democratico) diedero il loro supporto a Clinton, ma esso si rovesciò in delusione poiché il *focus* era rivolto all'interno e non all'estero.

Fu soltanto con la Third Age<sup>74</sup>, nel 1995, che il movimento sorse a nuova vita. Questa generazione, a differenza delle precedenti, non era mai stata di sinistra o liberale, ma nacque all'interno del partito Repubblicano, con una chiara connotazione di Destra. Dopo anni incerti, con il ricongiungimento tra Prima e Seconda generazione nell'avversare la Nuova Sinistra (ormai non più così nuova), e con la messa a distanza da parte del presidente George Bush (che seguì una *Realpolitik* in ambito estero sul modello di Kissinger), il movimento sembrava non aver più nulla da dire al termine della Guerra Fredda. Se dopo la caduta dell'Unione Sovietica uno dei fondatori del neoconservatorismo come Irving Kristol proponeva un ritorno alla *Realpolitik*, a ciò si oppose una nuova forma di globalismo democratico, tipica della Terza generazione, che credeva nel messianismo, nel destino degli Stati Uniti quali potenza globale nel perseguimento della "quest for national greatness". La rinascita avvenne dunque nel 1995 con William Kristol e il suo "The Weekly Standard", come elemento permanente a destra del partito repubblicano. Assunsero un'importanza centrale la superiorità militare e il principio democratico: scomparve il *focus* sulla politica interna proprio della Prima generazione e divenne centrale quello sulla politica estera, come lo era stato per la Seconda generazione (in un contesto però totalmente diverso: ora gli Stati Uniti erano l'unica superpotenza). Negli anni 2000 i neoconservatori si caratterizzarono per essere

---

<sup>74</sup> Ivi, Capitolo 7 (The Third Age: National Greatness Conservatives).

soprattutto intellettuali, favoriti dal clima creatosi dopo l'11 settembre del 2001. Infatti, la convergenza interna al movimento e contemporaneamente negli ufficiali statali, causata dagli eventi, fornì al movimento una maggior visibilità e un maggior potere rispetto all'era di Reagan. I *tenet* della prospettiva di questi anni furono: un ruolo attivo degli Stati Uniti nel mondo per l'ordine da loro costituito, l'importanza dei regimi politici (e questa è una delle poche filiazioni proveniente da Strauss: una tirannide non è certo una democrazia, ma le conseguenze che ne furono tratte sono diverse: Strauss mai si immaginò di supportare un impero benevolo americano, una *pax americana* mantenuta con la forza militare), la retorica dell'esagerazione della minaccia e l'ideologizzazione delle minacce (soprattutto dopo l'11 settembre: non il terrorismo ma l'islamismo militante era il nemico, comunque nulla che non si potesse risolvere con il budget militare).

I neoconservatori si adoperarono in un'attiva propaganda per l'intervento nei mesi seguenti l'attentato del 2001, ma vi erano motivazioni materiali e ulteriori che spiegano decisamente meglio le decisioni prese (in primo luogo la tolleranza americana in calo per la paura di ricevere degli altri attacchi). Bush jr inoltre non era certamente un neoconservatore: nessun membro del movimento raggiunse una posizione come consigliere di massimo grado. Wolfowitz fu colui che ebbe il grado più alto, quale secondo al comando al Pentagono. Il movimento per di più aveva nutrito seri dubbi verso il neopresidente durante la sua campagna elettorale: l'influenza dei neoconservatori fu rivolta più verso i consiglieri che verso lo stesso Bush: per questo tra le motivazioni che spinsero il presidente alla guerra ce ne sono certo alcune che rimandano ai neoconservatori, ma anche altre provenienti da fonti diverse, non da ultimo i liberali.

La "Bush Doctrine"<sup>75</sup> si basava su un assunto fondamentale: una democrazia non cerca la guerra, e per questo l'instaurazione della democrazia nel mondo (soprattutto in Medio Oriente) è un passo verso la pace universale. Gli Stati Uniti dovevano inoltre sfruttare la loro capacità di agire da soli:

---

<sup>75</sup> Ivi, pag. 244.

