



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DELL'INSUBRIA  
DOTTORATO IN FILOSOFIA DELLE SCIENZE SOCIALI  
E COMUNICAZIONE SIMBOLICA

---

TESI DI DOTTORATO

LEO STRAUSS.  
IL MAESTRO, GLI ALLIEVI E L'AMERICA.

Candidato:

Dott. Michele INVERNIZZI

Tutor:

Chiar.mo Prof. Claudio BONVECCHIO

Co-tutor:

Chiar.mo Prof. Giovanni GIORGINI

---

XXIII CICLO, ANNO ACCADEMICO 2009–2010



# Introduzione

La complessa sfera dei rapporti tra dimensione politica e religione si trova senza dubbio tra i temi di maggior interesse per i filosofi della politica. Pur essendo un argomento di antiche origini e più volte discusso nel corso della storia del pensiero politico, rimane questo ancora oggi un oggetto di particolare attenzione per gli studiosi e per gli osservatori delle società.

Dopo aver inaugurato lo studio della filosofia politica e delle questioni della secolarizzazione e delle relazioni fra dimensione religiosa e politica, nel 2007 nello scegliere il campo di ricerca per il lavoro di dottorato il mio interesse è stato catturato in particolare modo dal caso americano. Gli Stati Uniti d'America, per un verso, sono il modello più emblematico della cultura moderna, con tutto ciò che questo comporta. Ciononostante, nella politica americana (non solo nel linguaggio, ma anche nelle questioni oggetto di dibattito politico e perfino giuridico) i riferimenti di ordine religioso continuano a essere molto più numerosi e intensi che nelle società europee, palesando così i limiti delle classiche teorie della secolarizzazione. Basti ricordare qui l'aspetto più simbolico di una simile realtà: il giuramento sulla Bibbia del Presidente degli Stati Uniti

d'America al momento dell'apertura del suo mandato, il cui equivalente avviene invece nella prassi europea sul testo costituzionale dello Stato.

Durante gli otto anni del doppio mandato di George W. Bush (2000–2008), le discussioni sul ruolo della religione nella società politica americana, iniziate al tempo dei Padri Fondatori (specialmente nella raccolta del *Federalist*) e esaminate già nell'Ottocento con la celebre analisi di Alexis de Tocqueville, sono diventate vivaci, frequenti e via via sempre più intense. La campagna per la Presidenza che nel 2008 ha portato Barack Obama al vertice di Washington non ha potuto fare a meno di riguardare anche le polemiche e le posizioni sulla fede religiosa dei candidati.

Cercando di analizzare il fenomeno della religione nella società americana, così spesso accostata al classico concetto di “religione civile”, mi sono imbattuto nel libro del sociologo Sébastien Fath *Dio benedica l'America. Le religioni della Casa Bianca*, che si concentra a spiegare in un'ottica di sociologia della religione il successo politico di George W. Bush. All'interno di questo volume, prevalentemente volto all'analisi della religione civile americana nella sua versione forte sviluppata dai movimenti protestanti, l'autore propone un fugace riferimento al filosofo Leo Strauss. Strauss è presentato da Fath come il principale punto di riferimento culturale per quella destra americana rappresentata nei primi anni del terzo millennio dall'eterogeneo gruppo di politici, strateghi, scrittori, giornalisti, che sono stati in qualche modo i *supporters* di Bush Junior. Ciò ha attirato la mia attenzione e mi ha spinto allo studio del pensiero politico di Leo Strauss, autore conosciuto, ma non fra i più noti, dalla storia e dall'interpretazione complesse e problematiche.

L'obiettivo di questo lavoro è stato presentare i termini della polemica che vogliono la scuola di filosofia politica di Leo Strauss alla base dello sviluppo del cosiddetto movimento neoconservatore americano, per poi valutare la validità di una simile convinzione. Per avvicinarsi alla realizzazione di un simile tentativo, la presente tesi si concentra soprattutto sulle elaborazioni e sugli scritti più rilevanti dei più influenti studiosi cresciuti con il professor Strauss, testi che riguardano prevalentemente la filosofia della politica, il costituzionalismo americano, le teorie politiche, e – tema centrale – l'analisi della democrazia.



# Indice

<b>Introduzione</b>	<b>iii</b>
<b>1 Una polemica filosofica e politica</b>	<b>1</b>
1.1 Il problema: Leo Strauss e George W. Bush . . . . .	1
1.2 La tesi di Shadia B. Drury . . . . .	15
<b>2 Straussiani</b>	<b>19</b>
2.1 Straussiani e neoconservatori . . . . .	20
2.2 Allan Bloom . . . . .	28
2.3 Harry V. Jaffa . . . . .	51
2.4 La rinascita della libertà . . . . .	68
2.5 Thomas L. Pangle . . . . .	78
2.6 Thomas Pangle nella polemica su Leo Strauss . . . . .	95
2.7 Straussiani divisi: Aristotele e Locke . . . . .	99
2.8 Il neoconservatorismo . . . . .	102
<b>3 La nobile menzogna</b>	<b>109</b>
3.1 I termini (platonici) della questione . . . . .	109
3.2 L'ermeneutica della reticenza . . . . .	112

3.3	La ricezione degli allievi . . . . .	121
<b>4</b>	<b>Diritto naturale e liberalismo</b>	<b>127</b>
4.1	Diritto naturale e costituzione americana . . . . .	127
4.2	Il diritto naturale dei moderni . . . . .	132
4.3	America: antica o moderna? . . . . .	137
4.4	<i>Natural Right</i> . . . . .	142
4.5	Il liberalismo di Leo Strauss . . . . .	146
4.6	Gli straussiani e l'impegno politico . . . . .	153
<b>5</b>	<b>La liberazione dalla caverna</b>	<b>157</b>
5.1	La democrazia da salvare . . . . .	157
5.2	Il possibile riscatto: l'educazione e l'aristocrazia dei meriti	163
5.3	Quale educazione? . . . . .	167
<b>6</b>	<b>Alcune conclusioni</b>	<b>175</b>
	<b>Bibliografia</b>	<b>181</b>



# Capitolo 1

## Una polemica filosofica e politica

*L'educazione liberale ci fornisce l'esperienza di cose belle.*

LEO STRAUSS

### 1.1 Il problema:

#### Leo Strauss e George W. Bush

Leo Strauss nacque in Germania, a Kirchhain, nel 1899 e morì ad Annapolis nel 1973, dopo aver insegnato per molti anni all'Università di Chicago. George W. Bush, invece, è nato nel 1946 a New Haven, è cresciuto soprattutto nel Texas, ed è stato Presidente degli Stati Uniti d'America dal 2000 al 2008. Si tratta senza dubbio di due uomini molto diversi. Il primo, filosofo di origine ebraica ed eminente studioso dei

classici, l'altro uomo politico piuttosto pragmatico di fede metodista, per due mandati Presidente degli Stati Uniti d'America. L'uno, uno studioso dalla notevole astrazione e dai molteplici interessi accademici, l'altro, un operatore del contingente. Eppure, malgrado tali diversità, una fitta pubblicistica di questi ultimi anni – specie durante la primavera del 2003 e a partire da essa – li ha spesso accostati: rappresentante efficace di tale pubblicistica è la studiosa canadese Shadia B. Drury, che ha scritto un articolo su Strauss aprendo con delle osservazioni sulla politica estera della Presidenza di George W. Bush.<sup>1</sup> Secondo la studiosa, tramite il movimento intellettuale statunitense conosciuto come *neoconservatore*, Strauss sarebbe l'ispiratore delle politiche dell'amministrazione Bush Jr. Strauss, tuttavia, sarebbe il maestro delle politiche del Partito Repubblicano americano sin dai tempi di Reagan.<sup>2</sup> Dei neoconservatori il primo sarebbe dunque un, forse il, maestro – di molti in effetti fu professore all'università –, Bush, invece, un alleato da consigliare e supportare nelle battaglie politiche.

Da un veloce sguardo panoramico sull'oceano di *internet*, in una ricerca di notizie in lingua italiana su Leo Strauss, è facile imbattersi in pagine che accostano Leo Strauss al movimento neoconservatore e all'amministrazione Bush jr. Una di queste è [www.movisol.org/strauss.htm](http://www.movisol.org/strauss.htm)

---

<sup>1</sup> Shadia B. Drury, *Leo Strauss e i neoconservatori*, trad. it. in *Iride*, il Mulino, agosto 2004.

<sup>2</sup> Si veda anche M. Blitz, *Government Practice and the School of Strauss*, in K. L. Deutsch, J. A. Murley, *Leo Strauss, the straussians, and the American regime*, Rowman & Littlefield, Lanham, 1999, p. 439. Mark Blitz è professore di filosofia politica al Claremont McKenna College e ha lavorato presso la United States Information Agency e la Commissione del Senato per le relazioni con l'estero.

del sito del “Movimento Solidarietà”, movimento internazionale fondato dall’economista e politico democratico americano Lyndon Larouche. In questa pagina, è presente il *dossier* preparato da Larouche che tratta del presunto legame tra gli insegnamenti di Leo Strauss, i neoconservatori americani e la politica interna ma soprattutto estera dell’amministrazione di Bush Jr. La persona che rappresenterebbe in maniera più forte tali legami e nessi sarebbe Paul Wolfowitz, studioso, ex ambasciatore in Indonesia, Vicesegretario alla Difesa americano dal 2001 al 2005, allievo di seconda generazione di Strauss per il tramite di Allan Bloom. Oltre a lui, tra gli “straussiani” citati nei vari documenti sulla questione del rapporto tra scuola di Strauss e neoconservatori, allievi diretti o indiretti di Strauss, si leggono i nomi del giudice Clarence Thomas, dell’editore del *Weekly Standard* William Kristol, dell’editore della *National Review* William F. Buckley, del politico William Bennet, del noto politologo Francis Fukuyama, dell’ex ministro John Ashcroft. Ma, sempre fra gli “straussiani”, vanno annoverati almeno anche Harry Jaffa, Allan Bloom stesso, e Abram Shulsky, che è stato direttore dell’Office of Special Plans, organo del Ministero della Difesa statunitense, “responsabile della raccolta di informazioni utili a suffragare le ragioni della guerra contro l’Irak”<sup>3</sup> del 2003.

Il *dossier* sul rapporto tra neoconservatori e Leo Strauss è stato ripreso dai quotidiani di tutto il mondo, a partire dai giorni immediatamente successivi all’invio delle truppe americane in Irak (marzo 2003); grande rilievo ha avuto l’articolo apparso sul *New York Times* (The nation:

---

<sup>3</sup> Shadia B. Drury, *Leo Strauss e i neoconservatori*, in *Iride*, il Mulino, agosto 2004, p. 294.

Leo-cons, a classicist's Legacy: new Empire Buildres) di James Atlas il 4 marzo 2003. All'articolo di Atlas hanno fatto seguito: la *Süddeutsche Zeitung* (Partei des Zeus – Die Band: der Einflußder Straussianer auf die US Politik, Tim B. Müller, 5 marzo 2003), *Esprit* (Leo Strauss est-il néoconservateur? L'épreuve des textes, C. Widmaier, novembre 2003), *Libération* (Leo Strauss e les Neo-Cons, E. Aeschinamm, 15 aprile 2006), ed ancora altri.

Un altro sito *internet* in italiano, [www.kelebekler.com](http://www.kelebekler.com), dedica ragguardevole spazio al tema in oggetto.<sup>4</sup> Qui, tuttavia, il nesso è presentato come “indiretto” e vengono approfonditi i punti ideali che unirebbero Leo Strauss ai neoconservatori: si tratterebbe sostanzialmente dell'elitismo straussiano e della “filosofia” della doppia verità: una riservata ai filosofi, esoterica, l'altra, essoterica, disponibile per le masse. Nelle pagine di [kelebekler.com](http://www.kelebekler.com), Ratier ha scritto di Leo Strauss:

È tuttavia la principale fonte di ispirazione dei falchi neoconservatori sionisti americani, che costituiscono i pretoriani di George W. Bush [...] Fin dal 1994, il New York Times assicurò che il principale ispiratore, il “padre” del Contract with America, il programma del Partito Repubblicano, era un illustre sconosciuto, un certo Leo Strauss, un emigrato ebreo tedesco. In effetti, nessuno più di lui ha dato al neoconservatorismo (che non ha in senso stretto nulla a che vedere con il conservatorismo americano classico) le sue peculiarità: sentimento della crisi, avversione per il liberalismo, rigetto del pluralismo, inquietudine per il nichilismo,

---

<sup>4</sup> Si tratta qui dell'articolo di E. Ratier, *Ritratto di Leo Strauss*, pubblicato nel sito citato nel testo nel mese di agosto 2005.

insistenza sul nazionalismo, populismo, fondamentalismo religioso, ruolo primario di Israele nel concerto delle nazioni, ecc.

Per Ratier, l'eredità straussiana consisterebbe in una forte avversione per il liberalismo moderno, ma anche nel supporto al nazionalismo specie di matrice ebraica (alludendo probabilmente al sionismo, ma non solo), e al fondamentalismo religioso. Evidentemente, l'intento di Ratier è piuttosto polemico e si connota di una valutazione etico-politica molto negativa sia a proposito del partito repubblicano americano sia a proposito del lavoro di filosofo di Strauss. Nel medesimo articolo, l'autore elenca, riguardo l'intervento americano in Irak del 2003, gli elementi che sarebbero derivati dalla filosofia politica straussiana: l'utilizzazione di una catastrofe come quella dell'11 settembre 2001 per saldare la popolazione nazionale; l'interventismo militare; l'uso della "nobile menzogna"<sup>5</sup> a proposito del legame tra Saddam Hussein e Al Qaeda, nonché sulle armi di distruzione di massa; la demonizzazione dell'avversario definito come *Axis of Evil*, secondo un'icastica retorica del linguaggio religioso; lo sfruttamento strumentale del patriottismo e dei sentimenti religiosi stessi adoperati per favorire il proprio interesse di potere. Gli stessi contenuti in siti di lingua inglese si trovano nelle pagine on line di [www.alternet.com](http://www.alternet.com) (articolo a firma di Jim Lobe, 19 maggio 2003) e su [www.informationclearinghouse.info/article5010.htm](http://www.informationclearinghouse.info/article5010.htm), ove in un'intervista alla già menzionata Shadia B. Drury si pone l'accento soprattutto sul tema dell'utilizzo delle *noble lies* da parte del politico. Inoltre, la stessa Drury in un'intervista alla *International Press News Service*<sup>6</sup> ha afferma-

---

<sup>5</sup> Il concetto, approfondito più avanti, è presente nella *Repubblica* di Platone.

<sup>6</sup> Da [www.movisol.org](http://www.movisol.org).

to che Strauss avrebbe instillato nei suoi allievi l'idea per la quale, mentre la pace conduce alla decadenza, bisogna credere alla guerra e procurare la guerra ove essa non si dia già. Ancora, per la studiosa canadese, “i neoconservatori concordano con il cupo pronostico formulato da Strauss sulle prospettive delle civiltà liberali e secolarizzate in generale, e degli Stati Uniti d’America in particolare”<sup>7</sup>. Come si può notare, Drury calca la mano, in netta polemica contro l’amministrazione Bush Jr. e in modo meno forte verso Strauss, sul fatto che i neoconservatori avrebbero appreso dal filosofo la bontà della strategia dell’uso delle bugie nobili come necessità della politica, menzogne dovute ad un intrinseco conflitto tra esigenze della verità del filosofo-governante ed esigenze proprie della dimensione in cui opera il politico, il quale si trova a dover render conto di un preciso rapporto con la massa, specie nelle società democratiche. Tale rapporto, infatti, sarebbe in aperto contrasto con la natura dell’operare del filosofo, dato che nell’essenza del pensiero di Strauss, e ciò è indubitabile, la filosofia vive nel conflitto con la città e si pone come un ambito proprio solo di *élites* qualificate.<sup>8</sup> Drury si spinge ad affermare che “la maggioranza dei discepoli di Strauss o propagano «nobili menzogne», o ne sono vittime”.<sup>9</sup> In tal senso, le nobili menzogne di cui la studiosa riferisce nell’articolo citato riguarderebbero le false ragioni addotte per giustificare davanti alla pubblica opinione l’intervento militare in Irak e l’espressione pubblica della fede religiosa da parte dei politici; ambedue

---

<sup>7</sup> S. Drury, cit. p. 291.

<sup>8</sup> Nell’elaborazione del pensiero di Strauss, simbolo del difficile rapporto tra filosofia e politica è senz’altro il Socrate condannato a morte dalla democrazia di Atene.

<sup>9</sup> S. Drury, cit. , p. 292.

metodi necessari per sostenere la vitalità delle società politiche. Drury afferma poi:

Che tipo di capi saranno dei dirigenti politici fortemente influenzati da Strauss? Saranno capi pronti a sabotare le basi della democrazia con le menzogne e l'inganno. Saranno capi facili a ricorrere alle armi. Saranno capi tanto assillati da un acuto sentimento di crisi generale, da tenere in non cale la distruzione delle libertà civili. Saranno capi che drogano il consenso alle loro avventure imperialistiche intossicando il popolo con una potente mistura di nazionalismo e religione.<sup>10</sup>

L'articolo della studiosa continua con toni simili. Drury si era dedicata a questa tesi già nel 1997 dando alle stampe il volume *Leo Strauss and the American Right*, alla cui presentazione è dedicato il prossimo paragrafo.

Non è oggetto di questo lavoro indagare sulle ragioni della guerra contro il regime di Saddam Hussein né sulla genuinità della fede religiosa nei *leader* politici americani. Nel corso di questo lavoro, piuttosto, tenteremo di comprendere se e in che misura tali prassi possono esser state stimulate da alcuni degli insegnamenti di Leo Strauss.

Alla rassegna dei più interessanti testi sul tema della relazione fra Strauss e la destra americana del terzo millennio appartiene inoltre un articolo riportato dalla rivista di geopolitica *Limes* nel numero 5 del 2003, dedicato all'intervento americano in Irak: *Il Platone di Bush* di Raffaele Mastrolonardo. Anche qui, Leo Strauss è presentato come il maestro all'origine del pensiero dei neoconservatori, un uomo che avrebbe avuto una

---

<sup>10</sup> Ibidem, p. 297.

forte influenza sull'amministrazione Bush Jr. Merito di questo contributo è però quello di esplicitare il fatto che straussiani e neoconservatori non sono termini dallo stesso significato; a tale proposito, Mastrolonardo parla di una divisione di compiti: "i neoconservatori si concentravano sui difetti di una società che erode la fede nei costumi politici e sociali necessari per una stabile democrazia; gli straussiani si occupavano delle radici teoriche di questa degenerazione"<sup>11</sup>.