Bush in questo senso si dimostrò molto più neoconservatore di Reagan, grazie anche alle diverse circostanze. Nel 2003 due regimi erano stati fatti cadere in pochi mesi, ma con il passare del tempo risultò evidente che il vero costo risiedeva nell'occupazione: per questo alcuni intellettuali neoconservatori presero le distanze da questa situazione, tra costoro Fukuyama – che comunque non aveva mai appoggiato la guerra – Perle, Adelman. Il secondo mandato di Bush utilizzò una retorica ancor più neoconservatrice, soprattutto in campagna elettorale, ma in realtà le sue azioni si rivelarono essere dominate da una visione *Realpolitik*: era scomparsa infatti la “freedom agenda” a causa della sconfitta della democrazia nei paesi occupati.

Per riassumere, il movimento neoconservatore fu solo una delle fonti d'ispirazione per le Guerre americane: ciò che sorprende, considerata la sua attenzione per la situazione americana e sulla politica estera, fu la sua incomprendenza del potere reale degli Stati Uniti di intervenire nel mondo. Proprio quando il potere dei neoconservatori raggiunse il proprio picco, essi si macchiarono di arroganza e pigrizia intellettuale: le loro analisi mancarono di serietà e rigore, le minacce furono sempre considerate a livello statale e non terroristico, la prospettiva venne distorta anche attraverso Israele. Il loro idealismo cedette il passo ad una forma di ingenuità: la democrazia iniziò ad essere vista come un rimedio magico, e non come qualcosa per cui si debba continuamente lottare.

Per concludere è interessante riportare una breve riflessione di Vaisse<sup>76</sup>, contenuta nel suo libro riguardo il neoconservatorismo. Tralasciando tutte le possibili affiliazioni e definizioni affibbate al movimento, egli si chiede cosa non sia sicuramente il neoconservatorismo. Innanzitutto, una progettazione di Strauss: egli rimane un'influenza non centrale, una tra le altre. Secondo Kristol il filosofo è “compatibile e consonante” ma “non necessario” per il movimento: alcuni temi sono in comune semplicemente per il fatto che Strauss e i suoi discepoli insegnarono in molte università

---

<sup>76</sup> Ivi, pagg. 271-276.

americane. In secondo luogo, un movimento ebreo: gli intellettuali ebrei sono chiaramente presenti, ma non furono e non sono la maggior parte.

Le interpretazioni del neoconservatorismo possibili restano comunque diversificate: fu una creazione o una reazione? Fu una reazione a certi fenomeni da parte di una maggioranza silenziosa (negli anni '60) o una creazione in opposizione al liberalismo decadente? Fa parte della storia del liberalismo o del conservatorismo? Difficile è rispondere a questi interrogativi: basti ora sottolineare ancora la non unitarietà del movimento e la grande differenza tra le sue generazioni. La seconda e la terza generazione sono anche interpretabili come epifenomeni del messianismo americano, della rinascita del patriottismo americano. La prima generazione, come reazione al liberalismo decadente, la seconda, come ripudio della sconfitta in Vietnam e degli attacchi rivolti alla morale americana, la terza e la sua difesa degli Stati Uniti quali promotori della democrazia: tutte queste anime convivono nel movimento e ne hanno definito, al di là di ogni legame con la politica concreta, la ricchezza intellettuale.

## 8.2 [Irving Kristol](#)

Irving Kristol è spesso identificato come il padre del neoconservatorismo. Egli ammette nell'articolo *Una memoria autobiografica*<sup>77</sup> tra le sue influenze principali Lionel Trilling (un liberale scettico e critico letterario) e Leo Strauss (un conservatore scettico, il filosofo politico *in toto* "inutile in ogni questione pratica", alieno al moderno conservatorismo populista). Strauss non fu dunque la pietra miliare su cui si basò il padre del movimento, ma soltanto una delle influenze. Certo esistono dei legami per le tematiche affrontate, per quanto difficili da rintracciare: infatti Kristol non scrisse mai un Libro dove esporre il suo pensiero, ma moltissimi articoli nel corso di varie decadi nel suo periodico "The Public Interest" (alcuni raccolti nel testo *Neoconservatism: The Autobiography of an Idea*<sup>78</sup>).

Alcuni temi che si avvicinano all'insegnamento di Strauss (o dei suoi primi allievi) sono: l'avversione al multiculturalismo (articolo del 1991<sup>79</sup>: tragedia nell'educazione, ideologia subordinata ad un programma politico anti-occidentale e anti-americano), la moltiplicazione nel linguaggio dei diritti (art. del 1992<sup>80</sup>: la libertà crea confusione se distrugge valori con nuovi diritti senza porre nuovi valori), la critica alla società moderna (art. del 1973<sup>81</sup>: essa è basata sulla premessa che non ci sia nulla di superiore che indichi il fine della vita umana o l'oggetto della sua

---

<sup>77</sup> Contenuto in: Irving Kristol, *NeoConservatism: the Autobiography of an Idea*, Chicago, 1999, Elephant Paperback Edition (I ed.: 1995, The Free Press).

<sup>78</sup> Irving Kristol, *NeoConservatism: the Autobiography of an Idea*, op. cit.

<sup>79</sup> Ivi, pag. 50, *The Tragedy of "Multiculturalism"*.

<sup>80</sup> Ivi, pag. 58, *Men, Women, and Sex*.

<sup>81</sup> Ivi, pag. 92, *Capitalism, Socialism, and Nihilism*.



felicità, per cui l'uomo può perseguire ciò che più gli aggrada; a ciò si aggiunge l'espropriazione della religiosità: l'uomo moderno chiede alla società sempre di più, il suo bisogno diventa infinito come l'infinito che ha perso), il ruolo della religione (art. del 1979<sup>82</sup>: così come il cristianesimo primitivo aveva bisogno dell'antico testamento, così la società liberale ha bisogno del cristianesimo perché informi i cittadini sugli usi e gli abusi della loro nuova libertà), il ruolo degli anni '60 (art. del 1992<sup>83</sup>: il passaggio da una cultura dissenziente ad un'anti-cultura, ad un'anti-cultura nichilistica ha portato alla soppressione della distinzione tra elevato e popolare), il ruolo dei valori (art. del 1961<sup>84</sup>: il XX secolo sperimenta non un conflitto di valori, ma questiona la nozione stessa di valore: la conoscenza del male è equiparata a quella bene, e ciò è retrodatabile a Machiavelli), l'utopismo (art. del 1973<sup>85</sup>: il moderno è caratterizzato per lo scollamento della ragionevolezza dalla ragione, invece presente nelle utopie antiche; vi è una citazione dell'interpretazione straussiana della *Repubblica*, dove l'utopia esiste a parole ma non a fatti: essa serviva infatti per produrre filosofi politici migliori, non politiche migliori), un'applicazione di Strauss alla Rivoluzione Americana (art. del 1976<sup>86</sup>: la Rivoluzione riuscì perché le passioni furono subordinate al pensiero politico, al domandarsi il perché della propria esistenza come rivoluzione da parte dei Fondatori nel *Federalista*; essi compresero le problematicità della democrazia come insegnato dagli autori classici, a differenza di oggi, quando la si dà per scontata; i pensatori americani furono più vicini all'illuminismo anglo-scozzese che a quello francese: optarono per una sociologia storica invece che per il messianismo politico, per la libertà invece che per il potere), il ruolo di Adam Smith come compreso da Cropsey (l'allievo di Strauss viene citato: "Smith difende il capitalismo perché rende la libertà possibile, non perché è libertà" - per la sua analisi di Smith e

---

<sup>82</sup> Ivi, pag. 106, *The adversary Culture of Intellectuals*.

<sup>83</sup> Ivi, pag. 123, *The Cultural Revolution and the Capitalist Future*.

<sup>84</sup> Ivi, pag. 151, *Machiavelli and the Profanation of Politics*.

<sup>85</sup> Ivi, pag. 184, *Utopianism, Ancient e Modern*.

<sup>86</sup> Ivi, pag. 235, *The American Revolution as a Successful Revolution*.

per l'importanza attribuita all'educazione per risolvere i problemi derivanti dalla divisione del lavoro, in opposizione a Marx), la virtù (stesso art. del 1976<sup>87</sup> del punto precedente: la virtù è resa da Smith una questione privata come la religione, pubblicamente è necessario solo un minimo di spirito pubblico; Smith e i Padri Fondatori infatti potevano dare certe cose per garantite, al contrario di oggi, come una certa coerenza nel settore privato data dall'influenza della religione, dei valori e della famiglia tradizionali), i problemi della democrazia (art. del 1970<sup>88</sup>: essi non vengono considerati dalla maggior parte degli storici americani eccetto Henry Adams, come non è considerato il Federalista: vi è una cecità di fronte alla conoscenza dei Padri Fondatori che storicamente la democrazia è stata il regime meno stabile, e non sempre il più ammirabile), il ruolo del popolo in una citazione di Martin Diamond (art. del 1985<sup>89</sup>: l'allievo di Strauss afferma che la democrazia americana è basata su di un'assunzione chiave, sul fatto che il popolo è solitamente sensibile, ma di rado saggio; i Padri fondatori cercarono un rimedio per correggere questo problema della democrazia nei processi politico legali, al contrario del populismo contemporaneo che si basa su passioni che li scavalcano), i pilastri del conservatorismo moderno (art. del 1993<sup>90</sup>: essi sono la religione, il nazionalismo, la crescita economica, anche se alla religione spetta un compito più importante per gli effetti di lungo termine sul carattere delle persone; da qui la necessità di un *revival* religioso al quale però il conservatorismo non è pronto), la peculiarità del neoconservatorismo (esso è diverso dal conservatorismo inglese e dal tradizionale conservatorismo americano perché è un movimento non una parte di un partito, un movimento che si aggrega ai Repubblicani solamente se le loro visioni coincidono: esso è un conservatorismo populista, un fenomeno moderno, l'unico *revival* del conservatorismo, non presente in Europa).