D'altro canto, tra le pubblicazioni scientifiche non manca chi nega l'ammissibilità stessa del legame tra Strauss e neoconservatori americani: tra questi l'italiano Carlo Altini, per il quale il conservatorismo moderato di Leo Strauss nulla avrebbe a che fare con la politica militante e radicale dei neoconservatori.<sup>12</sup>

Alle osservazioni polemiche sul ruolo dell'influenza di Strauss nella politica americana, a partire da quelle della Drury in particolare, ha voluto rispondere anche Jenny Strauss Clay, figlia di Leo e docente al dipartimento di cultura classica dell'Università della Virginia:

Recent news articles have portrayed my father, Leo Strauss, as the mastermind behind the neoconservative ideologues who control United States foreign policy. He reaches out from his 30-year-old grave, we are told, to direct a "cabal" (a word with distinct anti-Semitic overtones) of Bush administration figures hoping to subject the American people to rule by a ruthless elite. I do not recognize the Leo Strauss presented in these articles.

---

<sup>11</sup> R. Mastrolonardo, *Il Platone di Bush*, in *Limes*, 5/2003, p. 111.

<sup>12</sup> C. Altini, *Leo Strauss: la storia della filosofia come modello ermeneutica per la filosofia politica*, in *Iride*, n. 42, il Mulino, agosto 2004, p. 281.



My father was not a politician. He taught political theory, primarily at the University of Chicago. He was a conservative insofar as he did not think that change is necessarily change for the better.

Leo Strauss believed in the intrinsic dignity of the political. He believed in and defended liberal democracy; although he was not blind to its flaws, he felt it was the best form of government that could be realized, "the last best hope." He was an enemy of any regime that aspired to global domination. He despised utopianism -- in our time, Nazism and Communism -- which is predicated on the denial of a fundamental and even noble feature of human nature: love of one's own. His heroes were Churchill and Lincoln. He was not an observant Jew, but he loved the Jewish people and he saw the establishment of Israel as essential to their survival.

To me, what characterized him above all else was his total lack of vanity and self-importance. As a result, he had no interest in honors within the academy, and was completely unsuited to political ambition. His own earliest passion, he confessed, was to spend his life raising rabbits (Flemish Giants) and reading Plato.<sup>13</sup>

L'intero articolo è rinvenibile sul sito internet ufficiale del quotidiano americano, alla pagina [www.nytimes.com](http://www.nytimes.com).

Senza approfondire tematiche filosofico-politiche e senza scendere nei dettagli, Jenny Strauss Clay ha così evidenziato, attraverso un articolo in un giornale popolarissimo negli Stati Uniti, come il padre non si occupasse di politica e non avesse alcuna ambizione in tale senso, bensì

---

<sup>13</sup> J. Strauss Clay, *The real Leo Strauss*, in *The New York Times*, 7 giugno 2003.

fosse uno studioso dei classici della filosofia (specie Platone). Secondo la Strauss Clay, suo padre era stato certamente un conservatore per il suo scetticismo relativo al concetto di progresso (“he did not think that change is necessarily change for better”), ma era stato un difensore della democrazia liberale come miglior forma possibile di governo, un nemico di qualsiasi utopia e tirannide. In virtù delle sue origini ebraiche, la figlia di Leo Strauss riconosce che il padre aveva avuto sì particolarmente a cuore le sorti del popolo ebraico nel mondo e in Israele, senza essere tuttavia un ebreo osservante e tanto meno un ebreo impegnato nella militanza sionista.<sup>14</sup> Come si vedrà nel corso del presente lavoro, le osservazioni della Strauss Clay sono condivise dagli allievi di Leo.

In modo più argomentato, la relazione tra Strauss e neoconservatori è proposta anche dal francese Sébastien Fath. L’oggetto di studio di Fath è la sociologia delle religioni e, per ciò che ci interessa, la religione civile americana al tempo delle presidenze di George W. Bush. Egli sostiene che negli Stati Uniti la *civil religion*, rispetto al passato, sarebbe sempre più

---

<sup>14</sup> Leo Strauss aveva effettivamente aderito in gioventù al movimento sionista, tra 1916 e 1920. Ben presto, a ventun anni, lasciò tale movimento ritenendo che fosse impossibile qualsiasi soluzione politica alla questione ebraica: agli occhi del giovane Strauss, il sionismo pareva evolversi infatti in un movimento squisitamente politico e nazionalista, mentre l’ipotesi liberale dello stato neutrale di fronte alle opzioni religiose gli pareva ugualmente rinnegare le più profonde aspirazioni dell’ebraismo. Per queste considerazioni di Leo Strauss, si veda *Prefazione alla critica spinoziana della religione* in *Liberalismo antico e moderno*, trad. it. Giuffré, Milano, 1973, p. 277 e segg.

Strauss si interessò del sionismo ancora per tutti gli anni Venti per poi abbandonare definitivamente il movimento abbracciando una prospettiva scettica prettamente filosofica, secondo la quale non è nel potere della filosofia stabilire se e quale religione possa essere vera, mentre la questione ebraica gli pareva in qualche modo insolubile.

guidata da ideologi distanti dalla fede cristiana, tra i quali specie l'ebreo Paul Wolfowitz, fede che sarebbe sostituita da puro patriottismo quando non nazionalismo. Anche qui, il nome del Vicesegretario alla Difesa di Bush Jr. è accostato a quello di Leo Strauss. Per Fath, gli insegnamenti di Strauss rappresentano il "primo movente ideologico del fondamentalismo pro-americano", in quanto basati sull'idea di una democrazia forte, che deve essere capace di difendersi da minacce interne ed esterne, a costo di limitare i diritti individuali dei cittadini. Su questa visione della democrazia liberale e dei suoi limiti peserebbe l'esperienza di Strauss del fallimento della Repubblica di Weimar.<sup>15</sup> Legata a questo argomento è anche quella che Fath chiama un'altra "ossessione" straussiana: il timore del relativismo; per combattere il relativismo, il governante deve sapere essere filosofo e scegliere ciò che è buono. Tale scelta, però, come riporta Fath, per Strauss richiede spesso decisioni impopolari: da qui, l'utilizzo della menzogna tattica, il riferimento strumentale alla religione, ...<sup>16</sup>

Tra le fonti di marca scientifica più recenti sul rapporto tra Strauss e straussiani bisogna annoverare il libro composto in occasione del centenario della morte del maestro *Leo Strauss, the straussians, and the American regime*.<sup>17</sup> Lo scopo dichiarato del testo è quello di presentare il lavoro degli studiosi e allievi di Strauss attraverso una raccolta di loro saggi, senza rancori polemici o visioni parziali dettate da idiosincrasie

---

<sup>15</sup> Nella riflessione straussiana sulla crisi dell'Occidente e i limiti del liberalismo contemporaneo pesò l'infelice esito della Repubblica di Weimar, che, come è noto, consentì a Adolf Hitler di assumere il potere vincendo le elezioni e senza resistenze.

<sup>16</sup> S. Fath, *Dio benedica l'America*, trad. it., Carocci, Roma, 2005, pp. 156-159.

<sup>17</sup> K. L. Deutsch, j. A. Murley, *Leo Strauss, the straussians, and the American regime*, Rowman & Littlefield, Lanham, 1999.

negative.<sup>18</sup> Uno di loro, Hadley Arkes, ha scritto in questo volume:

Strauss had suddenly become the target of a political attack, quite out of scale, on the part of a young editorial writer in the New York Times. What triggered the attack was an event that was taken, by liberals, as a political earthquake: In November 1994, the Republican had won control of the House of Representatives for the first time since 1952 [...] That prospect, delivered with a jolt, seemed to concentrate the minds of many liberals – and send others off into flights of recrimination, flaring out into theories ever more inventive and bizarre. And so, the young writer in the Times sought to account for the deeper influences that were suddenly fueling political conservatism in our time; and in the throes of his inspiration, he made his way, of all things, to Leo Strauss. Strauss has hardly been a household word; he was a political philosopher known mainly in rather refined circles in the academy, and he had been dead for 21 years. Yet, he was now tagged as the evil genius behind the resurgence of American conservatism.<sup>19</sup>

Arkes polemizza contro chiunque tenda a delineare rapporti forti tra Leo Strauss e il rinverdire del conservatorismo americano legato ai successi del partito repubblicano. Tuttavia, continua egli nella stessa pagina della citazione, pur non avendo mai appoggiato precise posizioni né fazioni dell'agone politico, quello straussiano era senz'altro un *conservative teaching* per il suo marcare la necessità di affermare un liberalismo che non

---

<sup>18</sup> Ibidem, p. XI.

<sup>19</sup> Ibidem, p. 69 e p. 70. Arkes è professore di diritto e istituzioni americane presso l'Amherst College. Collabora con la *National Review*, il *Wall Street Journal*, il *Washington Post* e il *Commentary*.

scivolasse nel relativismo morale, per la necessità di sostenere il diritto naturale, le esigenze della verità, che, anche se non accessibili a tutti, sono da perseguire, ed infine anche per il valore riconosciuto alla rivelazione biblica.<sup>20</sup> Ritornando alla relazione tra filosofia straussiana e neoconservatori e al dibattito attorno a questa ipotesi, appare significativa la seguente citazione di Lampert:

if Strauss was not a Straussian, he was responsible for Straussianism. He evidently believed that it was in the interests of philosophy here and now to encourage the appearance of shared loyalties with believers in God and nation.<sup>21</sup>

In un altro contributo della raccolta curata da Deutsch e Murley, ammettendo un'eco straussiana presso le stanze del potere politico negli Stati Uniti, Mark Blitz rileva tali affinità in diversi fattori: innanzitutto, nel forte anticomunismo che negli anni della guerra fredda considerava l'Unione Sovietica come una pericolosissima tirannide in base alla riattualizzazione straussiana delle classificazioni classiche dei regimi politici;<sup>22</sup> poi, nella sfiducia verso le organizzazioni internazionali come le Nazioni Unite a cui fa da contrappeso la grande fiducia nella validità della costituzione americana in quanto fondata sul diritto naturale (tema che è

---

<sup>20</sup> Ibidem, p. 71 e segg.

<sup>21</sup> L. Lampert, *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago, 1996, p. 130, in ibidem, p. 73.

<sup>22</sup> È nota la pari condanna straussiana di nazionalsocialismo e comunismo. Superato il totalitarismo di origine tedesca, nel secondo dopoguerra Leo Strauss ravvisò nel totalitarismo sovietico il rischio di una tirannide "perpetua e universale" per il suo tendere alla conquista della natura mediante la tecnologia e alla collettivizzazione. Cfr. L. Strauss, *La tirannide. Saggio sul "Gerone" di Senofonte*, trad. it., Giuffrè, Milano, 1968, pp. 38-39.

approfondito nel dettaglio nei prossimi capitoli). Ancora, l'affinità tra pensiero di Strauss e politiche neoconservatrici si riscontrerebbe nel valore riconosciuto alla virtù come fondamento dell'azione politica e, come già indicato, nell'opposizione al relativismo morale del liberalismo moderno. Inoltre, Blitz sottolinea l'amore di Strauss e dei suoi epigoni per i "grandi libri" della vecchia tradizione occidentale, una passione che caratterizzerebbe l'area dei conservatori. In tale senso, gli allievi di Strauss si sarebbero impegnati nella fazione conservatrice solo perché più "affine" ed efficace per un'azione pragmatica e non per una forte passione politica propriamente dettata dallo spirito di parte.<sup>23</sup> Più critico sui rapporti tra insegnamento di Leo Strauss e politica americana del terzo millennio appare il giudizio di Thomas Pangle, allievo di Strauss su cui ci soffermeremo nelle prossime pagine. Pangle definisce l'attenzione dei mass media per il filosofo "a curious contagion of speculative excitement", che avrebbe portato "American journalists and intellectuals, especially on the Left" a proporre "conspiracy theories" capaci di inventare "extravagant (and even preposterous) claims about what Strauss thought or taught".<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> M. Blitz, in K. L. Deutsch e J. A. Murley, op. cit. , p. 439 e segg. Lo stesso Blitz, oltre che studioso e professore universitario al Claremont McKenna College, è stato dirigente di diverse agenzie federali, membro del comitato del Senato sulle relazioni internazionali, collaboratore dei governi (op. cit. , p. 445).

<sup>24</sup> T. Pangle, *Leo Strauss. An introduction to his thought and intellectual legacy*, Johns Hopkins, Baltimore, 2006, pp. 1-2.

## 1.2 La tesi di Shadia B. Drury

Il libro di Drury *Leo Strauss and the American Right* è alla base di tutta la polemica successiva attorno alla relazione tra Leo Strauss e i neoconservatori.<sup>25</sup> In questo paragrafo è presentata l'opinione della Drury per chiarire su cosa si basano le polemiche antristraussiane dal punto di vista di una studiosa.

Il volume in oggetto, edito già nel 1997, sostiene sin dalla prefazione che l'influenza degli studenti di Strauss a Washington sia un fatto documentato e che Strauss, questa la tesi del volume, abbia contribuito in maniera decisiva alla nascita del neoconservatorismo divulgando e teorizzando un senso di crisi dell'Occidente, il rigetto del liberalismo e del pluralismo, l'affermazione di una teoria elitista e antidemocratica. Secondo Drury, il pensiero filosofico-politico di Strauss si caratterizzerebbe per l'insistenza sul nazionalismo, populismo e religiosità.<sup>26</sup>

Il punto di partenza della Drury è che l'"orrore" di Strauss per la liberaldemocrazia gli derivò dall'associazione di questa con il fallimento della debole repubblica di Weimar<sup>27</sup> (che Strauss definisce "il triste spettacolo di una giustizia senza spada o di una giustizia incapace di usarla"<sup>28</sup>). L'esperienza tedesca del 1919 aveva condotto infatti ad una costituzione

---

<sup>25</sup> Cfr. anche C., M. Zuckert, *The Truth about Leo Strauss. Political Philosophy and American Democracy*, The University of Chicago Press, Chicago, 2006, p. 15 e segg.

<sup>26</sup> S. B. Drury, *Leo Strauss and the American Right*, Bloomsburg, 1997, p. XI.

<sup>27</sup> Ibidem, p. 4.

<sup>28</sup> L. Strauss, *Prefazione alla critica spinoziana della religione in Liberalismo antico e moderno*, Giuffrè, Milano, 1973, p. 277.

formale apparentemente impeccabile che tuttavia, in assenza di un mito fondante o di un assetto sociale e culturale forte, crollò di fronte alla tragica sostanza del movimento capeggiato da Adolf Hitler, uomo che quattordici anni più tardi riuscì a divenire cancelliere secondo le regolari procedure costituzionali.

Secondo la Drury, l'esperienza tragica della fine della democrazia di Weimar portò Strauss non solo a temere una democrazia priva di un fondamento solido e caratterizzata da un vuoto morale, ma a temere la democrazia stessa preferendole una società elitista quale quella descritta dalla *Repubblica* platonica. Ciò sarebbe corroborato, secondo la Drury, dagli insegnamenti di Strauss sull'esoterismo dei testi filosofici, che insegnerebbero a coltivare una doppia verità: una, accessibile a tutti, basata sull'opinione; l'altra, riservata ai pochi sapienti, fondata sulla verità. Secondo la critica di Strauss, i governanti apprezzati da Leo Strauss sarebbero i suoi allievi formati su una precisa filosofia. Questa filosofia accetterebbe solo esteriormente la democrazia ed userebbe la propaganda per ottenere un consenso da utilizzare a fini ultraconservatori o persino reazionari. Conseguentemente a ciò, il pensiero di Strauss sarebbe un pensiero pericoloso per il genere di *élites* che esso coltiva, nemiche della ragione e manipolatrici.<sup>29</sup>

Nell'interpretazione della studiosa canadese, Strauss avrebbe visto nell'esito totalitario e nichilista della democrazia di Weimar ciò a cui dovevano guardare gli Stati Uniti d'America perché il loro liberalismo non si deteriorasse. Il rischio paventato da Strauss sarebbe quello di un regime privo di valori e di riflessione sui fini della libertà, per ciò stes-

---

<sup>29</sup> S. B. Drury, *Leo Strauss and the American Right*, 1997, p. 18.



so passibile di lasciare spazio ad esiti culturali e politici pericolosissimi. Secondo Drury, una simile considerazione dell'America liberale comporta la considerazione di Strauss come un teorico antidemocratico, poiché l'unica via d'uscita dal tunnel del relativismo sarebbe – per lo Strauss della Drury - la manipolazione delle masse per mezzo delle *élites* formate dallo studioso stesso. In realtà, Shadia B. Drury non è affatto l'unica studiosa a sostenere simili forti tesi su Strauss; anche George Kateb, studioso a Princeton, interpreta gli scritti di Strauss come portatori di una prospettiva autoritaria ed antidemocratica.<sup>30</sup>

Se da un lato è vero, come osserva la studiosa canadese, che la scuola straussiana ha insegnato ed insegna il pericolo che il liberalismo degeneri nel nichilismo e nel relativismo, Drury non tiene conto però della fondamentale distinzione straussiana – sulla quale ci si soffermerà più avanti – tra liberalismo inteso al modo classico e liberalismo moderno. Tale punto va chiarito sin d'ora. Secondo una lettura più equilibrata di Strauss, se quest'ultimo non può essere detto un liberale dell'indirizzo moderno, egli certo non può nemmeno non essere detto un liberale.<sup>31</sup> Per quanto riguarda la questione della doppia verità, essa sarà oggetto di uno specifico

---

<sup>30</sup> Si veda G. Kateb, *Questionable Influence of Arendt (and Strauss)*, in *Hannah Arendt and Leo Strauss. German Emigrés and American Political Thought after World War II*, Cambridge University Press, 1997, p. 39.

<sup>31</sup> Per ora sia sufficiente il riferimento alla raccolta di saggi di Leo Strauss, *Liberalismo antico e moderno*, Giuffrè, Milano, 1973, in cui Strauss sostiene come la democrazia sia il miglior sistema di governo possibile, soprattutto quando nobilitata dall'educazione basata sui testi classici. Sul liberalismo di Strauss si consideri anche l'equilibrato lavoro di G. Giorgini, *Liberalismi eretici*, Edizioni Goliardiche, Trieste, 1999, dove il primo capitolo è dedicato a Leo Strauss.

capitolo (il terzo capitolo del presente lavoro).

Drury ritiene che per Strauss la necessaria manipolazione del consenso delle masse si avverrebbe, come per i neoconservatori, dell'utilizzo della religione. Nella lettura della Drury, Strauss sarebbe così il teorico dell'alleanza tra neoconservatori (che per lo più provengono dal mondo laico e da famiglie di origine ebraica) e destra cristiana americana. Straussiani e destra politica si incontrerebbero soprattutto sul terreno dell'azione contro la crisi dell'Occidente, crisi che avrebbe la sua fonte nella forma che ha assunto il liberalismo nei tempi moderni. Il risultato di tutto ciò sarebbe il formarsi del nuovo conservatorismo che Shadia B. Drury definisce nei termini seguenti:

... neoconservatism combines capitalist economics with conservative social policies. It aims to keep the government out of the economy, but not out of the bedrooms, the schools, the arts, publishing, and broadcasting. Neoconservatism is the real challenge to the reigning liberal ethos.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> S. B. Drury, op. cit. , 1997, p. 28.