---

<sup>87</sup> Ivi, pag. 258, *Adam Smith and the Spirit of Capitalism*.

<sup>88</sup> Ivi, pag. 313, *American Historians and the Democratic Idea*.

<sup>89</sup> Ivi, pag. 359, *The new Populism: Not to Worry*.

<sup>90</sup> Ivi, pag. 373, *America's "Exceptional Conservatism"*.

I temi che sono stati elencati presentano certe sfumature straussiane senza per questo essere perfettamente aderenti al pensiero del filosofo, anzi è chiara la distanza finale da Strauss nel tratteggiare i lineamenti di un conservatorismo populista, di massa, sicuramente non auspicato da Strauss.

### 8.3 L'amministrazione Bush

Bush e i neoconservatori nei media hanno un altro legame oltre le connessioni già spiegate: Strauss è considerato come un elemento fondante per le politiche di entrambi, come un personaggio cruciale in quanto nazista e successore di Schmitt. Si è già a lungo discusso su quanto differisca in realtà la posizione di Strauss. È comunque vero che gli straussiani hanno usato spesso una retorica bellicosa, simile a quella di un passato problematico, anche se nei contenuti certamente diversa (infatti tale retorica è schierata a difesa della democrazia, non del totalitarismo).

Gli Zuckert ricordano<sup>91</sup> come Leo Strauss nei media sia ritenuto la mente dietro la politica di Bush, a dispetto dello scarso contatto dimostrato in vita dal filosofo con la politica concreta. Egli, studioso della storia della filosofia politica, nei suoi libri, principalmente interpretativi di altri autori, scarse volte parlò in prima persona. Per questo e per altri motivi non ebbe in vita alcuna fama pubblica, ma la conoscenza della sua opera circolò all'interno dell'accademia. I giornali però lo identificano come avente un ruolo fondante per la politica attiva di Bush: essi però ad uno sguardo approfondito dimostrano spesso una scarsa conoscenza del filosofo, essi rintracciano in alcune sue citazioni ciò che si pretende egli abbia detto per fondare la politica presente. Le categorie straussiane che sembrano legarsi alla politica di Bush sono un idealismo wilsoniano e un certo machiavellismo.

Il primo spiegherebbe la genesi e gli obiettivi della politica di Bush: partendo dall'opposizione allo storicismo e al positivismo, esso si schiera a favore di valori immutabili, della necessità di

---

<sup>91</sup> Catherine e Michael Zuckert, *The Truth about Leo Strauss*, cit. (Introduzione: Mr. Strauss goes to Washington?).

chiarezza morale. Esso dunque si pone come difensore della democrazia liberale, nonostante sia ben conscio dei suoi limiti: la chiarezza morale implica la difesa della democrazia malgrado le sue fragilità. I pericoli per essa provengono da quegli stati che non condividono i valori democratici: di conseguenza sarebbe necessaria una politica attiva di cambiamento dei regimi ostili, un impegno militante nella diffusione della democrazia. Il secondo, il machiavellismo, sarebbe stato usato per giustificare i mezzi usati nelle guerre dell'amministrazione Bush. Esso comprenderebbe inoltre quel tipico elitismo che i media scorgono in Strauss (una sorta di approccio manipolativo machiavellico): l'importanza delle élite intellettuali, dei filosofi che conoscono la verità, la quale però è nascosta al pubblico tramite le "nobili bugie".

Questi gli elementi che sembrano collegare Strauss al mondo concreto della politica americana. In vita però egli fu completamente scollegato dalla politica concreta: perché vi è dunque collegato? Come avvenne la transizione da una totale estraneità ad una presenza fondante? La prima apparizione pubblica di Strauss può essere fatta risalire alla "New York Review of Books" con una critica di Burnyeat del 1985: egli criticò Strauss perché il suo pensiero avrebbe condotto ad una politica aggressiva (ed indicò addirittura uno straussiano presente al governo). Perché questa interpretazione? Purtroppo, Burnyeat non citò alcuna fonte straussiana nel suo articolo, quindi la sua critica sta in piedi da sé, senza poggiarsi su alcuna prova. Negli stessi anni, Wood identificò alcuni studiosi della Costituzione come influenzati da Strauss: costoro supportavano l'originalismo (nell'interpretare la Costituzione vengono scelte le possibilità che più si avvicinano al suo obiettivo e suo significato originario, ovvero all'intenzione storica dei padri costituenti), che avrebbe potuto essere usato con un ruolo attivo nella politica concreta.

Bisogna poi attendere fino al 1994, anno in cui Staples affermò, in un articolo sul "New York Times" intitolato "Undemocratic Vistas", che Strauss era un pensatore in voga (nonostante egli si sbagli nel resoconto che fa della posizione del filosofo) e gli affiancò quattro altri studiosi di cui il

solo Bloom era senza dubbi da lui influenzato<sup>92</sup>. Considerata l'importanza e la visibilità del "Times", a metà degli anni '90 vi fu il primo boom di attrazione verso Strauss. Degno di nota è anche un articolo<sup>93</sup> di Richard Bernstein, sempre pubblicato sul *Times*, in cui chiarificò la moderazione del conservatorismo di Strauss, il quale non era per niente incompatibile con la democrazia.

Dopo il 2000 l'interesse per Strauss fu sempre maggiore, ma vi fu una vera e propria impennata dopo l'articolo del 2003 di Atlas, un articolo intitolato *Leo-cons*, a sottolineare la familiarità tra il filosofo e i neoconservatori. Tale articolo era però in realtà stato preceduto da un altro articolo, pubblicato su *Le Monde*, di Frachon e Vernet<sup>94</sup> e da varie altre pubblicazioni dell'organizzazione LaRouche. Sono questi elementi che diedero adito alle teorie della cospirazione intellettuale: la politica di Bush sarebbe stata una creazione straussiana, gli straussiani furono identificati e connessi ai neoconservatori, fu costruita la centralità di Strauss e Wohlstetter per il pensiero neoconservatore. LaRouche criticò Strauss in primis non per il suo legame con Washington (infatti fu una sovrapposizione seguente), ma per la sua interpretazione di Platone come antidealista: la posizione di Strauss negherebbe infatti il progetto prometeico e progressivo sostenuto da LaRouche<sup>95</sup>. Di questa tematica di LaRouche, che non fu certo trasferita nei media, permase il legame artificiale tra Strauss, Machiavelli e Nietzsche come figli di Satana. Sopravvisse anche quello che LaRouche vedeva come l'odio di Strauss per la modernità, mutuato da Nietzsche, Heidegger e Schmitt. Il filosofo ne avrebbe il diritto di plasmare la società come meglio ritiene essere per sé, il discorso pubblico è dunque completamente essoterico. Allo stesso tempo però Strauss fu collegato dall'organizzazione LaRouche ad altri ebrei emigrati negli Stati Uniti come Arendt, Adorno e Marcuse, nonostante fossero noti membri della sinistra.

---

<sup>92</sup> Ivi, pag. 10.

<sup>93</sup> Bernstein, *Very Unlikely Villain*, New York Times.

<sup>94</sup> Frachon e Vernet, *The essential Fraud of Leo Strauss*, Le Monde, 5 Marzo 2003.

<sup>95</sup> Ibidem.

Quelli elencati finora sono articoli, ma i testi base per le critiche a Strauss nei media sono senza dubbio i saggi di Shadia Drury, studiosa che ha letteralmente fondato il legame tra Strauss e i neoconservatori. Drury opera una distinzione tra una lettura superficiale di Strauss, dominata da un wilsonianismo, e una profonda, caratterizzata invece da un cupo machiavellismo. Il merito di questa studiosa, al di là delle sue interpretazioni di cui si è già discusso, è quello di avere almeno letto Strauss, di cui ha una conoscenza diretta. Certo nel suo primo saggio sul filosofo c'era ancora un certo rispetto per il suo pensiero, ma poi, dopo la diatriba pubblica, i suoi toni cambiarono, anche per il fatto che Drury cavalcò l'onda del suo successo. Drury è la fonte del legame tra Strauss e Schmitt e il nazismo: nella sua interpretazione matura il filosofo non è un wilsoniano, ma un nemico della democrazia. Egli legge gli antichi come se fossero nietzschiani o machiavelliani, e li considera essere superiori a Nietzsche e Machiavelli solo perché, pur essendo amorali e atei, non lo ammisero mai pubblicamente. Strauss è in fondo un nichilista, ma il nichilismo può essere accettato solo dal filosofo, e non dal pubblico, a cui devono essere raccontate le "nobili bugie".