## Capitolo 2

### Straussiani

*When in the course of human events, it becomes necessary for one people to dissolve the political bands which have connected them with another, and to assume among the powers of the earth, the separate and equal station to which the laws of nature and of nature's God entitle them, a decent respect to the opinions of mankind requires that they should declare the causes which impel them to the separation.*

*We hold these truths to be self-evident: That all men are created equal; that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights; that among these are life, liberty, and the pursuit of happiness; that, to secure these rights, governments are instituted among men, deriving their just powers from the consent of the governed; that whenever any form of government becomes destructive of these ends, it is the right of the people to alter or to abolish it, and to institute new government, laying its foundation on such principles, and organizing its powers in such form, as to them shall seem most likely to effect their safety and happiness.*

Dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti d'America, 1776.

## 2.1 Straussiani e neoconservatori

Lo scopo di questo lavoro consiste nell'approfondire i nessi tra il pensiero di Leo Strauss e la politica americana. Infatti, sia le osservazioni polemiche (spesso strumentali e faziose) degli uni sia le giustificazioni o le negazioni degli altri appaiono insufficienti. Se è vero che Strauss è stato maestro di molti esponenti di spicco della destra americana di questi ultimi anni, rimane da dimostrare se e su quali basi, come e perché si sarebbe sviluppata e sarebbe stata recepita dagli intellettuali neoconservatori l'elaborazione filosofica dello studioso in questione.

Quest'opera si concentra sui contributi filosofico-politici degli studiosi allievi di Leo Strauss e presenta i temi e gli aspetti che più essi hanno recepito del maestro.

Le due categorie, quella degli straussiani e quella dei neoconservatori, quasi sovrapponibili stando ad alcune delle citazioni più sopra, non sono affatto coincidenti: infatti, mentre l'essere allievo di Leo Strauss è un dato oggettivo che per altro non predetermina l'orientamento filosofico né le opinioni politiche dell'allievo, l'essere neoconservatore significa aver optato per una precisa visione del mondo, della filosofia e della politica e, in genere, per una marcata militanza politica da intellettuale *engagé*. È per questi motivi che le prossime pagine sono dedicate a definire meglio i contorni delle due categorie. Occupandoci degli studenti di Leo Strauss diventati a loro volta maestri, si potrà osservare come, in che misura e attorno a quali temi, siano stati recepiti gli insegnamenti del filosofo tedesco. Alla fine di questa analisi, sarà possibile stabilire per quali motivi può dirsi o non può dirsi che gli straussiani siano il ponte ideale fra pensiero di Leo Strauss e movimento *neocon*. Esaminando i temi affrontati

dai diversi autori e come tali temi sono di volta in volta connotati, sarà possibile sottoporre a verifica l'ipotesi per la quale, se influenza da parte di Leo Strauss sui neoconservatori c'è stata, essa si è diffusa attraverso i lavori dei suoi allievi.

Se negli ultimi anni anche in Italia alcuni studiosi hanno contribuito alla ricerca filosofica proprio indagando sul pensiero di Strauss e se i neoconservatori sono stati oggetto di numerosi articoli, interventi, dibattiti, la galassia degli straussiani è un mondo ancora piuttosto sconosciuto per la quasi totalità degli studiosi italiani di filosofia della politica. Questo lavoro, pertanto, si pone l'obiettivo di presentare e commentare alcuni dei contributi scientifici dei principali allievi di Strauss, cogliendo l'occasione per colmare una lacuna nel panorama degli studi italiani sul pensiero politico americano.

Prima del resto, occorre definire più accuratamente possibile chi va considerato straussiano e chi neoconservatore. Cionondimeno, per dovere di completezza, è necessario segnalare come Sébastien Fath, nel suo saggio sulla religione civile americana dopo l'11 settembre 2001, abbia scritto tranquillamente di "neoconservatori straussiani" e persino di "neoconservatorismo di Strauss"<sup>1</sup>. Un'identificazione così forte e marcata non è presente altrove e si può spiegare col fatto che il lavoro dello studioso francese non verte né sui neoconservatori né tanto meno su Leo Strauss, ma anche con il fatto che l'autore è guidato da una vena polemica che tende a semplificare e confondere quegli elementi che pure in qualche modo sono in relazione con l'oggetto della polemica stessa (fondamentalmente la politica estera dell'amministrazione Bush Jr. e più in generale

---

<sup>1</sup> S. Fath, *Dio benedica l'America*, Carocci, Roma, 2005, pp. 159-162.

la politica della destra americana).

Le due categorie – di straussiano e di neoconservatore – vanno sicuramente tenute distinte, anche se taluni uomini possono appartenere sia all’una che all’altra (è il caso per esempio di Paul Wolfowitz, che però è più noto come uomo politico che come filosofo).

Per la definizione degli straussiani ci avvaliamo del criterio adottato nel libro di Deutsch e Murley: si tratta di una nuova generazione di scienziati della politica americani, membri della prima generazione di studenti di Leo Strauss, che provengono per la maggior parte dall’Università di Chicago. L’influenza degli insegnamenti di Strauss, oggi, può dirsi arrivata anche agli studenti degli studenti degli studenti di Strauss, quindi fino alla seconda e persino terza generazione.<sup>2</sup> In tale capitolo, per altro, cercheremo di concentrarci su quegli autori che più da vicino hanno conosciuto il professor Strauss, come uomo, come docente e come filosofo.

Risulta molto meno meccanica la definizione dei neoconservatori: qui, non si tratta di essere o non essere stati allievi di qualcuno, bensì di riconoscersi e supportare una precisa visione del mondo, della filosofia e della politica. L’espressione “neo-conservatore” fu usata inizialmente dagli esponenti *liberal*<sup>3</sup> per indicare quasi con disprezzo alcuni studiosi che a partire dalla fine degli anni Sessanta avevano lasciato le file della sinistra americana. Ciò che infatti accomuna la galassia – poiché non si tratta di

---

<sup>2</sup> K. L. Deutsch, J. A. Murley, *Leo Strauss, the straussians, and the American regime*, Rowman & Littlefield, Lanham, 1999, p. XI.

<sup>3</sup> *Liberal* sono in America gli esponenti della parte democratica e liberale di sinistra.

elaborazioni di pensiero del tutto omogenee – dei neoconservatori è un allontanamento avvenuto alla fine della loro gioventù dalla sinistra *liberal*, per rimarcare con maggior forza la propria opposizione al comunismo. Inoltre, molti intellettuali di origine ebraica, ad esempio Norman Podhoretz, si erano staccati dalla sinistra americana anche e forse soprattutto a causa delle posizioni anti-Israele e filoarabe della nuova sinistra degli anni Sessanta.<sup>4</sup>

Irving Kristol, ritenuto unanimemente il padre del neoconservatorismo,<sup>5</sup> ha scritto che si trattò dell'erosione della fede *liberal* in un ristretto gruppo di intellettuali a favore di posizioni più conservatrici. La trasmigrazione ideale si affermò in particolare dopo il 1965 come reazione all'avanzare della cultura antagonista specie nelle università.<sup>6</sup> Il medesimo termine, così diffuso oggi per indicare la nuova destra americana, nacque in realtà a sinistra per indicare un gruppo di “rinnegati”<sup>7</sup>. Una simile parabola caratterizzò per altro molti degli intellettuali della sinistra moderata

---

<sup>4</sup> Si veda P. Gottfried, T. Fleming, *The Conservative Movement*, Twayne Publishers, Boston, 1988, pp. 60-61.

<sup>5</sup> Per esempio S. B. Drury, *Leo Strauss and the American Right*, p. 28. Per altro, tale onore è affermato dal medesimo Kristol, ad esempio in I. Kristol, *Neconservatism. The Autobiography of an Idea*, Ivan R. Dee, Chicago, 1995, p. IX: “Since I am generally thought to be the ‘godfather’ of the neoconservative movement...”.

<sup>6</sup> I. Kristol, *Neoconservatism. The Autobiography of an Idea*, Ivan R. Dee, Chicago, 1995, p. X. Irving Kristol, nato nel 1920 in una famiglia di origine ebraica, è professore, si è occupato del pensiero filosofico, sociale e politico; ha fondato le riviste *The public Interest* e *The National Interest*; contribuisce alla redazione di *The Wall Street Journal*.

<sup>7</sup> Il termine fu infatti introdotto da Micheal Harrington, in I. Kristol, op. cit., p. 33.

americana spaventati dagli eccessi utopistici dei movimenti studenteschi e politici degli anni Settanta, tra questi sicuramente anche alcuni allievi di Strauss. Lo stesso volume di Allan Bloom *The Closing of the American Mind*, analizzato nel prossimo paragrafo, è il frutto di questo ripiegarsi su posizioni moderate di un autore tendenzialmente liberale.

Per capire meglio le motivazioni dei primi neoconservatori risulta interessante la seguente osservazione di Kristol sul ruolo svolto dal movimento a cui egli appartiene:

Neoconservatism, for its part, has provided traditional conservatism with an intellectual dimension that goes beyond economics to reflections on the roots of social and cultural stability. If the Republican Party today is less interested in the business community than in the pursuit of happiness of ordinary folk, and if – as I think is the case – this has made the party more acceptable and appealing to the average American, then I believe the work of neoconservative intellectuals has contributed much to this change.<sup>8</sup>

Nelle parole di Kristol si palesa il forte legame tra movimento intellettuale neoconservatore e Partito Repubblicano: il primo avrebbe avuto il merito di offrire linfa culturale al secondo, rendendolo maggiormente ricettivo del consenso dei ceti medi e popolari. In un altro articolo di Kristol, e questo, come vedremo più avanti, ci interessa particolarmente per la affinità con la scuola degli straussiani, la caratteristica nuova del movimento *neoccon*

---

<sup>8</sup> I. Kristol, op. cit., p. 37.



risulta essere l'individuazione del proprio principale nemico politico nel "contemporary liberalism, not socialism or statism in the abstract".<sup>9</sup>

L'elemento che ha reso celebri i neoconservatori in questi ultimi anni è l'attenzione per le relazioni internazionali, la politica estera e la democratizzazione di paesi terzi. Essa si è sviluppata da parte loro soltanto a muovere dal 1979, quando la politologa Jane J. Kirkpatrick avanzò attraverso un suo articolo una dura critica alla politica estera dell'amministrazione del presidente Carter, che pareva alla studiosa quasi una resa all'Unione Sovietica. Carter veniva accusato di aver favorito, seppure indirettamente, l'instaurarsi in Iran e Nicaragua di regimi fortemente ostili agli Stati Uniti.<sup>10</sup> Al medesimo tempo, l'attenzione neoconservatrice per la politica estera deriva dal vivace anticomunismo dei neoconservatori stessi. La frattura con il mondo *liberal* si approfondì proprio sul terreno del diverso atteggiamento verso il comunismo e l'Unione Sovietica: i nuovi conservatori ritenevano infatti che l'atteggiamento della sinistra americana fosse ambiguo e spesso pericolosamente cedevole.

Osservando più nel dettaglio i tratti distintivi del pensiero neoconservatore sin dalle sue origini emerge innanzitutto il giudizio positivo sul libero mercato, che lascia spazio alla fiducia in un *welfare state* moderato e limitato, posizione affiancata da un'opinione favorevole sul ruolo e la forza pubblici dei valori etici e religiosi che dovrebbero costituire il migliore argine ai difetti del libero mercato stesso. I cosiddetti "neocon" si sono affiancati alla *old right* americana nelle battaglie politiche e, talvolta, alle amministrazioni di governo repubblicane (da Reagan in

---

<sup>9</sup> Ibidem, p. 379.

<sup>10</sup> F. Felice, *Prospettiva neocon*, Rubbettino, 2005, p. 16.

poi). A parere di Kristol, il neoconservatorismo si distingue però dal conservatorismo tradizionale per il suo ottimismo e il suo slancio verso il futuro.

Secondo Shadia Drury, agguerrita critica del movimento neoconservatore, “in short, neoconservatism is the legacy of Leo Strauss. It echoes all the dominant features of his philosophy: the political importance of religion, the necessity of nationalism, the language of nihilism, the sense of crisis, the friend/foe mentality, the hostility toward women, the rejection of modernity, the nostalgia for the past, and the abhorrence of liberalism”. Vedremo nel corso delle prossime pagine di porre in luce al lettore il fatto che, mentre alcuni dei temi su elencati sono presenti almeno entro qualche misura nei lavori straussiani, altri sono addirittura assenti.

Detto ciò, non si può non porre in rilievo che Irving Kristol, nella sua *Autobiografia di un'idea* da cui abbiamo tratto le precedenti sue citazioni, si riferisce a Leo Strauss quale pensatore che insieme a Lionel Trilling ebbe più influenza sulla sua formazione. Strauss, spiega Kristol, insegnò a studiare gli autori classici secondo il loro punto di osservazione originale e mostrò i limiti dell'ottimismo illuminista. A Strauss Kristol riconosce anche il merito di aver diffuso mediante i suoi allievi un forte scetticismo verso il liberalismo moderno, fino a mutare gli orientamenti politici diffusi nella nazione a favore di opzioni moderate. Il movimento neoconservatore ha contribuito infatti al successo dei candidati repubblicani in questi ultimi anni grazie allo sforzo riuscito di comporre un'alleanza fra repubblicani stessi e movimenti conservatori di forte marca religiosa, per lo più protestanti ma non solo. Ciò sarebbe stato, secondo Kristol, un frutto

della formazione anche straussiana degli intellettuali neoconservatori: essi sarebbero stati resi sensibili alla lezione della filosofia politica classica, che a differenza di quella moderna avrebbe messo bene in luce l'importanza della religione all'interno delle comunità politiche. Sino al sorgere del movimento neoconservatore la destra americana si era concentrata quasi esclusivamente sui temi della crescita economica.<sup>11</sup>

Le note di Irving Kristol su Leo Strauss appaiono complessivamente equilibrate e oneste:

Himself a victim of Nazism, he defended liberal democracy as the best alternative among modern political regimes, even while keeping it intellectually at a distance. He was no right-wing ideologue, as some of his critics have claimed, nor did he fit easily into contemporary conservative discourse.<sup>12</sup>

Prenderemo in considerazione nelle prossime pagine alcuni allievi di Leo Strauss: affronteremo infatti una disamina piuttosto approfondita sulla pubblicistica dei tre autori che ci pare possano aiutarci meglio – per la ricchezza e il significato delle loro produzioni - nello scopo di questo lavoro: Allan Bloom, Thomas Pangle e Harry Jaffa. Di essi, analizzeremo il contenuto delle opere più celebri che hanno avuto il maggiore impatto e i legami teoretici e personali che li legano a Leo Strauss. Nel corso delle

---

<sup>11</sup> I. Kristol, *op. cit.*, pp. 380-381. L'affermazione dell'importanza della collaborazione strategico-politica con i movimenti cristiani conservatori a prescindere dalle proprie posizioni religiose (atee, laiche o di formazione ebraica che siano) in vista di una lotta comune contro il rischio nichilista del liberalismo contemporaneo è un tema su cui Irving Kristol concentra spesso i suoi numerosi scritti.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 9.

pagine si accennerà anche ad altri autori che hanno studiato con Strauss, secondo sia l'utilità di tali accenni sia i limiti di questo lavoro.

A partire dal terzo capitolo sono approfonditi i nodi tematici di interesse e le questioni emergenti.

## 2.2 Allan Bloom

Allan Bloom nacque a Indianapolis nel 1930 e morì nel 1992 a Chicago. A Chicago compì i suoi studi e ottenne la laurea e il titolo di Philosophiae Doctor, quando dunque Leo Strauss era lì professore di filosofia politica.



Successivamente, Bloom è stato docente a Yale e alla Cornell, prima di diventare professore presso il Committee on Social Thought ancora a Chicago.

Allan Bloom è l'allievo più famoso e conosciuto di Leo Strauss. Nelle sue opere spicca l'interesse per i filosofi classici, di cui è valida testimonianza non solo l'edizione critica ma anche la traduzione della *Repubblica* platonica e dell'*Emilio* di Rousseau. La notorietà di Allan Bloom è dovuta però al successo (non solo negli Stati Uniti) del suo libro *La chiusura della mente americana. Come l'istruzione ha tradito la democrazia e impoverito lo spirito degli studenti di oggi*, edito nel 1987 negli Stati Uniti con il titolo *The Closing of the American Mind*. Attorno a tale successo editoriale ferve ancora un vivace dibattito, di cui valida testimonianza in Italia è il recente articolo apparso il 2 agosto 2008 sul *Corriere della Sera*: *L'autocritica dei liberal: riscopriamo Allan Bloom* di Ennio Caretto.

L'articolo pone bene in luce come il saggio di Bloom sia ancora oggetto di discussione in sede politica e ideologica:

A poco più di vent'anni dalla pubblicazione del suo famoso libro *La chiusura della mente americana* [...], una vigorosa difesa dei classici occidentali della letteratura, della storia, della filosofia e un'aspra denuncia del proselitismo ideologico e del multiculturalismo nelle università, Allan Bloom sta ottenendo una inaspettata rivincita postuma. Nel saggio del 1987 Bloom [...] aveva accusato i radicali degli anni Sessanta. Li aveva accusati di avere snaturato gli studi universitari “con l'imperativo di promuovere l'eguaglianza, di eliminare il razzismo, il sessismo, le guerre, e di disconoscere l'autorità in nome di una verità morale superiore”.

Il suo manifesto, a lungo un best seller, spaccò in due il mondo della cultura e delle università in America e in Europa. [...] il predominio dei liberal tra i docenti e la rivolta studentesca lo sconfissero. [...] Ma oggi, nelle università americane l'ideologia è ritirata. Lo storico Tony Judt, docente della New York University, che si definisce “un vecchio sinistrorso”, rimprovera al multiculturalismo di avere “balcanizzato gli studi”, notando che “i ragazzi ebrei seguono corsi di storia ebraica, quelli gay corsi di storia gay, quelli afroamericani corsi di storia afroamericana”. Troppi professori, rileva Judt, “sono ultraspecializzati e si rifiutano di tenere i corsi più ampi di cui gli studenti hanno bisogno”. Allo stesso modo, Stanley Fish, un giurista dell'Università internazionale della Florida, un centrista, rinfaccia ai colleghi liberal di avere così “politicizzato l'insegnamento da fare il gioco dei neocon, che dipingono gli atenei come nidi di relativismo, di promiscuità sessuale, se non di antiamericanismo”.

Il saggio del 1987 di Bloom è effettivamente ancora oggi un punto di riferimento ineludibile per chi voglia avere in mano un vivace strumento, in parte raffinato e in parte di pura polemica, per controbattere ai teorici della società multiculturale e alla filosofia del soggettivismo e del decostruzionismo.<sup>13</sup>

Le considerazioni sullo stato delle università americane proposte nell'articolo del 2008 del *Corriere della Sera* paiono rendere ragione alle tesi di Bloom, tesi che oggi sono spesso considerate con indulgenza se non con spirito concorde anche da intellettuali tradizionalmente avversi alle posizioni del filosofo. Ha scritto un altro straussiano di spicco come Thomas L. Pangle:

that Bloom had struck a nerve became obvious from the thunderous howls of truly febrile indignation that arose from the academic establishment. The culture war (or wars) that Bloom's volcanic eruption ignited do not cease to simmer and, periodically, to flare.<sup>14</sup>

Il tema fondamentale della *Chiusura della mente americana* consiste in una critica serrata all'educazione universitaria impartita in America a partire dagli anni Sessanta; la polemica bloomiana si estende in seconda battuta al cedimento degli atenei di fronte alla contestazione studentesca. Legati a questo problema, sono presentati il problema del relativismo e del diritto naturale, specie in riferimento allo spirito originario dei Padri Fondatori americani e della Dichiarazione d'Indipendenza e l'influenza della filosofia e della cultura tedesca otto- e novecentesca negli Stati Uniti.