Drury ha evidentemente sbagliato nell'interpretare la posizione di Strauss. La realtà è che egli scrisse in maniera criptica e mai diretta, sempre sotto la forma del commento, e per questo è facile male interpretare le sue posizioni sull'America e la democrazia. A sottolineare questo ci sono le differenze nei suoi stessi studenti nell'accettare tutti i problemi da lui posti e nelle soluzioni diverse che vi diedero, focalizzandosi ora (l'East Coast) sulla filosofia, ora (la West Coast) sulla politica.





## 9. Conclusione

Leo Strauss è divenuto, dopo le guerre dell'amministrazione Bush in Medio Oriente, un nome quasi impronunciabile da una certa sezione dello spettro politico. Se in ambito accademico le accuse mossegli sono state per lo meno basate su una cattiva interpretazione dei suoi testi, non altrettanto si può dire che sia avvenuto in ambito giornalistico, dove tali accuse sono spesso risultate senza fondamento alcuno. Dall'essere un elitista, dall'odiare la democrazia e l'America, fino ad essere accusato di essere un nazista seguace di Schmitt: questi sono soltanto esempi delle diffamazioni ricevute dal filosofo.

Come si spera sia ormai chiaro, lo scopo di questo lavoro è stato appunto difendere il pensatore ebreo da tali insinuazioni, e scagionarlo anche da tutte le accuse che sono state mosse al Movimento Neoconservatore per il suo coinvolgimento nello sforzo bellico americano in Iraq e Afghanistan. Strauss non è mai stato in vita compromesso con la politica attiva: pare dunque altamente improprio collegarlo *post mortem* con eventi e idee politiche che sicuramente non rientravano nel suo orizzonte. Egli è stato un grande studioso del pensiero politico, sia moderno che antico, ma non ha mai elaborato una sua posizione sul suo presente. Anche le sue affermazioni riguardanti il regime statunitense sono sparse e rade, non costituiscono certo un corpus notevole. Strauss in definitiva non è andato a Washington, ma è rimasto nell'intellettuale Chicago: ciò non ha però impedito che alcuni tra i suoi studenti prendessero tale direzione, modificando però sostanzialmente il pensiero del maestro per adattarlo alla politica americana.

Sembra che Strauss sia stato colpito dallo stesso bando che in circostanze diverse ha afflitto un pensatore come Nietzsche o un musicista come Wagner per l'utilizzo che il regime nazista ha fatto

di entrambi. Come Strauss è morto nel 1973, ben prima dell'”epoca d'oro” del Neoconservatorismo, così Nietzsche e Wagner morirono ben prima (rispettivamente 1900 e 1883) che il nazismo fosse anche solamente concepito. Non è questa la sede per discutere dell'antisemitismo wagneriano o delle possibili derive implicite nel pensiero del filosofo di Röcken: entrambi però sono validi esempi di come un regime successivo li abbia usati per i suoi scopi, senza preoccuparsi dell'effettiva validità della loro opera. Per il lettore (o l'ascoltatore) moderno resta comunque l'onere di non pregiudicare un filosofo ed un musicista che hanno fatto la storia rispettivamente del pensiero e della musica, a causa di accuse vane o utilizzi impropri da parte di terzi. Allo stesso modo tale consiglio vale per il pensiero di Strauss: sebbene gli eventi a cui è stato legato siano più prossimi al presente e quindi più difficili da distanziare, non per questo un grande filosofo politico può essere scartato *a priori* sulla base di false verità.

Al termine di questa indagine si spera che un po' di nebbia sia stata tolta dalla figura di Strauss, che maggior chiarezza ci sia sulla sua posizione e sul suo pensiero. Così come egli scavò nel pensiero politico fino a tornare agli antichi, così si spera che sempre più non ci si fermi alla superficie, ma si cerchi la profondità delle cose, in quella ricerca socratica che non può che essere la filosofia.