---

<sup>13</sup> In particolare, cfr. la "fine della filosofia" di R. Rorty.

<sup>14</sup> T. L. Pangle, *Leo Strauss*, Johns Hopkins, Baltimore, 2006, p. 122. Il pensiero di T. Pangle sarà oggetto di uno specifico paragrafo.

La figura di Allan Bloom risulta di fondamentale rilevanza per comprendere come possa rintracciarsi un filo ideale tra Leo Strauss e il movimento neoconservatore, essendo stato Bloom molto legato al maestro ed essendosi occupato di questioni filosofiche inanellandole però strettamente al contesto culturale americano negli anni del secondo Novecento. Il suo forte legame con Strauss è testimoniato dalla dedica a Strauss di *Shakespeare politics* e dalla sua partecipazione centrale a una pubblicazione in onore di Strauss ed altre dichiarazioni e fatti riportati da Nicgorsky, tra le quali la seguente:

Although throughout Bloom's published work one finds a pattern of rare citation of Leo Strauss and thus a consistency with *The Closing's* singular mention of Strauss, Bloom's debt to Strauss is evident. . . around the dogma of relativism regarding the good and the true.<sup>15</sup>

Non è un caso neanche il fatto che Shadia B. Drury definisca il lavoro di Bloom *The Closing of the American Mind* “the most successful popularization and application of Strauss's ideas to America”<sup>16</sup>. In questo paragrafo saranno esaminate due delle produzioni di Allan Bloom: il *best seller* più volte citato, per la sua polemica contro la cultura diffusa tra anni Settanta e Ottanta e per la sua ricchezza di argomenti, e la raccolta di saggi da lui curata, *Confronting the Constitution*, che ben testimonia

---

<sup>15</sup> W. Nicgorsky, *Allan Bloom: Strauss, Socrates, and Liberal Education*, in K. L. Deutsch, J. A. Murley, *Leo Strauss, the straussians, and the American regime*, Rowman & Littlefield, Lanham, 1999, p. 206. Gli altri riferimenti al legame fra Strauss e Bloom sono all'interno dello stesso saggio, p. 216, n. 18.

<sup>16</sup> S. B. Drury, *Leo Strauss and the American Right*, op. cit., p. 111.

l'attenzione e la vitalità del dibattito sulla costituzione americana e sui suoi principi fondanti.

L'autore presenta *La chiusura della mente americana* come un saggio sullo stato delle anime americane (“*american souls*” recita il sottotitolo) e sull'educazione che le doveva formare. Si constaterà più volte nel corso di questo paragrafo quale peso abbia per Bloom l'insegnamento platonico – da cui il riferimento all'anima – nella formazione dei giovani.

Per l'autore, presupposto della buona educazione, quella “liberale”, sarebbe il sapere che esiste una natura umana e contribuire alla sua realizzazione mediante la cultura, ovvero sia lo studio dei “grandi libri”.<sup>17</sup> La liberalità dell'educazione consisterebbe allora nell'insegnare ai giovani a chiedersi: “Che cos'è l'uomo?”, secondo il modello socratico dell'imperativo “conosci te stesso”. Da questa domanda originaria discendono le ulteriori questioni da affrontare, elencate accuratamente da Bloom: si tratta dei rapporti ragione/rivelazione, libertà/necessità, democrazia/aristocrazia, corpo/anima, io/altri, città/uomo, eternità/tempo, essere/nulla.<sup>18</sup> La persona educata liberalmente sarebbe dunque colui che, ponendosi tali domande, sa che le soluzioni sono difficili, ma che è anche suo compito provare a rinvenirle senza accontentarsi delle risposte più semplici e conformiste. Rispetto a ciò, la situazione riscontrata da Bloom all'interno delle università americane era molto grave e il suo saggio volle

---

<sup>17</sup> Cfr. L. Strauss, *Liberalismo antico e moderno*, trad. it., Giuffrè, Milano, 1973, p. 7.

<sup>18</sup> A. Bloom, *La chiusura della mente americana*, trad. it., Frassinelli, Milano, 1988, p. 218.



occuparsi di questa crisi di significati.<sup>19</sup>

Il saggio si divide in due parti fondamentali: nella prima, Bloom si occupa dei segni della crisi, nella seconda, l'autore ricostruisce il percorso filosofico che per l'autore ha portato a tale crisi.

Il primo obiettivo polemico di Bloom è la convinzione diffusa tra i giovani che la verità sia relativa, a causa di quell'educazione ricevuta che propanderebbe il relativismo per favorire l'apertura mentale come unica virtù. Una simile apertura intesa come tolleranza e disponibilità verso tutti i punti di vista si paleserebbe in realtà secondo l'autore come una terribile chiusura – quella del titolo – alla sapienza e alla possibilità della verità. La tesi di Bloom è che la vera apertura è invece la possibilità di conoscere il bene e il male.<sup>20</sup> L'autore intraprende infatti una vivace difesa dell'etica sostantiva e si scaglia contro le convinzioni tipiche del liberalismo contemporaneo e soggettivista. Per sostenere la validità di un'etica ancora capace di parlare di bene e male, Bloom si appella alla tradizione giusnaturalistica americana, il cui maggior riferimento per i giovani sarebbe dovuta essere la Dichiarazione d'Indipendenza. L'unico assoluto rimasto nell'educazione diffusa in quegli anni consiste per Bloom nell'affermazione della libertà assoluta senza limiti e senza valutazione dei possibili fini della libertà, quel liberalismo senza diritto naturale che Bloom riconosceva in scrittori come John Stuart Mill e John Dewey. Il riferimento bloomiano al diritto naturale deriva dalla sua fedeltà alla formazione straussiana e sarà approfondito e discusso nel corso del quarto capitolo. Certo, Bloom era consapevole dei limiti posti dal diritto natu-

---

<sup>19</sup> Ibidem, pp. 9-13.

<sup>20</sup> Ibidem, cfr. pp. 15-30.

rale moderno a cui si ispira la Dichiarazione d'Indipendenza. Non era in quel documento che si poteva ritrovare davvero una riflessione sui fini dell'uomo, sul bene politico o sulla giustizia. Tuttavia, la Dichiarazione d'Indipendenza, nel marasma del relativismo del secondo Novecento, poteva ancora essere un punto di riferimento solido per le generazioni americane.

Accantonato il giusnaturalismo in favore di un'etica soggettivista di cui gli epigoni di Strauss vedono il maestro in Nietzsche,<sup>21</sup> si era aperta in America la questione delle minoranze, terreno di scontri anche molto aspri negli anni di Bloom: il caso principe era quello dei neri. I neri, a partire dagli anni Sessanta, erano infatti in lotta per ottenere aiuti e riconoscimenti dal governo sia in chiave di sussidi economici sia nei termini delle cosiddette discriminazioni positive.<sup>22</sup> Bloom sostiene che l'istituzione nell'università americana di corsi speciali per i neri finiva con il creare nuove forme di segregazionismo. Bloom sostiene invece la sufficienza dei principi di uguaglianza contenuti nella Dichiarazione

---

<sup>21</sup> Oltre a Friedrich Nietzsche, il riferimento di Bloom e gli altri straussiani ad altri autori più recenti rappresentanti del soggettivismo come Habermas e Rorty è assente. Gli allievi di Leo Strauss, infatti, ritennero di polemizzare soltanto con quella filosofia che ritenevano aver inaugurato il filone soggettivista, quella di Nietzsche, e tutt'al più con l'esistenzialismo.

<sup>22</sup> Le discriminazioni positive (*affirmative actions*) sono politiche di promozione dell'educazione e dell'impiego in favore di minoranze razziali o in genere donne. Lo scopo di tali politiche è di rimediare a situazioni di svantaggio e di disuguaglianza di fatto.

Gli obiettivi di questo tipo di politica sono raggiunti, normalmente, tramite programmi di reclutamento mirato, trattamenti preferenziali nei confronti dei gruppi socio-politici svantaggiati e in alcuni casi tramite l'utilizzo di quote.

d'Indipendenza, convinzione questa tipica della scuola straussiana.

Stabilite tali premesse al centro del saggio di Allan Bloom, l'autore si sofferma a presentare polemicamente le conseguenze di tale crisi: studenti "selvaggi" ed ignoranti rispetto ai loro colleghi europei; la scomparsa dello spirito religioso e della conoscenza della Bibbia; la crisi della famiglia, lacerata dai divorzi ma anche dalla mancanza di autorità e di cultura vera da trasmettere e sostituita dalle influenze negative della televisione; i guasti del femminismo (calo dei matrimoni e della natalità, polemica contro la tradizione, . . .). Un punto particolarmente importante nell'analisi bloomiana è l'assenza che egli riscontrava nei giovani di letture avvertite come importanti. Un altro segno della crisi enunciato da Bloom è la morte della musica classica; tale fatto, per Bloom, sarebbe particolarmente grave. Ai giovani sarebbe rimasto solo il rock, ispirato, anziché dalle armonie positive per l'anima di cui tratta la *Repubblica* platonica, dal vitalismo irrazionalistico nietzschiano. La musica conosciuta dai giovani di Bloom porterebbe allora alla banalizzazione del sesso, che diviene quasi una nuova forma di culto dionisiaco, depauperato però dei suoi significati sacrali. Come infatti osserva l'autore stesso poco oltre, tale mentalità, più che nietzschiana, proviene da Freud (dove l'uomo diventa "psicologia senza la psiche, cioè senza l'anima" e tutto ciò che è superiore diviene "la repressione di qualcosa di più basso"<sup>23</sup>) e naturalmente Marcuse.<sup>24</sup> Marx, invece, appare a Bloom poco pericoloso perché ormai superato e poco credibile.

L'autore dedica un'attenzione speciale anche al problema della fami-

---

<sup>23</sup> Ibidem, p. 128.

<sup>24</sup> Ibidem, pp. 60-72 per la musica e pp. 88-100 per il sesso.

glia e del divorzio (il “problema sociale americano più urgente”<sup>25</sup>), poiché molti studenti sarebbero vittime delle separazioni dei genitori. Essi finirebbero col non credere più nella forza dell’amore e del bene. La diffusione dei divorzi dipenderebbe dall’individualismo narcisistico e dalla negazione del concetto di bene comune. Anche qui, il soggettivismo liberale e la negazione di valori e criteri etici condivisi risultano essere all’origine della disgregazione del tessuto sociale americano.

La seconda parte della *Chiusura della mente americana* è dedicata all’influenza della filosofia tedesca negli Stati Uniti. Tale influenza sarebbe stata del tutto negativa e avrebbe condotto ad una forma di nichilismo americano prima sconosciuto. Secondo il punto di vista straussiano abbracciato anche da Allan Bloom, gli Stati Uniti d’America andavano infatti rischiando lo stesso destino che aveva conosciuto la Germania dopo Weimar. Il terreno da cui sarebbe possibile una simile caduta sarebbe costituito dal relativismo di bene e male, di cui – secondo Bloom – una prova sarebbero state anche le proteste seguite alle dichiarazioni di Ronald Reagan sull’ “Impero del Male”. Secondo Bloom, al di là della propria posizione rispetto le scelte politiche di Reagan, risulta pericoloso e irrazionale porre in questione la stessa ammissibilità di giudicare come “cattivi” alcuni regimi politici. Una simile convinzione relativista, secondo Bloom, deriva dalla morte di Dio proclamata da Nietzsche che avrebbe reso inutile ed insensato lo studio del pensiero di Socrate. Nel volume curato da Allan Bloom, *Confronting the Constitution* (sul quale si avrà modo di tornare), un altro allievo di Leo Strauss e amico personale di Bloom, Werner Dannhauser, si sofferma proprio sulla figura di

---

<sup>25</sup> Ibidem, p. 110.

Nietzsche, proposto quale pensatore fortemente ostile allo spirito originario della fondazione americana. Ciò a causa non solo dell'annuncio della morte di Dio e per la negazione di ogni valore trascendente e di ogni verità naturale, ma anche per la sua ostilità alla democrazia, al principio dell'uguaglianza, al diritto naturale di qualsiasi specie, allo spirito dell'uomo borghese.<sup>26</sup> Nietzsche si presenta per i straussiani come il filosofo del relativismo per antonomasia, colui che pose radicalmente in dubbio le potenzialità della ragione umana.

Come Friedrich Nietzsche, dalla Germania era giunto in America anche il metodo weberiano dell'avalutatività nello sviluppo delle scienze sociali. Sigmund Freud e Herbert Marcuse – osserva ancora Bloom – avevano contribuito ad abbattere ciò che rimaneva dell'originario spirito americano descritto decenni prima – non poi così tanti, per altro – da Alexis de Tocqueville. Con l'influenza di Weber e Freud la filosofia conosceva una grave crisi e veniva soppiantata dalla sociologia e dalla psicologia.

Bloom si sofferma a descrivere gli effetti di tali sistemi di pensiero sullo spirito dei giovani. Particolarmente rilevante risulta il fatto che, secondo l'autore, tali pensatori, accomunati secondo Bloom dal loro relativismo di fondo, sarebbero stati anche alla base della debolezza della

---

<sup>26</sup> W. Dannhauser, *Existentialism and Democracy*, in A. Bloom, *Confronting the Constitution*, American Enterprise Institute Press, Washington, 1990, pp. 398-410. Werner J. Dannhauser ha insegnato a Gerusalemme, a Toronto, a Chicago, alla Cornell University.

Per quanto riguarda Nietzsche, si vedano *Al di là del bene e del male* e *Genealogia della morale*, testi in cui sono teorizzati la sua forma di relativismo e la concezione della natura della democrazia come “morale degli schiavi”.

Repubblica di Weimar, e in ultima analisi, dunque, dell'ascesa di Hitler. Da qui, il pericolo che gli Stati Uniti potessero seguire la stessa parabola: dal relativismo nichilista alla tirannide. Per il momento, ciò che Bloom già sentiva di constatare amaramente negli anni Ottanta era che la negazione di bene e male aveva ormai condotto l'università americana a essere tutta incentrata su una nuova forma di razionalità illuministica. Nella conclusione della seconda parte del saggio, si legge una frase molto significativa della polemica bloomiana:

Non è l'immoralità del relativismo che trovo spaventosa. Ciò che è stupefacente e degradante è il dogmatismo con cui accettiamo questo relativismo e il nostro disinvolto disinteresse per il significato della nostra vita.<sup>27</sup>

Ecco che l'apertura mentale, nel dogmatismo, era diventata chiusura. Nella terza parte dell'opera emerge come Bloom riferisca il dogmatismo in questione anche, e forse soprattutto, a molti suoi colleghi docenti universitari. Essa, infatti, si occupa proprio dell'università.

Per Bloom, fu un notevole merito di Tocqueville aver messo in evidenza come un buon modello di democrazia abbisognasse di una valida educazione superiore, onde evitare la tirannide del conformismo dell'opinione pubblica. L'università allora avrebbe il compito di tutelare la libertà di spirito, tenendo al centro le domande filosofiche di sempre. Ciò può avvenire per Bloom solamente attraverso la trasmissione degli insegnamenti dei classici.<sup>28</sup> Tuttavia, a Bloom è ben presente il problema del filosofare di Socrate, messo a morte dall'Atene democratica. Lo studio della filosofia si denota infatti, secondo gli insegnamenti di Strauss,

---

<sup>27</sup> A. Bloom, *La chiusura della mente americana*, p. 230.

<sup>28</sup> Sul tema dell'educazione si ritornerà ampiamente nell'ultimo capitolo.

per una funzione critica e persino potenzialmente sovversiva di qualsiasi regime politico, anche democratico. La condanna a morte di Socrate ne costituisce il simbolo. Conseguenza di tale questione è che anche nella democrazia americana si pone il problema della libertà dell'educazione e di quale tipo di educazione promuovere, allo scopo di rafforzare la democrazia e non porsi in conflitto con essa. L'autore della *Chiusura della mente americana*, infatti, dedica le ultime pagine alla contestazione studentesca degli anni Sessanta, polemizzando anche contro molti dei suoi colleghi professori:

I professori, i depositari delle nostre migliori tradizioni e delle nostre più elevate aspirazioni intellettuali, adulavano ignobilmente quella che era soltanto una marmaglia [...] Negli anni Sessanta l'università americana stava vivendo la stessa distruzione della struttura della ricerca razionale che l'università tedesca aveva sperimentato negli anni Trenta.<sup>29</sup>

Questo il quadro. Il punto comune tra Germania degli anni Trenta e Stati Uniti negli anni Sessanta, sarebbe che i ribelli, in entrambi i casi, ritenevano di dover assoggettare l'università, divenuta ormai inutile, alla propria visione soggettivista del mondo, ritenuta estremamente più morale. In alcuni casi, le osservazioni di Bloom lasciano il terreno dell'argomentazione filosofica per dar spazio alla polemica politica. Ma è chiaro che in gioco – per Bloom – vi era una decisiva discussione sull'etica e sulla società.

Il risultato di tali sommovimenti e cedimenti alla contestazione fu, nota Allan Bloom, l'appiattimento dell'università sull'opinione pubblica,

---

<sup>29</sup> Ibidem, p. 303.

la limitazione della vera libertà, il declino degli insegnamenti umanistici con le riforme dei programmi e dei corsi. Inoltre, peggiorò, oltre alla formazione, anche la vita degli studenti: irruppe il narcisismo favorito dalla televisione che riprendeva le contestazioni, l'abbandono della devozione per la famiglia e per la patria, gli effetti dell'uso delle droghe, l'emancipazione del sesso. Tutte queste ricadute sociali erano l'effetto del soggettivismo per cui "il bene andava a corrispondere al piacevole"<sup>30</sup>. Una simile convinzione caratterizza, come è noto, già alcuni autori dell'antichità, ma, osserva correttamente Bloom, gli anni Sessanta e Settanta del Novecento erano i primi nella storia in cui questa convinzione si faceva largo nella vita della popolazione.

Sul piano della valutazione delle tesi bloomiane, se appare eccessiva l'idea di Drury per la quale nella filosofia di Bloom si assisterebbe al rigetto del liberalismo e ad una pedagogia per le sole *élites*,<sup>31</sup> si può certo concludere che Bloom si colloca bene nell'ambito di un conservatorismo schierato con decisione nella difesa di un'etica tradizionale. D'altro canto, è evidente che l'accoglienza da parte degli intellettuali *liberal* del volume sulla "chiusura della mente americana" non fu certo positiva. Tra le critiche più note seguite all'uscita della *Chiusura della mente americana* vi è la famosa recensione di Martha Nussbaum apparsa su *The New York Review of Books*.<sup>32</sup> Nussbaum sostiene che per Bloom la filosofia, caratterizzata dall'essere soprattutto una speculazione teoretica,

---

<sup>30</sup> Ibidem, p. 319.

<sup>31</sup> S. B. Drury, *Leo Strauss and the American Right*, cit., p. 117.

<sup>32</sup> M. Nussbaum, *Undemocratic Vistas*, in *The New York Review of Books*, November 5, 1987, vol. 34, n. 17, pp. 20-26.



sia appannaggio di un' *elite* ristretta di studiosi selezionati dalla natura; la studiosa sottolinea però il peso della posizione sociale di origine degli studiosi, che causerebbe per alcuni dei limiti di fatto all'accesso agli studi superiori e accademici. Secondo il Bloom di Nussbaum, le università avrebbero il compito di raccogliere e formare quegli uomini che, distinguendosi dalla massa, possiederebbero i migliori talenti. In questo senso, filosofia e università si verrebbero per Nussbaum a porre come avversarie della democrazia stessa. Il saggio di Bloom è inoltre criticato dalla Nussbaum per il suo presunto antifemminismo e le sue mancate analisi del relativismo a cui spesso Bloom si riferisce rimandando spesso implicitamente ai lavori di Strauss. Il ritorno ai classici proposto da Bloom appare alla Nussbaum privo di valore se svincolato da una decisa funzione critica.

Fra le voci aspre e critiche dell'opera di Bloom anche Shadia B. Drury, secondo la quale, senza cogliere la profondità delle osservazioni di Bloom che mettono in guardia la cultura dallo scadere della qualità, l'allievo di Strauss si limiterebbe a proporre una concezione elitaria delle università, nella quale l'insegnamento della filosofia andrebbe ristretto a pochi.<sup>33</sup> Bloom è certo molto duro nei confronti dei movimenti giovanili degli anni della contestazione che spingevano verso la liberalizzazione e la massificazione dell'educazione superiore e sembra non riconoscere a questi movimenti nessun frutto positivo. Da qui a farne un elitista aristocratico ci sarebbe però bisogno di più solide argomentazioni.

Verso la fine della *Chiusura della mente americana* Bloom racconta un episodio curioso che riguardò un gruppo di suoi studenti, che bene

---

<sup>33</sup> S. Drury, *Leo Strauss and the American Right*, cit., pp. 117-122.

evidenzia lo spirito genuinamente conservatore dell'autore. Essi, mentre i loro colleghi manifestavano e protestavano, distribuirono degli opuscoli con la seguente citazione platonica riportata dal filosofo americano:

O credi anche tu, come i più, che alcuni giovani siano corrotti dai sofisti e che ci siano dei privati sofisti corruttori, in misura in cui valga la pena di parlare, e non piuttosto che quegli stessi che ciò dicono siano i maggiori sofisti, educando nel modo più completo e rendendo quali vogliono che siano giovani e vecchi, uomini e donne?

– Quando?, diss'egli.

– Quando, dissi, sedendo in molti raccolti insieme in assemblee popolari, o tribunali, o teatri, o accampamenti militari, o in altra comunità adunata di folla, con gran chiasso alcune cose vituperano di quel che viene detto e fatto, e altre lodano, le une e le altre smodatamente, gridando e tempestando, e oltre a loro le rocce e il luogo in cui si trovano raddoppiano con l'eco il fracasso del biasimo e della lode. In tal situazione, il giovane, per dir la solita frase, che cuore credi che abbia? E qual privata educazione potrà mai far resistenza in lui, che non se ne vada travolta da un simile biasimo e lode, trascinata dalla corrente dove questa porti, e non dica che sian belle e brutte le stesse cose che dicono questi, e non si dia alle stesse occupazioni, e non diventi egli stesso uguale?<sup>34</sup>

“La magia di Socrate funzionava ancora” è il commento di Bloom nel descrivere il volantinaggio di questo gruppo di studenti che si erano dimostrati così fedeli allo studio dell'insegnamento socratico-platonico.

---

<sup>34</sup> Platone, *Repubblica*, VI, 492, cit. in A. Bloom, p. 323.

L'unica speranza di risalita per Bloom risulta essere il ritorno alla lettura dei "grandi libri" (*great books*) che presentano i problemi dell'uomo più rilevanti dal punto di vista di un'etica sostantiva: quei classici che, in ogni tempo e luogo, ricercarono una verità oggettiva. Naturalmente, questo ritorno presuppone che si creda che una verità, ancorché difficile da possedere, esista; altrimenti, ogni lettura non avrebbe senso e probabilmente ogni libro varrebbe un altro, come credevano anche molti giovani della contestazione. L'università, dunque, dovrebbe aprire lo spirito dei giovani, stimolando la conoscenza di ciò che essi altrimenti non potrebbero ricevere altrove.

Essendo *La chiusura della mente americana* un libro sull'educazione, è evidente come il riferimento principale, citato anche in precedenza ma esplicitato solo nell'*excipit* del saggio, fosse alla *Repubblica* di Platone, il libro sull'educazione e sulla comunità di sapienti alla ricerca del vero e del bene.<sup>35</sup> Secondo il filosofo americano, la speranza che rimane andrebbe riposta nella rinascita della filosofia nelle università, in particolare in quelle americane per il ruolo mondiale che gli Stati Uniti hanno assunto nel Novecento. Ma, ancor prima, seguendo Socrate, nell'esempio personale che i filosofi possono dare alla comunità. È chiaro, a questo punto, che il volume sulla "chiusura della mente americana" è dedicato solo parzialmente alla comunità scientifica dei filosofi, mentre si rivolge piuttosto ai gestori pubblici e privati dell'educazione superiori, volendo, da un lato, polemizzare contro le correnti filosofiche del soggettivismo e del decostruzionismo, dall'altro, promuovere un serio ritorno ai *curricula*

---

<sup>35</sup> In A. Bloom, p. 372. L'articolo "il" corsivo a proposito della *Repubblica*, libro sull'educazione per eccellenza è nell'originale.

*studiorum* tradizionali. Pur non essendo perciò un'opera filosoficamente rigorosa, abbiamo scelto di proporre un'analisi critica di *The Closing of the American Mind* per il suo costituire un buon esempio di lavoro capace di porsi a metà strada fra studio scientifico e polemica politico-culturale, e quindi di porsi in quello stato di ponte ideale fra il pensiero filosofico di Leo Strauss e il neoconservatorismo americano su cui si sta indagando.

In *The Closing of the American Mind* sono presenti notevoli influenze del pensiero di Leo Strauss, fatto che si paleserà in modo più evidente quando più avanti si tratterà dell'elaborazione filosofica straussiana. Per ora, basti osservare che tali influenze sono nella scelta e nella trattazione dei temi del relativismo e del diritto naturale, dell'educazione liberale, nel riferimento ai classici e segnatamente ai dialoghi socratico-platonici.

La relazione tra Leo Strauss e Allan Bloom è stata sottolineata nel già citato articolo di Nicgorsky, che ha spiegato anche il possibile motivo, per lui pressoché certa, dell'assenza di citazioni di Strauss nel saggio di Bloom.

A strategy might be motivated by the desire to advance those ideas free from the encumbrance of the controversies over Strauss and Straussianism [...] to protect Strauss' name from the contentious battles of the frontlines of "culture" criticism and the politics of the contemporary university.<sup>36</sup>

L'amore e la fiducia dedicati a Platone da Bloom nelle pagine della *Chiusura della mente americana* in vista della risoluzione della crisi spirituale

---

<sup>36</sup> W. Nicgorsky, *Allan Bloom: Strauss, Socrates, and Liberal Education*, in K. L. Deutsch, J. A. Murley, *Leo Strauss, the straussians, and the American regime*, op. cit., p. 207.

americana degli anni Sessanta e Settanta mostrano con forza come l'autore abbia recepito gli insegnamenti di Leo Strauss sull'attualità e sulla centralità dei testi classici.

L'importanza dell'insegnamento straussiano nella formazione di Bloom trova un esplicito riferimento nel volume *Confronting the Constitution*, curato da Bloom stesso in occasione del bicentenario della costituzione americana. Nell'opera sono stati raccolti diciassette contributi di accademici statunitensi, aventi lo scopo di indagare il rapporto tra i principi della Dichiarazione d'Indipendenza e della Costituzione così come intesi e affermati dai *Framers* e le dottrine filosofico-politiche di autori e correnti di pensiero di vario ordine. In particolare, si tratterebbe di mostrare come la base filosofica del costituzionalismo americano sarebbe sufficientemente forte da resistere agli attacchi del marxismo, dell'esistenzialismo, del pragmatismo, e così via. Il punto centrale è ancora quello del diritto naturale. Illustra Allan Bloom nell'introduzione:

All of the contributors to this book are, with the exception of Joseph Hamburger, students of, or students of students of, Leo Strauss. This great man reinterested us in America by teaching us how to read our country's political texts and demonstrating how wise they are. [...] From Strauss we learned that high adventure awaits those who wished to confront the Declaration of Independence, the Constitution, and The Federalist. His example made us ashamed of our smug sense of superiority to them.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> A. Bloom, *Confronting the Constitution. The challenge to Locke, Montesquieu, Jefferson, and the Federalists from utilitarianism, historicism, marxism, freudianism, pragmatism, existentialism...*, AEI, Washington, 1990, pp. 5-6.

In realtà, Leo Strauss non si è mai occupato della storia o del pensiero politico americano. Eppure, lo scopo della sua attività di studioso, la rivitalizzazione degli antichi classici, doveva essere una risposta concreta alla crisi dell'Occidente. Non è dunque un caso che la sua opera più famosa, *Diritto naturale e storia* (1953), si aprisse con la seguente domanda: “Does this nation in its maturity still cherish the faith in which it was conceived and raised? Does it still hold those *truths to be self-evident*”?<sup>38</sup>

I contributi del volume sul bicentenario della costituzione riguardano, nella prima parte, le origini intellettuali dell'opera dei Fondatori americani: il diritto naturale, i temi e la concezione repubblicana del *Federalist*, i rapporti con l'illuminismo. Nella seconda parte, invece, sono presentate le “sfide” alla concezione della democrazia dei Fondatori: l'utilitarismo, l'idealismo, lo storicismo, il capitalismo, il marxismo, Freud, il pragmatismo, l'esistenzialismo, le scienze sociali, il neocostituzionalismo.

Il giusnaturalismo di cui si tratta trova la sua originaria e mitica<sup>39</sup> enunciazione nella Dichiarazione d'Indipendenza, citata anche nella domanda di Strauss sopra riportata. A tale punto della nostra discussione, appare irrinunciabile richiamare il passo più saliente del famoso proclama

---

<sup>38</sup> L. Strauss, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago, 1953, pp. 1-2.

<sup>39</sup> Qui con l'aggettivo “mitico” non si vuol affatto intendere qualcosa di finto, falso, assurdo né alludere ad alcuna polemica, bensì si intende riferirsi alla dimensione fondante del simbolico, in quanto creatrice di identità, legami, significati, e, in ultima analisi, di totalità provenienti dalla fusione di elementi consci e razionali ed inconsci ed emotivi. Per una disamina ed una esemplificazione del mito politico si può vedere M. García Pelayo, *Miti e simboli politici*, trad. it., Borla, Torino, 1970 e C. Bonvecchio, *Immagine del politico*, CEDAM, Padova, 1995.

del 4 luglio 1776:

We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness. — That to secure these rights, Governments are instituted among Men, deriving their just powers from the consent of the governed, — That whenever any Form of Government becomes destructive of these ends, it is the Right of the People to alter or to abolish it, and to institute new Government, laying its foundation on such principles and organizing its powers in such form, as to them shall seem most likely to effect their Safety and Happiness.

Tale formulazione, che precede la vera e propria Dichiarazione d'Indipendenza delle tredici colonie costituentesi come stati, afferma che: esistono delle verità di per sé evidenti; la ragione è sufficiente a conoscerle; la Dichiarazione non fa altro che enunciarle. La prima verità di per sé evidente è che gli uomini sono stati creati uguali da Dio e da Lui dotati di inalienabili diritti (tali diritti dunque sono i medesimi sempre e ovunque, per ciascun essere umano). Tra questi diritti, il diritto alla vita, alla libertà e alla ricerca della felicità. La Dichiarazione, altro elemento relevantissimo, spiega che i governi sono istituiti sulla base del consenso dei governati per assicurare tali diritti; se i regimi istituiti vengono meno a tale fine, è diritto del popolo abolire quel governo e crearne uno nuovo. Vedremo come i contenuti della Dichiarazione d'Indipendenza, assieme al preambolo e agli articoli della costituzione, costituiscano un costante punto di riferimento per la speculazione filosofico-politica degli Straussiani.

Il contributo di Allan Bloom a *Confronting the Constitution* consiste di una breve introduzione e di un saggio su Rousseau. Nella prima, ciò che trova una particolare evidenziatura è l'idea per la quale i Fondatori avrebbero organizzato la federazione americana sulla base della ragione e non della tradizione o della rivelazione religiosa (si tratta infatti di *self-evident truths*). Da ciò, osserva il filosofo, deriva anche la particolare forma di patriottismo americano, basato non su concetti di radici etniche, quanto su una cittadinanza potenzialmente universale, poiché fondata appunto sul pensiero razionale. Tale razionalità sarebbe quella propria del pensiero sulla natura e sulla giustizia relazionata ad essa.

The Framers held that the rational conviction of the truth of the principle of natural right was essential for fighting the American Revolution, for establishing a constitution, and for preserving it.<sup>40</sup>

La fondazione sul diritto naturale non è allora solo il tratto caratteristico degli Stati Uniti d'America, bensì la condizione essenziale perché questa federazione potesse nascere e costituirsi saldamente. Secondo Bloom, che proprio negli stessi mesi aveva dato alle stampe *La chiusura della mente americana*, la visione originaria dei fondatori era ormai poco studiata e apprezzata dalle correnti di pensiero maggioritarie in quegli (e probabilmente direbbe ancora nei nostri) anni: non si credeva più alle verità del giusnaturalismo, alla potenza della ragione né alla possibilità di un bene comune.

Come nel suo stile, Allan Bloom si riferisce anche alle contingenze della politica contemporanea, riferendosi alle sommosse degli studenti cinesi

---

<sup>40</sup> A. Bloom, *Confronting the Constitution*, AEI, Washington, 1990, p. 2.



a piazza Tienanmen a Pechino e alla loro repressione (appena verificate al momento della redazione dell'opera). “La causa degli studenti - spiega l'autore - è giusta; i loro nemici sono nemici dell'umanità stessa. La Dichiarazione d'Indipendenza volle essere anche un contributo all'educazione alla libertà naturale degli uomini e alla loro uguaglianza sotto a questo profilo, poiché – continuano le parole dell'autore - l'educazione è il maggior servizio che una democrazia possa offrire ai popoli sottoposti alle tirannie dei paesi comunisti: l'esempio dei Fondatori vale per il mondo intero”.<sup>41</sup>

L'utilizzo della categoria di “tirannide” in Bloom, come negli altri Straussiani del resto, è un chiaro retaggio della loro formazione. Se Leo Strauss non si dedicò mai allo studio politologico dei regimi autoritari o totalitari, nel suo *On Tyranny. An Interpretation of Xenophon's «Hiero»* il lavoro filosofico e filologico si sposa con il fine di riflettere sulla tirannide contemporanea, che la scienza politica del Novecento “non seppe riconoscere” a causa del suo rifiuto di emettere giudizi di valore. Da qui, secondo Strauss, l'abbandono moderno e contemporaneo della categoria della tirannide in favore di quelle di dittatura, autoritarismo, totalitarismo,...

Come si vedrà ulteriormente, il confronto con i classici antichi e moderni è un *topos* nell'elaborazione del pensiero non solo di Allan Bloom ma di tutti gli Straussiani. In *Confronting the Constitution* Bloom scelse di presentare Jean Jacques Rousseau nella sfida al confronto con il co-

---

<sup>41</sup> Ibidem, p. 5.

<sup>42</sup> L. Strauss, *La tirannide. Saggio sul “Gerone” di Senofonte*, trad. it., Giuffrè, Milano, 1968, pp. 32-33.

stituzionalismo americano. Nel filosofo di Ginevra Bloom vide il primo pensatore moderno capace di cogliere la difficoltà di conciliare la libertà dell'individuo con l'esigenza della socialità. In questa impresa, come i Fondatori, Rousseau dovette combattere contro i privilegi dell'autocrazia monarchica. Inoltre, egli avrebbe posto le basi per le religioni civili del diciannovesimo e ventesimo secolo.<sup>43</sup>

Il Rousseau di Bloom appare fundamentalmente come un tenace critico della modernità e dell'illuminismo. Ai lumi, Rousseau contrapponeva la virtù, come devozione per il bene comune ed intesa secondo il modello civile e patriottico di Sparta e di Roma. Altre osservazioni del saggio in oggetto riguardano la concezione della proprietà in Rousseau, che è presentata come la fonte delle ingiustizie delle ineguaglianze, pur se naturalmente "that does not mean Rousseau is a communist"<sup>44</sup>. L'idea rousseauiana, invece, sarebbe stata quella di contenere il liberoscambismo per controllare le ineguaglianze ed evitare che ampie parti della popolazione della repubblica potessero vivere nella miseria. Ciò che più però interessa è il giudizio dell'allievo di Strauss su Rousseau stesso: Allan Bloom, infatti, pur riconoscendo in Rousseau il padre degli eccessi della rivoluzione francese così come Locke e Montesquieu sarebbero invece i padri di Madison, Hamilton e Jefferson, afferma nel saggio che il filosofo ginevrino avrebbe disapprovato l'opera politica dei giacobini. In Rousseau, Bloom vede la nostalgia per le utopie e i disegni teorici del pensiero politico antico e un critico dell'illuminismo più che le riflessioni

---

<sup>43</sup> A. Bloom, *Rousseau – The Turning Point*, in *Confronting the Constitution.*, op. cit., p. 213.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 220.

di un moderno. Oltre a ciò, Bloom scorge nel pensatore settecentesco l'ammiratore di un modello, quello americano, capace di dare ai cittadini libertà, istruzione e diritti, in una nazione, anche se divorata dal materialismo, tuttavia fiorente grazie alle forme di autogoverno locale, grazie al fervido spirito religioso e alla compassione come mezzo per temperare gli squilibri del libero mercato. La via tracciata da Rousseau sarebbe stata seguita più intensamente da Tocqueville. Rousseau, pur criticato in diversi punti, resta per Allan Bloom un pensatore acuto, capace di indicare, anche se in modo ancora vago, i limiti del liberalismo *tout court* e le possibili vie di uscita.<sup>45</sup>

## 2.3 Harry V. Jaffa

Nato nel 1918, Harry V. Jaffa è attualmente *distinguished fellow* presso il Claremont Institute e professore emerito al Claremont McKenna College in California. Dopo essersi dedicato allo studio dell'aristotelismo e del tomismo, ha approfondito e partecipato al dibattito sulla rivoluzione e sul costituzionalismo americani con numerose pubblicazioni.



A testimonianza del suo interesse per la filosofia di Aristotele e del suo legame con Strauss, si constata la fierezza con cui Jaffa ricorda di aver curato il capitolo sullo Stagirita nel volume *History of Political Philosophy*, pubblicato da Strauss e Cropsey, “che segue immediatamente il suo

---

<sup>45</sup> Ibidem, pp. 229-234.