## 12. [Bibliografia](#)

Bibliografia primaria (Leo Strauss):

*Che cos'è la filosofia politica*, Il nuovo Melangolo, 2011.

*Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, 1997.

*La città e l'uomo*, Marietti, 2010.

*Le leggi di Platone. Trama e argomentazione*, Rubettino, 2006.

*Liberalism Ancient and Modern*, Basic books, 1968.

*Natural Right and History*, University of Chicago Press, 1965.

*Persecution and the Art of Writing*, University of Chicago Press, 1988.

*Scritti su religione e filosofia*, ETS, 2017.

*Spinoza's Critique of Religion*, University of Chicago Press, 1997.

*Sulla Tirannide* (con A. Kojève), Adelphi, 2010.

*The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, University of Chicago Press, 1996.

*Thoughts on Machiavelli*, University of Chicago Press, 1984.

*What is Political Philosophy: and other studies*, University of Chicago Press, 1988.

Bibliografia secondaria:

AA. VV., *The Complete Federalist and Anti-Federalist Papers*, 2019.

Altini Carlo, *Introduzione a Leo Strauss*, Laterza, 2009.

Anderson Perry, *American Foreign Policy and Its Thinkers*, Verso Books, 2017.

Bloom Allan, *The Closing of the American Mind*, Simon and Schuster, 2012.

Fukuyama Francis, *After the Neocons. America at the Crossroads*, Profile Books, 2007.

Fukuyama Francis, *The End of History and the last Man*, Penguin Books, 2012.

Gottfried Paul E., *Leo Strauss and the Conservative Movement in America*, Cambridge University Press, 2009.

Kristol Irving, *Neoconservatism: The Autobiography of an Idea*, Ivan R. Dee Publisher, 1999.

Mann James, *Rise Of The Vulcans: The History of Bush's War Cabinet*, Penguin Group Usa, 2004.

Mansfield Harvey, *America's Constitutional Soul*, Johns Hopkins University Press, 1993.

Meier Heinrich, *Carl Schmitt e Leo Strauss. Per una critica della teologia politica*, Cantagalli, 2011.

Norton Anne, *Leo Strauss And the Politics of American Empire*, Yale University Press, 2005.

Pangle Thomas, *The Learning of Liberty*, University Press of Kansas, 1993.

Pangle Thomas, *The Spirit of Modern Republicanism*, University of Chicago Press, 1990.

Vaisse Justin, *Neoconservatism: The Biography of a Movement*, Belknap Press, 2011.

Zuckert Catherine e Michael, *The Truth about Leo Strauss*, University of Chicago Press, 2008.

### 13. [Abstract in lingua inglese](#)

This work focuses on the figure of Leo Strauss, a European philosopher that moved to the United States. This geographical remark is of extreme importance because it was in America that he became famous and his work is most known. Moreover, in this country he was one of the pioneers of the Renaissance of the study on Political Philosophy, in particular the Ancient one. The main thesis of the text is that, in contrast with many media news (but also academic works) of the beginning of the Millennium, Leo Strauss has nothing to do with Neoconservatism. Even if some remote connections can be made through some of his students, the person of Leo Strauss and his philosophy do not share any significant part with the neoconservative outlook.

Leo Strauss was a German Jewish philosopher, born in 1899. During his early years as a student of philosophy he became used to the *Neokantism*, but since his degree-thesis he started to follow his own philosophical way. With the awareness of the contradictions of the modern project, especially manifest in the Germany of the 1920s, Strauss searched for the origin of it, going back to the early modern philosophers. His studies on Spinoza, Hobbes and Machiavelli forced him to continue his journey in the history of the political thought: therefore, his works went back to the medieval Enlightenment and then to the ancient political philosophy. This intellectual path was very peculiar to Strauss and it created a clear difference between him and other German philosophers of his time: both with philosophers that he opposed, like Heidegger and Schmitt (that did not have to necessity to leave Germany due to the Nazi-regime), both with others that shared his same fight against them, like Arendt. This path consists in a return to Ancient Philosophy as a mean to solve the problems of the Enlightenment Project: but Strauss didn't want simply to adopt the ancient solutions to the political problems. He was clearly aware of the impossibility of that. His claim was to adopt the ancient way to approach the political problems: a way that consisted less in a