[di Leo Strauss] capitolo su Platone”<sup>46</sup> e ancora, ad esempio, la dedica a Leo Strauss del volume *Equality and Liberty*.

Tra le opere più importanti di Jaffa, la più significativa è probabilmente *Crisis of the House Divided: An Interpretation of the Lincoln-Douglas Debates* del 1959. Per altro, come attestano numerose cronache del *world wide web* e le notizie sull’autore presenti nel volume *A New Birth of Freedom*<sup>47</sup>, Harry V. Jaffa è celebre per esser stato consigliere nel 1964 del candidato repubblicano alla presidenza degli Stati Uniti Barry Goldwater, e, ancor più, per avergli consigliato una frase fonte di vivaci polemiche: "Extremism in the defense of liberty is no vice. And let me remind you also that moderation in the pursuit of justice is no virtue."<sup>48</sup> Tale impegno anche politico di Jaffa, seppure da dietro le quinte, vale come testimonianza del vivace sforzo dell’allievo di Strauss per difendere quella che egli ritiene essere la giusta interpretazione del costituzionalismo americano. Tale sforzo si riscontra anche nella sua attività ancora in avanzata età presso il Claremont Institute, centro studi piuttosto fecondo anche sotto il profilo politico, ad esempio (ma gli esempi potrebbero essere numerosi e nei campi più distinti) nella campagna contro i matrimoni tra persone dello stesso sesso. “Difendere la sodomia e lo stile di

---

<sup>46</sup> Si veda H. V. Jaffa, *The legacy of Leo Strauss*, in *Claremont Review of Books*, III, 1984, n. 3.

<sup>47</sup> H. V. Jaffa, *A New Birth of Freedom. Abraham Lincoln and the Coming of the Civil War*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2004.

<sup>48</sup> Cfr. per esempio H. Jaffa, *Goldwater’s famous ‘gaffe’*, in *National Review*, 10 agosto 1984, dove l’autore scrive: his words will ring in the ears of free men, rallying to the defense of liberty, in the hours of darkness and danger that will surely come”.

Altre notizie su Jaffa sono rintracciabili su [www.claremont.org](http://www.claremont.org)

vita sodomita è distruttivo di qualcosa di più profondamente importante della salute pubblica. È una manifestazione del relativismo morale che ha infettato le nostre università”<sup>49</sup> è una sentenza che esprime bene la caratteristica degli straussiani di unire i principi filosofici all’attualità politica. Nell’articolo che contiene la citazione sulla sodomia, Jaffa sostiene che essa è sempre stata condannata, oltre che dalla religione, anche dalla tradizione filosofica, per esempio nelle *Leggi* di Platone. L’accettazione benevola dei comportamenti omosessuali, per Jaffa, è il miserevole frutto dell’opinione secondo la quale la ragione non potrebbe offrire solide basi a nessun giudizio di valore morale.

Lo scopo del Claremont Institute presentato in [www.claremont.org](http://www.claremont.org) consiste “to restore the principles of the American Founding to their rightful, preeminent authority in our national life. These principles are expressed most eloquently in the Declaration of Independence, which proclaims that "all men are created equal and are endowed by their Creator with certain unalienable rights." To recover the founding principles in our political life means recovering a limited and accountable government that respects private property, promotes stable family life, and maintains a strong defense.” I temi trattati dalla rivista vanno dalle discussioni filosofiche sul diritto naturale e sul costituzionalismo americano al problema del valore della famiglia tradizionale, l’aborto, sino alle relazioni e al terrorismo internazionali. L’articolo di D’Agostino nel secondo numero di *Limes* del 2004 sottolinea ad esempio l’impegno del gruppo del Claremont Institute contro le discriminazioni positive (*affirmative actions*) a favore

---

<sup>49</sup> H. V. Jaffa, *Why Sodomy is not Gay*, Claremont.org, 19/9/1997, citato in F. D’Agostino, in *Limes*, n. 2, 2004, p. 254.

delle minoranze razziali, promuovendo perciò delle battaglie comuni con il Partito Repubblicano.

Dai fatti menzionati va da sé che Jaffa, a differenza del suo maestro, si definisca esplicitamente un conservatore.<sup>50</sup> D'altra parte, il conservatorismo di Jaffa risulta abbastanza palese anche dalla lettura dei suoi scritti, ricchi di riferimenti, anche piuttosto solenni, alla tradizione biblica. In questo, va evidenziato subito, Jaffa si pone in linea con il conservatorismo tradizionale più sensibile allo spirito religioso, mentre si differenzia dalle più laiche posizioni dei neoconservatori.

Harry. V. Jaffa ama rendere esplicito ed evidenziare il suo legame con Strauss:

I have often compared my encounter with Strauss, beginning in September 1944 to the experience of Saul on the road to Damascus.[...] No one's life, I believe, was "turned around" more completely than mine by my meeting with Strauss.<sup>51</sup>

Jaffa si dichiara insomma un uomo dalla vita e dalla esperienza di studioso profondamente influenzate dalla conoscenza personale di Leo Strauss. Nello stesso contributo della citazione su riportata, Jaffa spiega come il frutto di tale incontro sarebbe stata una nuova attenzione e riflessione sulla Dichiarazione d'Indipendenza americana e sulle parole di Abraham Lincoln.

---

<sup>50</sup> Si veda C. R. Kesler, *New Birth of Freedom. Harry V. Jaffa and the Study of America*, in K. L. Deutsch, J. A. Murley, *Strauss, Straussians, and the American Regime*, op. cit., p. 279.

<sup>51</sup> H. Jaffa, *Strauss at One Hundred*, in K. L. Deutsch, J. A. Murley, *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*, cit., pp. 41-42.

La Dichiarazione d'Indipendenza si presenta nel pensiero di Jaffa come il cardine della nazione americana, il nucleo di valori, primo fra tutti quello del diritto all'eguaglianza, per difendere il quale si è poi sviluppata la corazza della costituzione, costituzione che andrebbe letta ed applicata solamente alla luce del significato originario della Dichiarazione d'Indipendenza stessa. Queste le parole più significative in merito:

The declaration that all men are created equal has played a role in the American political experience not unlike that declaring the oneness of God in the experience of the children of Israel.<sup>52</sup>

La Dichiarazione d'Indipendenza, che evidenzia in maniera solenne l'uguaglianza degli uomini sulla base della loro comune origine divina, si presenta allora come il testo fondativo della coscienza politica americana, paragonabile alla fede monoteista per l'esperienza storica del popolo ebraico. Essa, al centro della vita di studioso di Jaffa, si caratterizza per essere una proposizione universale, "assunta dalla filosofia socratica e divenuta il cuore della civiltà occidentale".<sup>53</sup> Per Jaffa, la Dichiarazione riflette la forte armonia che presenterebbero rivelazione e ragione.<sup>54</sup> È questo un tratto originale di Harry. V Jaffa, poiché tipica di Strauss è piuttosto l'affermazione di un netto salto metodologico e sostanziale fra ragione filosofica e rivelazione religiosa.

Nel lavoro di Jaffa emerge il rilievo attribuito dall'autore al pensiero classico greco, recepito attraverso i contributi di Abraham Lincoln. L'o-

---

<sup>52</sup> H. Jaffa, *Equality and Liberty*, Oxford university Press, New York, 1965, p. VII.

<sup>53</sup> Cfr. *Introduction to the 50th Anniversary of Crisis of the House Divided*, in *Crisis of the House Divided*, University of Chicago Press, Chicago, 2009.

<sup>54</sup> H. Jaffa, *Strauss at One Hundred*, op. cit., p. 46.

pera politica di Lincoln<sup>55</sup> costituirebbe il tramite attraverso il quale la filosofia politica classica sarebbe rinata nella politica americana, al punto da poter definire la medesima Dichiarazione d'Indipendenza e Lincoln due momenti della filosofia politica classica.<sup>56</sup>

Gli interessi filosofici della formazione di Jaffa hanno trovato un campo fertile di applicazione sui terreni della riflessione storica e giuridica. Tuttavia, vi è un filo conduttore di tutta l'opera di Jaffa: la questione del diritto naturale, inteso come fondazione certa di diritti e beni dell'uo-

---

<sup>55</sup> A questo proposito osserviamo che nei giorni di gennaio 2009 la figura di Abraham Lincoln è tornata di grande attualità perché è stata scelta come massimo riferimento simbolico per l'inaugurazione del mandato presidenziale del primo presidente afro-americano, Barack Hussein Obama. Sono interessanti a questo proposito alcuni fatti notevoli che hanno riguardato le cerimonie inaugurali del nuovo presidente. Essi sono il concerto offerto al Lincoln Memorial due giorni prima dell'insediamento; la Bibbia sui cui Obama ha giurato, la stessa su cui giurò il predecessore Lincoln il 4 marzo 1861, retta in mano per altro dalla moglie pronipote di schiavi; infine, il pranzo inaugurale ha voluto replicare quello di Lincoln, sia nelle portate che nel servizio.

Una cronaca in italiano di questi fatti è l'articolo di Paolo Valentino *Comincia l'era Obama*, apparso sul *Corriere della Sera* il 21 gennaio 2009.

<sup>56</sup> Come vedremo immediatamente dopo, altri straussiani quali Thomas L. Pangle attribuiscono all'esperienza americana un significato diverso da quello di Jaffa, ovvero sia di rottura con la tradizione classica. Il riferimento al mondo classico è anche alla base della critica di Drury a Jaffa; i due elementi più importanti della polemica della Drury contro Jaffa sono: il primo, che nel repubblicanesimo classico non vi sarebbe alcun fondamento sull'eguaglianza che pure sta molto a cuore a Jaffa; il secondo, l'osservazione per cui la ricerca della felicità proclamata nella Dichiarazione d'Indipendenza sarebbe più un risultato del liberalismo moderno che non la condizione per la realizzazione della virtù intesa al modo classico. Per le critiche della Drury, si veda il suo *Leo Strauss and the American Right*, op. cit., pp. 107-111.



mo, come dirimente punto di riferimento del politico. Inoltre, lo studio della filosofia politica insita nella storia della fondazione degli Stati Uniti affrontata dal punto di vista classico spinge Jaffa (come Bloom) a riprendere con decisione la riattualizzazione di Strauss del termine classico “tirannide” per connotare anche quei regimi novecenteschi abitualmente indicati come dittature o totalitarismi. Ciò significa sostanzialmente affermare l’esistenza di bene e male come principi autoevidenti che nella sfera politica si esprimono come da un lato libertà politica, governo buono e retto dalla legge, mentre dall’altro hanno spazio la tirannide e la schiavitù. L’evidenza di tale distacco tra regimi buoni e regimi cattivi sarebbe ad esempio offerta dal confronto tra i governi di Churchill e di Hitler, confronto di fronte al quale pochi studiosi hanno il coraggio di comportarsi da studiosi “avalutativi”.<sup>57</sup>

Come già affermato, il primo principio autoevidente secondo la tradizione filosofico-politica avente la sua origine nella Dichiarazione del 1776 è quello per il quale tutti gli uomini sono creati da Dio uguali. Da questo fatto deriva il secondo: gli uomini sono dotati di inalienabili diritti; il terzo afferma che i giusti poteri dei governi derivano dal consenso dei governati.<sup>58</sup> Attorno alla questione dell’uguaglianza e del consenso al potere Jaffa ha sviluppato un analitico studio sulla schiavitù dei neri. Dalla lettura di Jaffa emergono così alcuni elementi: la questione dei neri risulta essere un’occasione di riflessione sulla nascita degli Stati Uniti d’America e sui suoi valori fondativi. Come si è osservato, Allan Bloom

---

<sup>57</sup> H. Jaffa, *Strauss at One Hundred*, in K. L. Deutsch, J. A. Murley, *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*, cit., pp. 44-45.

<sup>58</sup> H. Jaffa, *Equality and Liberty*, p. 13.

riprese le argomentazioni di Jaffa per commentare le rivendicazioni dei neri durante gli anni Sessanta del XX secolo, sostenendo che era nella Dichiarazione che andava ricercata la protezione dei diritti anche dei neri (anche essi si erano ormai allargati), senza bisogno di nuovi interventi legislativi.

Il tema del libro *Crisis of the House Divided* è un'analisi di approfondimento storico prodotta al fine di offrire ai lettori una precisa interpretazione della filosofia e della politica del secondo Novecento. La crisi dell'Occidente contemporaneo, tema proprio del pensiero di Strauss, consiste proprio nel rifiuto del diritto naturale affermato nella Dichiarazione del 1776, diritto che sarebbe stato poi interpretato e applicato da Lincoln. Se Jaffa concorda nel ravvisare nel contrattualismo seicentesco e nella teoria dei diritti di Locke la radice filosofica della Fondazione, egli, d'altro canto, sostiene che il costituzionalismo americano abbia ricevuto forti e decisive influenze dal pensiero classico attraverso il dibattito di metà Ottocento su uguaglianza e schiavitù, all'interno del quale Jaffa prende con decisione la posizione di Lincoln. L'ammirazione di Jaffa per Lincoln, infatti, conosce pochi limiti. Egli scrive: "never, perhaps, since the drama that began in Betlehem, had someone risen from so low an estate to play so high a role in deciding the fate of mankind"; o più avanti: "Lincoln is perhaps the greatest master of political speech the world has ever seen".<sup>59</sup>

Per Lincoln, a metà del XIX secolo la nobile tradizione della rivoluzione e della fondazione degli Stati Uniti era stata posta in pericolo

---

<sup>59</sup> H. V. Jaffa, *A New Birth of Freedom. Abraham Lincoln and the Coming of the Civil War*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2000, p. 237 e p. 246.

dal rinnegamento, anche implicito, dei suoi principi fondanti. Tale crisi rischiava di dividere la federazione oltre che tra bianchi e neri anche tra Nord e Sud. Un disaccordo sui principi fondamentali della repubblica ne rendeva precaria la sopravvivenza. La crisi sulla schiavitù, sorta attorno al problema dell'uguaglianza, rischiava infatti di spaccare la nazione. Andava dunque riscoperta l'eredità dei *Fathers* e resa nuovamente viva ed operante. In ciò consisterebbe la "rinascita"<sup>60</sup> di cui parlò lo stesso Lincoln nel suo famoso discorso di Gettysburg nel 1863 e a cui tanto spesso si riferisce Harry V. Jaffa: un ritorno alle origini attraverso il battesimo di fuoco della guerra civile e la ridedicazione della nazione ai principi della rivoluzione.<sup>61</sup> Questo il testo del breve discorso di Lincoln:

Four score and seven years ago, our fathers brought forth upon this continent a new nation: conceived in liberty, and dedicated to the proposition that all men are created equal.

Now we are engaged in a great civil war, testing whether that nation, or any nation so conceived and so dedicated, can long endure. We are met on a great battlefield of that war. We have come to dedicate a portion of that field as a final resting place for those who here gave their lives that that nation might live. It is altogether fitting and proper that we should do this.

But, in a larger sense, we cannot dedicate... we cannot consecrate... we cannot hallow this ground. The brave men, living and dead, who struggled here have consecrated it, far above our poor power to add or detract. The world will little note, nor long

---

<sup>60</sup> Dal titolo di H. Jaffa, *A New Birth of Freedom*.

<sup>61</sup> Cfr. anche C. R. Kesler, *New Birth of Freedom*, in K. L. Deutsch e J. A. Murley, cit., p. 278.

remember, what we say here, but it can never forget what they did here.

It is for us the living, rather, to be dedicated here to the unfinished work which they who fought here have thus far so nobly advanced. It is rather for us to be here dedicated to the great task remaining before us that from these honored dead we take increased devotion to that cause for which they gave the last full measure of devotion, that we here highly resolve that these dead shall not have died in vain, that this nation, under God, shall have a new birth of freedom, and that government of the people, by the people, for the people shall not perish from the earth.

Il testo del discorso di Gettysburg è centrale per Jaffa non solo per conoscere la storia della guerra civile e di Abraham Lincoln, bensì per comprendere in profondità i principi del costituzionalismo americano: in esso vi sono esplicitati il principio di uguaglianza, il sentimento di unità della nazione, l'importanza della libertà e del consenso dei governati ai governanti (questione quest'ultima dirimente rispetto all'inammissibilità della schiavitù).

Il riferimento di Jaffa alla filosofia classica è non a Platone ma ad Aristotele. L'interpretazione di Harry V. Jaffa del costituzionalismo americano rappresenta una tesi forte ed originale. Secondo la sua prospettiva infatti, gli Stati Uniti d'America non sarebbero il frutto di un contratto sociale atto a garantire sicurezza e prosperità tramite l'affermazione dei diritti individuali intesi al modo della filosofia moderna, bensì un regime politico fondato su un'idea generale di giustizia.<sup>62</sup> L'abbandono moderno

---

<sup>62</sup> Per questa ed altre osservazioni, cfr. C. R. Kesler, *A New Birth of Freedom:*

del concetto di *summum bonum* diviene la condizione del positivismo, del relativismo morale, dello storicismo.

*Crisis of the House Divided* presenta una ricostruzione storica, molto dettagliata, del dibattito fra Lincoln e Douglas a proposito della schiavitù., intercorso a più riprese a partire dal 1854 sino a culminare nella campagna senatoriale tra i due del 1858. Nella sua prefazione del 1981 Jaffa chiarisce:

*Crisis of the House Divided* was not meant to be a book about American history, except incidentally [...] It was born in my mind when I discovered – at a time when I was studying the *Republic* with Leo Strauss – that the issue between Lincoln and Douglas was in substance, and very nearly in form, identical with the issue between Socrates and Trasymachus.<sup>63</sup>

Il libro in questione sarebbe allora il frutto dell'attualizzazione della filosofia classica nel contesto degli Stati Uniti di metà Ottocento: riferimenti di questa operazione sarebbero Lincoln, il Socrate moderno (“perhaps the greatest of all exemplars of Socratic statesmanship”<sup>64</sup>) in veste di portavoce del pensiero antico, e Strauss, l'esegeta. I teorici dei diritti degli stati schiavisti e i sostenitori delle tesi a favore della schiavitù vestono invece i panni di Trasimaco.

Non è l'obiettivo di questo lavoro soffermarsi a lungo sull'analitica disamina di Jaffa sui passaggi cronologici e sugli aspetti giuridici della

---

*Harry V. Jaffa and the Study of America*, in K. L. Deutsch, J. A. Murley, op. cit., pp. 265-282.

<sup>63</sup> H. V. Jaffa, *Crisis of the House Divided*, university of Chicago Press, Chicago, 1982, p. V.

<sup>64</sup> H. V. Jaffa, *A New Birth of Freedom*, op. cit., p. 368.

questione. Per il nostro intento di ricerca, basterà evidenziare alcuni elementi di questo tema. Il primo: per Jaffa, come per Lincoln, la questione che avrebbe condotto alla guerra di secessione (1861-1865) fu una vera e propria crisi spirituale della nazione americana. Si trattava infatti, da un lato, di una questione costituzionale (se lo stato federale aveva diritto di legiferare in tale materia o se essa competeva all'autogoverno dei singoli stati federati); dall'altro, si presentava un grave problema teorico: se la schiavitù era lecita all'interno di un ordinamento repubblicano fondato sui principi universalistici della Dichiarazione d'Indipendenza. L'oblio di tali principi giusnaturalistici di libertà e uguaglianza, per Jaffa, fu il responsabile della guerra civile. La natura rischiava di essere soppiantata dalle contingenze storiche.

Il dibattito sulla questione si svolgeva mediante i discorsi dei due contendenti, per lo più attinenti a norme e compromessi che via via si formavano sulla disciplina della schiavitù entro i nuovi territori e stati che in quegli anni entravano a far parte della federazione.

Per Douglas il principio supremo di riferimento doveva essere quello della sovranità popolare e quindi dell'autogoverno dei federati; il problema degli schiavi era così ricondotto a una questione di giurisdizione e di libera scelta dei cittadini.

Per Lincoln, ogni concessione alla schiavitù dei neri indeboliva la stessa libertà dei bianchi, andando ad intaccare i principi fondanti della repubblica. Nessuno poteva arrogarsi il diritto di governare un altro uomo senza il consenso di quest'ultimo: il principio dell'uguaglianza tra gli uomini implicava, per Lincoln, che nessuno fosse per natura il governante di un altro uomo. Il governo può allora costituirsi soltanto mediante il con-

senso del governato. Lo stesso principio valido per i rapporti tra popolo e governo deve essere affermato anche nei rapporti fra privati.<sup>65</sup> L'uguaglianza da difendere non era dunque quella dei diritti all'autogoverno degli stati quanto quella delle libertà individuali degli uomini. Inoltre, la schiavitù dei neri rendeva teoricamente ammissibile la schiavitù dei bianchi, a meno di non negare l'appartenenza dei neri alla specie umana. Per Douglas, invece, l'ignoranza e la poca civiltà dei neri ne giustificavano la riduzione in schiavitù da parte dei bianchi.

Nel corso dell'analisi di Jaffa, emerge come Lincoln argomentasse cercando di confutare le tesi di Douglas attraverso alcuni aspetti formali, ma soprattutto richiamandosi a una legge naturale più elevata: "Lincoln believed slavery to be against natural right, to be intrinsically unjust"<sup>66</sup>, al di là di ogni considerazione giuridico-formale, economica o d'altra natura. In questo senso, la vera questione non poteva essere di mera natura procedurale, bensì "a question of intrinsic right or wrong"<sup>67</sup>.

As a nation, we began by declaring that "all men are created equal". We now practically read it "all men are created equal, except negroes".<sup>68</sup>

D'altra parte, anche quando il nero potesse essere ritenuto inferiore di intelligenza o capacità morale, ciò - argomentava Lincoln - non sarebbe stato motivo sufficiente per togliergli i frutti del proprio lavoro, ovvero

---

<sup>65</sup> Cfr. H. Jaffa, *A New Birth of Freedom*, cit., pp. 80-81.

<sup>66</sup> H. Jaffa, *Crisis of the House Divided*, cit., p. 110.

<sup>67</sup> H. Jaffa, *ibidem*, p. 303.

<sup>68</sup> *The collected works of Abraham Lincoln*, Rutgers University, 1953, II, p. 323, cit. in H. Jaffa, *Crisis of the House Divided*, p. 73.

sia, Lincoln affermava il principio che, sebbene diversi per alcuni aspetti, sotto il profilo del diritto a nutrirsi del pane guadagnato col proprio lavoro tutti gli uomini sono letteralmente uguali.<sup>69</sup>

Jaffa afferma che per Lincoln l'uguaglianza di origine degli uomini "rimane la verità politica decisiva"<sup>70</sup>. La democrazia impone che non voler essere schiavi (*slaves*) impedisse anche l'essere padroni (*masters*). Nella riflessione di Jaffa tale questione dimostra l'insufficienza di una concezione della democrazia fondata sul solo principio procedurale di maggioranza e sulla possibilità di non essere d'accordo con essa; la vera democrazia, invece, è quella che si basa sui principi di un'etica forte e presuppone l'accordo di tutti su di essi.<sup>71</sup>

Come risulta chiaro sin dall'inizio, il principio della libertà individuale affermato nella Dichiarazione non conosceva certe distinzioni di categorie umane: questo fu l'argomento principe di Lincoln. Il futuro presidente degli Stati Uniti riconosceva il merito di ciò all'opera politica di Thomas Jefferson:

All honor to Jefferson – to the man who, in the concrete pressure of a struggle for national independence by a single people, had the coolness, forecast, and capacity to introduce into a merely rev-

---

<sup>69</sup> In ciò si ravvisa una eco lockiana del tema del diritto inalienabile di ogni uomo alla proprietà dei frutti del proprio lavoro. Cfr. H. Jaffa, *A New Birth of Freedom*, p. 243. Jaffa ci informa che l'affermazione del diritto naturale di tutti a mangiare il pane guadagnato con il proprio lavoro era stato "quasi un mantra o una formula magica nei discorsi di Lincoln di quel periodo", cfr. H. Jaffa, *A New Birth of Freedom*, p. 299.

<sup>70</sup> H. Jaffa, *Crisis of the House Divided*, p. 222.

<sup>71</sup> H. Jaffa, *Equality and Liberty*, cit., pp. 77-92.



olutionary document, an abstract truth, applicable to all men and all times.<sup>72</sup>

In questa citazione di Jefferson si palesa l'aspirazione all'universalismo della Dichiarazione dei diritti del 1776: si tratta infatti di "una verità astratta, applicabile a tutti gli uomini di tutti i tempi". Da tale prospettiva si apre anche l'idea del ruolo degli Stati Uniti nella storia politica mondiale: quello di un esperimento rivoluzionario,

The first nation in history of the world to enter upon the stage of independent existence claiming independence not in virtue of its own particular qualities, but in virtue of a right that it shared with all men everywhere.<sup>73</sup>

Al di là delle intenzioni del suo autore, è chiaro come una simile riflessione storico-filosofica possa aver dato adito allo sviluppo di una particolare forma di patriottismo, che è quella tipica della religione civile americana per come si è evoluta nel corso del Novecento. Tale forma di patriottismo americano caratterizza anche buona parte delle idee proprie del movimento neoconservatore.

Harry Jaffa si è soffermato anche sulla questione della disciplina della vendita ed uso degli alcolici nella prospettiva di Lincoln. Quest'ultimo, per quanto moderato, si presenta come un sostenitore della temperanza e del governo delle passioni, virtù che sole possono realizzare di un uomo un buon cittadino. Tra le passioni che renderebbero difficile il progresso

---

<sup>72</sup> *The collected works of Abraham Lincoln*, 1953, III, p. 376, cit. in Jaffa, op. cit., p. 157.

<sup>73</sup> H. Jaffa, *Equality and Liberty*, cit., p. 129.

civile rientra allora anche il “mobocratic spirit”<sup>74</sup>, lo spirito della folla, che assieme al pericolo tirannico intaccherebbe la solidità della forza della legge. Anche in queste osservazioni è in una certa misura ravvisabile una forma mentis conservatrice e tradizionale, che si rifà alle speculazioni filosofiche della Grecia classica, nel suo sottolineare il ruolo della virtù come controllo delle passioni e nel suo evidenziare i pericoli di una democrazia di massa.

Risulta di sommo interesse un commento di Jaffa rispetto al discorso di Lincoln del 27 gennaio 1838 al Liceo di Springfield:

This speech [...] begins by stating its subject, “the perpetuation of our political institution”, and continues celebrating the happy circumstances of the American people [...] with a political system “conducting more essentially to the ends of civil and religious liberty, than any of which the history of former times tells us”.<sup>75</sup>

Osserviamo ancora in queste parole un forte orgoglio verso il repubblicanesimo americano, proposto come miglior forma di governo nella storia capace di realizzare i fini della libertà civile e religiosa. Dobbiamo specificare, ancorché brevemente, come è percepita l’uguaglianza dal Lincoln di Jaffa e da Jaffa stesso: essa non è l’uguaglianza sostanziale, bensì la parità di possibilità di partenza nella ricerca della felicità,<sup>76</sup> oppure essa è illustrata come impossibilità di natura a definire *a priori* a chi spettano

---

<sup>74</sup> H. Jaffa, *Crisis of the House Divided*, p. 192.

<sup>75</sup> H. Jaffa, op. cit., p. 191.

<sup>76</sup> Ibidem, p. 272.

funzioni di governo e chi deve essere governato (temi validi per la politica in generale, e per la lotta contro la schiavitù in particolare).<sup>77</sup>

L'autore di *Crisis of the House Divided* propone anche un interessante parallelismo tra esperienza americana e esperienza biblica di Israele: Israele fu un popolo fondato con l'alleanza di Abraamo, Isacco e Giacobbe e corrotto durante il periodo del soggiorno egiziano, ma rinato grazie alla sapiente guida di Mosè (evidentemente nel paragone dell'autore Abraamo, Isacco e Giacobbe sono i *Founding Fathers* e Lincoln trova il suo predecessore in Mosè). In questo senso, Jaffa contribuisce da vicino a disegnare i caratteri della religione civile americana. Il suo spirito, però, è sicuramente quello di colui che ravvisa in una figura nobile del passato, Abraham Lincoln, il riferimento ideale per superare anche i conflitti del presente; ciò reso di massima evidenza dal corrispettivo riferirsi di Lincoln ai Fondatori. Massimo dovere dei politici dovrebbe essere allora la fedeltà ai principi della rivoluzione e la lotta per affermare ed estendere la protezione dei diritti naturali ed inalienabili di ciascun uomo: vita, libertà, ricerca della felicità innanzitutto; si trattava di un fine difficile da realizzare, ma da conservare quale meta, *standard*, della propria missione.<sup>78</sup>

Nel volume preso in considerazione è affermata con forza la validità morale del diritto naturale inteso al modo classico, anche secondo una radicale distinzione di giusto/ingiusto; tale affermazione significa un netto ripudio di ogni forma di relativismo e mero positivismo giuridico. In

---

<sup>77</sup> H. Jaffa, *Equality and Liberty*, pp. 13-14; H. Jaffa, *A New Birth of Freedom*, pp. 80-81.

<sup>78</sup> H. Jaffa, *Crisis of the House Divided*, p. 316.

particolare, si manifesta la fede dell'autore nella bontà del modello costituzionale americano che avrebbe la sua radice più profonda e densa di significato nella portata universale della Dichiarazione d'Indipendenza. Al di là delle intenzioni dello studioso, è evidente come tali temi siano stati fatti propri dal movimento neoconservatore.

Una sintesi della tesi di Jaffa è racchiusa nelle seguenti parole:

The only reliance, the only rock upon which man's political salvation might be built, was man's moral sense, the determination of some men to be free, and the awareness that no man can rightfully achieve freedom for himself or, in the presence of a just God, long retain his freedom if he would deny to any other man, of whatever race or nation, the right to equal freedom.<sup>79</sup>

## 2.4 La rinascita della libertà

A proposito di Harry V. Jaffa, riteniamo utile dedicare un paragrafo specifico al suo volume pubblicato nel 2000 *A New Birth of Freedom*. Come ha spiegato l'autore nella prefazione al testo, il libro è il seguito naturale di *Crisis of the House Divided* e si presenta come un commento al discorso di Lincoln a Gettysburg. Tesi centrale del volume è che il principio dell'uguaglianza universale degli uomini sarebbe insito nello spirito politico americano sin dalle sue origini di fine Settecento. In questo senso, nel seguire la dottrina del diritto naturale e combattere lo storicismo e positivismo ottocenteschi, Lincoln sarebbe un naturale successore e continuatore della tradizione aperta da Jefferson.

---

<sup>79</sup> H. Jaffa, *ibidem*, p. 409.

Fra le pagine di *A New Birth of Freedom* si intersecano differenti tematiche: la dottrina etico-politica aristotelica; il riferimento a Socrate – riferimento tipicamente straussiano - come grande maestro del diritto naturale; il confronto simbolico della storia della schiavitù dei neri con la storia biblica di Israele; la relazione tra diritto naturale e cristianesimo; a tutto ciò, si aggiungono molte considerazioni giuridiche sul presunto diritto dei secessionisti a rivoltarsi contro il governo di Lincoln e ad uscire dalla federazione. Proveremo a trattare brevemente ciascuna di esse.

Il dispotismo della monarchia britannica verso le colonie d'America contro il quale si era scagliato Thomas Jefferson risultava essere per Lincoln come per Jaffa un'altra forma del dispotismo degli schiavisti verso i neri.<sup>80</sup> Così come era stata giusta la rivoluzione contro la corona britannica in nome dell'uguaglianza, della libertà e del consenso ai governanti, così anche i neri possiederebbero per natura un diritto a essere trattati e rispettati come i bianchi. In questo senso, non certo gli stati schiavisti avrebbero avuto il diritto a rivoltarsi contro il governo antischiavista di Lincoln, quanto i neri contro i loro padroni! Come era ingiusto che quattro milioni di coloni potessero essere governati senza il proprio consenso da poco più di centomila inglesi, così non era giusto che alcuni uomini potessero essere resi schiavi (ammettendo che nessuno darebbe il proprio consenso a essere reso schiavo, se non in assenza assoluta di altre possibilità). Quando Jefferson si riferiva ai quattro milioni di americani, scrive Jaffa, egli si riferiva a uomini, donne, bambini, bianchi, neri, liberi e schiavi, senza alcuna distinzione o esclusione.<sup>81</sup> Per Jaffa è di

---

<sup>80</sup> H. V. Jaffa, *A New Birth of Freedom*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2000, p. 100.

<sup>81</sup> H. V. Jaffa, *A New Birth of Freedom*, op. cit., 2000, p. 20.

importanza centrale comprendere che il principio proclamato da Lincoln per il quale esiste “an abstract truth applicable to all men and all times” si trova già negli scritti jeffersoniani antecedenti la Dichiarazione d’Indipendenza. Tale verità, quella dell’eguaglianza di tutti gli esseri umani, sarebbe stata già per Jefferson la meta che l’umanità avrebbe dovuto ricercare attraverso le proprie istituzioni politiche. Come il dispotismo tirannico, la schiavitù nega questa verità; schiavitù e dispotismo infatti si pongono in realtà come due facce della stessa medaglia:

The rule of masters over slaves and that of kings over peoples are but two varieties of what he [Lincoln] called the same old serpent. Both presuppose that the nature of the ruler differs from the nature of the ruled, as the nature of the horse differs from the nature of the rider.<sup>82</sup>

Ancora sono parole di Jaffa: “Slavery, of course, is nothing but taxation without representation carried to its ultimate extreme.”<sup>83</sup> Sostenere la schiavitù dei neri era nient’altro che un altro modo di affermare che nel governo della repubblica i diritti di cittadinanza dipendono dalla nascita, principio e prassi contro cui Jefferson aveva deciso di combattere. L’accettazione dell’uguaglianza degli uomini invece sarebbe dovuta essere – e, secondo Jaffa è – l’assioma alla base della stessa cittadinanza repubblicana.

Le riflessioni sopra avanzate hanno indotto lo studioso straussiano alla certezza che la stessa rivoluzione americana e la storia politica americana si fossero fondate sin dal proprio nucleo primitivo sulla legge naturale e sui

---

<sup>82</sup> H. Jaffa, *Ibidem*, p. 67.

<sup>83</sup> H. Jaffa, *Ibidem*, p. 26.

diritti naturali. Nessuna concezione giuridica dei diritti all'autogoverno degli stati, secondo Jaffa così come secondo Lincoln, potrebbe mai porsi in contrasto con i diritti naturali degli individui.

Dal suo ragionamento, Harry V. Jaffa trae una conclusione teorica sulla democrazia: quest'ultima sarebbe possibile solamente sulla base della condivisione del principio dell'uguaglianza e del consenso ai governi; solo la negazione dell'uguaglianza e della libertà naturale dei governati, o di alcuni di loro, comporta il diritto alla ribellione contro il governo, anche quando legittimamente costituito.

È necessario proporre qualche osservazione sui riferimenti presenti in *A New Birth of Freedom* al pensiero politico di Aristotele. Nel secondo capitolo del libro, Harry Jaffa presenta la tesi secondo la quale l'analisi di Lincoln sarebbe stata di genere aristotelico: come il filosofo greco aveva distinto nella sua scienza politica tra salute politica e malattia della città, così per Lincoln la schiavitù era un cancro, che, se provvisoriamente non poteva essere rimosso, doveva essere trattenuto dall'espandersi. Come nel caso delle malattie del corpo fisico, così nella natura stessa della realtà potevano essere osservate le malattie del corpo politico.<sup>84</sup> La famosa frase della *Politica* per cui l'uomo non è né una bestia né un dio (e perciò è un animale sociale) permette a Jaffa di sostenere che nessun uomo ha titoli naturali per essere governante (come Dio) o governato (come una bestia); in quanto uomini siamo tutti sullo stesso piano e solo il consenso può stabilire una gerarchia di governo. Il riferimento ad Aristotele risulta tuttavia curioso e un punto debole delle argomentazioni di Jaffa, dato che il filosofo della *Politica* non ebbe nulla in contrario da affermare

---

<sup>84</sup> Ibidem, p. 74.

sull'esistenza di una "schiavitù per natura". L'utilizzo di Aristotele e della semplice riflessione sulla differente dignità dell'animale, dell'uomo e della divinità appare allora strumentale e occasionale.

D'altro canto, pur essendo Aristotele al centro dei riferimenti classici di Jaffa, Lincoln è più volte paragonato dallo Straussiano a Socrate per il suo attaccamento alla verità in quanto tale, mentre i teorici dei diritti degli stati e della parte "*proslavery*" sarebbero gli epigoni di Trasimaco, della sofistica in genere e di Machiavelli per i quali "la giustizia è l'interesse del più forte".<sup>85</sup>

Assume rilievo il fatto che nell'interpretazione di Jaffa l'opera politica di Lincoln e la sua base, ossia la Dichiarazione d'Indipendenza, costituiscono una vera e ben precisa visione filosofica, quella che consente la ricerca di risposte sulla giustizia e sul miglior regime da opporre a qualsiasi forma di tirannide. Per Jaffa, negare la valenza filosofica delle esperienze politiche che andiamo esaminando comporta la necessità di non poter decidere filosoficamente nemmeno di fronte alle tragedie del nazismo e del comunismo.<sup>86</sup> È la ragione umana che permette a chiunque di comprendere che nessun uomo ha un diritto naturale a governarne al-

---

<sup>85</sup> Per questi parallelismi si veda H. Jaffa, *ibidem*, ad esempio p. 311 o p. 368.