technical instrument and more in a morally based one. Strauss most well-known book, *Natural Right and History*, published in 1953, focuses on this aspect and offers a sight of the battle between Strauss and other thinkers like Weber, who advocated a science, even a political one, free from morality. It is under this light that Strauss' statements about the noble lies, about democracy and his preference for the Ancients over the Moderns must be understood. This part of his philosophy constituted always a problem because Strauss in his works barely speaks about his present time: his focus is always the commentary of the great authors of the political tradition. For this reason, his opinions must be searched in the lines of his works, but at the same time this must be done with extremely accuracy. The overall framework under which his positions can be understood is made by three statements: America is modern (it is a modern regime, founded according to the principles of Locke as they were understood by the Founders), Modernity is bad (in comparison with Antiquity, because it assumes a lowering of the political goals in order to make them easier to achieve), America is good (because it maintains some ancient elements, still present in the first wave of Modernity but lost in the following one, and because of the current alternatives to its regime – Nazism and Communism, founded according to principles born in the second and third waves of Modernity). If these statements are properly understood, their apparent contradiction fades away, but they also underline the moderate position that is typical of Strauss.

The heritage of Strauss wasn't treated in a unique way by his students (in fact they split in different schools), but they all contributed to the application of the Straussian method and his hermeneutic tools to the American tradition, deepening the study of political philosophy in America. If some of them like Thomas Pangle wrote the type of work about the American Regime that is missing in the *Opus* of Strauss, others are the ones that achieved public recognition and serve as link between Strauss and the Neoconservatives. The works of Allan Bloom and of his student Francis Fukuyama fall under this category: their cultural and political analysis of the American problems and of the Neoliberal regime share some elements in common, much more than Strauss (there is not even

comparison), with Neoconservatism. In particular, Bloom's book *The Closing of the American Mind* gave to the Neoconservative Movement powerful tools to oppose and battle the New Left and the other opinions born due to the declining American culture. Instead Fukuyama's *The end of History and the Last Man*, with its worldview about the American role and its economy, provided the base for the international role of the United States advocated by the neoconservative thinkers.

However, Bloom, Fukuyama and the other thinkers that constituted the more politically involved part of the Straussian heritage, don't represent Strauss at all. Their opinion moved quite far from the one of their Master: what remains is (only in some cases) the methodological approach of the philosophers. The real legacy of Strauss lies in the Academy: in fact, the students which were more strictly adherent to his teachings remained in the academical sphere and did not travel to the political one. Because of that, the real critiques against Strauss and his method must not be found in the media or in the political debates, but in the academical works (and not in all of them). Lot of nonsense has been written about Strauss and his view, but very few of the opinions that appeared in the media can be said to get close to the truth. For example, the works of Shadia Drury constitute a good illustration of this tendency: even if they are informed (in the sense that Drury at least read Strauss), they switched from a smooth appreciation to an unfounded critic following the wave of the Strauss-polemic originated in the media.

The Neoconservative Movement had in its history almost three phases, and there are quite differences between the first and the third one. According to Irving Kristol, the father of Neoconservatism, Strauss can be compatible with some neoconservatives' assumptions, but he is certainly not necessary. This compatibility totally fades away in the third age of the movement: it has nothing to share with the Straussian invitation to moderation. The aspiration for an active and interventionist policy, for a greater role for the United States, typical of the Neoconservatives around the beginning of the new Millennium, in order to accomplish to their God-given destiny, is

totally alien to any possible interpretation of the Straussian view of the Politic. Because of that, even if the Straussians or the Neoconservatives had the influence over the Bush administration the media suppose they have, which it is not so certain, Strauss can not have it, firstly because he died almost 30 years before the years of that administration, secondly because his position is not compatible with the main political lines of it.

The main thesis of this work is to exonerate Strauss from the accuses that many sources direct to him. After the analysis of his works, his legacy and the genesis of the Neoconservative Movement, no solid link was found between Strauss and Neoconservatism, especially in the form of its third wave. Also the connection between a sort of “necons conspiracy” and the Bush administration is not so solid as it was made to appear, because the administration wasn’t dominated by the Movement, as no neoconservative-affiliated person can be found in the major roles of it, not even a Straussian. The most prominent position held by a Neoconservative is the one of Paul Wolfowitz, the deputy secretary of defence, and his affiliation with Strauss is not so strong, because, even if it had some lessons with Strauss, it can be said that the major influence over him was the one of Albert Wohlstetter, not the one of Strauss. In conclusion, Leo Strauss was a philosopher, not a politician, and his involvement with events happened 30 years after his death has really weak foundations.