<sup>86</sup> Questa considerazione è proposta dall'autore in diversi passi del libro. Risulta di particolare interesse la polemica presente tra le pagine 96 e 102 del volume in questione. Qui Jaffa osserva come lo storico C. Becker, in *The Declaration of Independence. A study in the History of political Ideas* edito nel 1922, sostenesse che la storia umana non fosse altro che la storia dell'evoluzione di una specie animale secondo il modello darwiniano del più adatto. In tale senso, la stessa Dichiarazione del 1776 appariva a Becker essere il frutto delle contingenze storiche che determinavano certe possibilità per la sopravvivenza degli americani. Questo modello, sostiene Jaffa, sarebbe stato smentito dal medesimo Becker nel 1941 di fronte all'espansione del Terzo Reich, quan-



tri: in questo senso le battaglie della rivoluzione americana e il contenuto del discorso di Lincoln a Gettysburg si porrebbero in continuità con gli insegnamenti aristotelici. Osserva così Jaffa che durante la guerra civile “every sacrifice made on either side of that conflict would become vain if the dialogue on justice that accompanied it were to be pronounced meaningless”<sup>87</sup>. L’obiettivo polemico di Jaffa è più evidente in *A New Birth of Freedom* che nella *Crisis of the House Divided* ed è sostanzialmente il soggettivismo etico, come per Bloom, ma soprattutto lo storicismo. Negare la possibilità di conoscere la giustizia in sé costituisce l’errore della corrente storicista, per il quale la giustizia non sarebbe nient’altro che la consuetudine di un gruppo sociale, esattamente ciò contro cui combattè il presidente Lincoln: “Aristotle, like Jefferson and Lincoln, believed that fundamental principles were timeless and placeless, which meant that they existed outside of history”<sup>88</sup>. Come aveva insegnato Leo Strauss sul diritto naturale, solo una simile considerazione rende allora sensata la tradizione della filosofia politica.

Altre osservazioni originali di *A New Birth of Freedom* attengono al nuovo modo americano dopo il 1776 di intendere il rapporto tra uomo e Dio nei rispetti del governo politico: Dio non è più Colui dal quale

---

do nell’introduzione alla nuova edizione dell’opera sulla Dichiarazione d’Indipendenza Becker scrisse dell’ “immemorabile problema della libertà umana”, affermazione che pare porsi contro ogni forma di relativismo storicista. Con le parole di Jaffa: “Liberty, equality and fraternity that [...] in 1922 had been fundamental illusions have now become fundamental realities!”, in *A New Birth of Freedom*, p. 100. La storia degli anni di Hitler costringe tutti a rivalutare il diritto naturale inteso classicamente.

<sup>87</sup> Ibidem, p. 83.

<sup>88</sup> Ibidem, p. 91.

attraverso il re le leggi sono date agli uomini, bensì è Lui l'unico vero re di fronte al quale tutti gli uomini sono uguali.<sup>89</sup> Questa idea è per Jaffa la più vera interpretazione del messaggio evangelico: in tal modo, la rivoluzione americana, non solo avrebbe stabilito un accordo tra ragione e rivelazione nel riconoscere i diritti naturali degli uomini, ma si sarebbe posta anche come dispensatrice di un cristianesimo rinnovato e migliore. La nazione americana, infatti, presentandosi come la prima nella storia ad avere applicato il principio di separazione tra Cesare e Dio e cioè tra chiesa e stato, avrebbe rivoluzionato la dominante tradizione cristiana:

Since the American Revolution, the Jeffersonian principle that it is against natural right for any government to intervene between a man and his God has come to be widely accepted, certainly among Americans, as the authentic interpretation of Jesus' reply to the Pharisees.<sup>90</sup>

Alla vigilia della guerra di secessione, i sostenitori della schiavitù si appellarono alla storia dei figli di Noè raccontata da *Genesi* 9:18-28, per sostenere che la Bibbia aveva stabilito la servitù dei neri in quanto discendenti del figlio maledetto Cam. In tale interpretazione, contesta Jaffa, rimangono le vestigia della teoria del governo per diritto divino.<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> Ibidem, pp. 122-124.

<sup>90</sup> Ibidem, p. 140. Come è facile osservare dalla citazione di Jaffa, il principio della separazione fra stato e chiesa nel caso americano significò e significa ancora essenzialmente la libertà religiosa dei cittadini, ovvero sia il loro diritto a non subire interferenze da parte delle autorità statali nei rispetti dell'espressione della loro fede. In questo senso, la concezione americana è l'opposta di quella prevalente in Europa, dove per separazione di stato e chiesa si intende comunemente la libertà delle istituzioni civili dalle influenze e dal potere di quelle ecclesiastiche.

<sup>91</sup> Si veda H. Jaffa, op. cit., p. 153 e segg. Secondo la storia del *Genesi* Noè

Come già osservato nello scorso paragrafo vi è un riferimento ai resoconti veterotestamentari a cui invece si riferisce Jaffa con lo scopo di difendere la posizione dei neri: la storia del popolo di Israele in fuga dall'Egitto. Lo studioso straussiano cita molto significativamente a questo proposito il celebre canto *Go down Moses/ go down to Egypt land/ and tell old Pharaoh/ to let my people go*. In questo *spiritual* è riassunto il parallelismo tra l'esperienza della schiavitù di Israele in Egitto e quella dei neri in America insieme alla comune speranza di libertà. Jaffa aggiunge:

While slavery meant Egypt, and slavemasters meant Pharaoh, America itself remained the promised land. The slaves knew that it was not in Africa, Europe, or anywhere else that a nation had been founded upon the self-evident truth that all men are created equal. It was their destiny to cross over Jordan here, and to make their decisive contribution to the human history here, by partaking of that new birth of freedom that alone could vindicate the cause of all human beings everywhere.<sup>92</sup>

Ciò che maggiormente ci colpisce della sopra menzionata citazione è l'individuazione dell'America come terra promessa.<sup>93</sup> In questa afferma-

---

maledisse il figlio Cam, reo di aver visto il padre nudo, con le parole “sia servo dei servi dei suoi fratelli”. Secondo tale storia come interpretata ad esempio dal teorico della causa sudista Jefferson Davis, Cam, capostipite dei canaaniti, sarebbe l'avo dei neri.

Secondo Jaffa, non vi sarebbero motivi razionali per riconoscere nei neri i discendenti dei canaaniti. Egli, a nostro giudizio molto validamente, si chiede inoltre come mai per Davis il potere redentore di Cristo non dovrebbe avere effetti anche per i discendenti di Cam. Cfr. op. cit., pp. 158-159.

<sup>92</sup> H. Jaffa, *A New Birth of Freedom*, Lanham, 2000, p. 164.

<sup>93</sup> Per una recente analisi simbolica del mito politico della terra promessa si veda

zione, Jaffa contribuisce fortemente alla tradizione della religione civile americana e alla presentazione degli Stati Uniti come faro di libertà e uguaglianza mondiale e universale, punto di riferimento per ciascuna nazione. La terra promessa di questa religione civile non è più nel fianco orientale del Mediterraneo, bensì si situa nel continente americano. La storia dei neri condotti in America si iscrive quasi in una logica storica che avrebbe messo alla prova la solidità del repubblicanesimo americano.

Nelle pagine qui esaminate, Jaffa ha ceduto abbastanza alle sue convinzioni personali in tema di relazione tra religione e politica americana. Tuttavia, dalle sue affascinanti pagine emerge una forte argomentazione a favore della convinzione secondo la quale i principi del diritto naturale attengono alla sfera di un ordine morale che conferisce dignità all'uomo e secondo cui tale ordine è sostenuto e riconoscibile sia dalla rivelazione sia dalla ragione. Questo per altro fu proprio uno dei punti fermi dell'insegnamento di Leo Strauss.<sup>94</sup>

Oltre alle considerazioni avanzate, Jaffa propone nel volume sulla rinascita della libertà un'accurata disamina del dibattito giuridico attorno alla legittimità costituzionale della proibizione a livello federale della schiavitù e al diritto (presunto o meno) alla secessione. Questi temi esulano dallo scopo del presente lavoro. A tale proposito, basti l'indicazione che Jaffa condivide l'opinione di Lincoln secondo la quale in nome dei diritti riconosciuti nella Dichiarazione d'Indipendenza, i diritti individuali

---

ad esempio G. Parotto, *Il simbolo della storia*, CEDAM, Padova, 2004, in particolare p. 83 e segg.

<sup>94</sup> H. Jaffa, *Strauss at One Hundred*, in K. L. Deutsch, J. A. Murley, *Strauss, Straussians and the American Regime*, op. cit., pp. 45-48.

di tutti prevalgono sul diritto all'autogoverno degli stati federati, e la ribellione o secessione sarebbe possibile solo qualora il governo venisse a negare tali diritti (cosa che non faceva cercando di garantire i diritti anche dei neri, seppure nel mentre calpestando l'autogoverno degli stati).

Il discorso sulla storia di Lincoln e della guerra civile è in realtà per Jaffa l'occasione di riflettere sul diritto naturale e sulla migliore interpretazione della democrazia liberale, di cui Jaffa si presenta come un forte sostenitore. La lotta alla schiavitù costituiva un passo fondamentale nell'affermazione dell'uguaglianza e del principio del consenso ai governi. Da questi ragionamenti giunge una conclusione valida per i tempi contemporanei e per la valutazione dei regimi politici mondiali:

Other societies, contrary to nature, have confined men to fixed or inherited status derived from families, clans, tribes, religions, or socioeconomic classes. A free society abolishes merely conventional or inherited status as the basis for the acquisition or possession of property.<sup>95</sup>

In questo passo conclusivo appare chiaro che l'uguaglianza su cui lavorare ancora nelle società contemporanee è quella delle opportunità, ovvero sia dei mezzi di partenza, che non possono o non dovrebbero dipendere se non in parte ridotta da status ascritti alla nascita.

Il problema dell'affermazione di una società liberale come descritta da Harry Jaffa, secondo l'autore stesso, non sta solo nell'egoismo e nelle disparità di risorse fra gli uomini, ma cova nel relativismo diffuso tra le accademie del sapere: "nonetheless, truth is great and will prevail"<sup>96</sup>.

---

<sup>95</sup> H. Jaffa, *A New Birth of Freedom*, cit., p. 458.

<sup>96</sup> Ibidem, p. 471. La sintonia con le tesi di Bloom sulla "chiusura della mente

## 2.5 Thomas L. Pangle

Thomas L. Pangle, nato nel 1944, studioso ancora fecondo e attivo, è un altro dei più noti allievi di Leo Strauss. Di lui, professore di scienza politica all'Università del Texas dopo esser stato a Toronto, a Chicago e a Yale, le opere più significative sono un lavoro su Montesquieu (autore che fu al centro anche della sua tesi di dottorato), *Montesquieu's Philosophy of Liberalism* (1973) e *The Spirit of Modern Republicanism* (1988).



Per il nostro scopo è rilevante menzionare il fatto che Pangle, oltre a partecipare alla raccolta summenzionata *Confronting the Constitution*, scrisse anche un libro su Strauss: *Leo Strauss: An Introduction to His Thought and Intellectual Legacy*, edito nel 2006. In questa sezione ci concentreremo sugli aspetti teorici principali della sua opera. In un secondo momento, invece, caratterizzeremo meglio la posizione pangliana nel dibattito attorno a Strauss.

Il contributo di Pangle alla raccolta già menzionata sul bicentenario della costituzione americana riprende in sintesi la tesi esposta in *Spirit of Modern Republicanism*. Si tratta sostanzialmente di una riflessione su John Locke quale padre della visione filosofico-politica dei Fondatori americani e loro principale ispiratore, oltre che ancora su Montesquieu. Punto di partenza è la convinzione che la costituzione americana non sia solo uno scritto sulle procedure istituzionali e le regole del gioco,

---

americana<sup>7</sup> è evidente in questa osservazione di Jaffa sul pericolo per la verità insito nelle accademie.

bensì strumento per la promozione di obiettivi morali. Il sottotitolo di *The Spirit of Modern Republicanism* è *The moral vision of the American Founders and the philosophy of Locke*.

Con Pangle, pur rimanendo nell'alveo della riflessione sul diritto naturale e in qualche modo sulla scorta di *Natural Right and History* di Strauss, si prendono le distanze dall'interpretazione aristotelica di Jaffa della fondazione americana. Certo, dietro ai Fondatori e agli scritti del *Federalist* insisterebbe una precisa visione filosofica e morale, come per Jaffa:

The Declaration by which Americans made themselves independent marked the birth of the first nation in history explicitly grounded not on tradition, or loyalty to tradition, but on appeal to abstract and universal philosophic principles of political right.<sup>97</sup>

Per Pangle però, la visione morale che informa la costituzione americana sarebbe ampiamente debitrice di una concezione del tutto nuova, moderna e persino rivoluzionaria della filosofia, della filosofia politica e del diritto naturale.

Consideriamo un'efficace rappresentazione del concetto pangliano (e straussiano) di diritto naturale la seguente sintesi:

These rules [...] are knowable by mature, rational human nature, prior to revelation; and second, adherence to them fulfills the nature of the human soul...<sup>98</sup>

---

<sup>97</sup> T. Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988, p. 278.

<sup>98</sup> T. Pangle, *The Ennobling of Democracy. The Challenge of the Postmodern Age*, Johns Hopkins, Baltimore, 1992, p. 117.

Tale definizione apparirà di certo più chiara nel suo duplice significato nel mentre si presenterà il costante discutere di Pangle a cavallo tra diritto naturale classico e diritto naturale moderno.

Nella raccolta *Confronting the Constitution* il saggio di Pangle inizia con la critica a Montesquieu, per il quale vasti territori potrebbero essere ben governati solo da monarchie (nello *Spirito delle Leggi*), mentre le repubbliche sarebbero possibili solamente su spazi circoscritti. In tale forma di repubblicanesimo legato ai modelli greci e della Roma antica resta valido il riferimento alla virtù civile come elemento fondamentale dello stato e del suo bene vivere: si tratterebbe di un patriottismo non fanatico, ma fondato su legami di fratellanza tra cittadini. Ciò sarebbe stato ben recepito dai Fondatori. Inoltre, Pangle sottolinea come fu intenzione degli autori del *Federalist* (Hamilton e Madison sopra tutti) creare un preciso nesso con la tradizione repubblicana classica. Il difetto principale delle repubbliche antiche sarebbe stato l'ineguaglianza socioeconomica, che le avrebbe rese continuo terreno di sommosse, di crisi e di instabilità. Ecco dunque che si paleserebbe l'importanza della teoria politica lockiana, centrata sulla difesa della proprietà privata – fondamentale diritto di natura, nell'analisi del filosofo inglese – e sulle possibilità di diffusione della ricchezza. Nel citato volume sul bicentenario della costituzione, osserva anche Marc Plattner, che Locke “è la più importante fonte filosofica del pensiero dei Fondatori americani”<sup>99</sup>. Riconoscendo in Locke l'origine anche delle riflessioni di Adam Smith sul libero mercato, Plattner at-

---

<sup>99</sup> Marc Plattner è stato delegato presso le Nazioni Unite per gli affari sociali ed economici ed è uno studioso di questioni sociali ed economiche. Sin dagli anni '80 è stato un dirigente del *National Endowment for Democracy*. Di recente, ha dato alle stampe dei saggi sul problema del rapporto tra democrazia e Islam. La citazione è in M. Plattner, *Capitalism*, in A. Bloom, *Confronting the Constitution*, op. cit., p. 323.



tribuisce un'importanza e un'influenza decisive all'affermazione lockiana per la quale:

The great and chief end [...] of Mens uniting into Commonwealths, and putting themselves under Government, is the Preservation of their Property.<sup>100</sup>

In Locke, infatti, dal lavoro dell'uomo deriva il diritto alla proprietà come diritto naturale al frutto del proprio lavoro applicato a ciò che è dato in natura;<sup>101</sup> il fine massimo della repubblica è quello di preservare tale diritto, in vista, mediante ulteriore lavoro e il commercio, della possibilità di accrescere il benessere di tutti.

Scrive Pangle:

it is in Locke's works that one finds the true integration into one edifice, and hence the full exploration of the meaning, of the three most important pillars supporting the Founders' moral vision: Nature or "Nature's God"; property, or the "pursuit of happiness"; and the dignity of the individual as rational human being, parent and citizen.<sup>102</sup>

Nel citato volume sullo spirito morale dei Fondatori, la prima parte è dedicata alla critica degli indirizzi di pensiero prevalenti sul tema: innanzitutto, l'idea molto avversata da Pangle che il pensiero alle origini degli

---

<sup>100</sup> J. Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Laslett, New York, 1965, p. 395. Abbiamo scelto di mantenere indicata la versione in inglese dell'edizione citata da Plattner.

<sup>101</sup> J. Locke, *Due trattati sul governo*, II, 27.

<sup>102</sup> T. Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism*, University of Chicago Press, Chicago, 1988, p. 2.

Stati Uniti d'America sia frutto di un'ininterrotta e coerente tradizione di costituzionalismo, in quanto ciò negherebbe la portata rivoluzionaria del caso americano. Le altre tesi contro cui Pangle si scaglia fortemente sono la marxiana, fondata sul concetto di struttura economica, e quella weberiana basata sull'influenza dei credi religiosi. Se, ad esempio, per Weber in Franklin è possibile ritrovare l'etica del lavoro tipicamente ascritta dallo studioso tedesco al mondo protestante, Pangle osserva che lo stesso Franklin ammise il suo debito verso Locke, a proposito dell'accento sulla ricerca della felicità orientata dal riferimento ai criteri di piacere e dolore. Così, non sarebbe vera l'influenza calvinista, poiché lo spirito dei Fondatori sarebbe stato intrinsecamente e intensamente razionale e razionalista. Ancora, Pangle sottopone a critica la teoria del repubblicanesimo classico, tutta fondata attorno al concetto di virtù, come scopo ultimo del governo repubblicano. Tale interpretazione non sarebbe capace di rendere giustizia delle novità portate dalla vivacità del dibattito americano rispetto le origini, la natura e gli scopi dei governi. Allo stesso modo, anche l'accento classico sull'autogoverno non potrebbe essere paragonato a quello americano, poiché nel caso antico esso non era bilanciato dalla rilevanza moderna della sicurezza e dei diritti individuali. Sostenitrice del repubblicanesimo classico e avversa a quello moderno sarebbe anche Hannah Arendt, che infatti, per Pangle, avrebbe avuto più simpatie per Robespierre che per i Fondatori, sostenendo che questi ultimi ebbero una concezione vaga dei fini del governo e della libertà, e, soprattutto – fatto forse il più grave per lo studioso americano – Arendt minimizzò l'influenza di Locke.

Quel che già ad una prima lettura appare centrale nella riflessione su

Pangle è la sua visione moderna della fondazione americana. Al contrario, nella tradizione classica così come nella tradizione religiosa giudaica e cristiana era la virtù a costituire il fine morale supremo della comunità politica, idea in netto contrasto con “the notion of virtue we find emerging in the modern period, and in particular among the Founders”<sup>103</sup>.

Thomas Pangle ritiene che ci si avvicini al pensiero della Fondazione americana quando si prende in considerazione la filosofia empirista di David Hume, che mette del tutto da parte le idee di virtù, bene, male, . . . La virtù dei Fondatori sarebbe così non più uno o il fine, bensì solamente uno strumento atto a fornire sicurezza, benessere, autogoverno e gloria. Quale virtù, si tratterebbe essenzialmente della “moderazione”, ciò che distinguerebbe la nobiltà della classe senatoriale romana da quella lussuriosa e avida delle monarchie assolute. Qui, riemerge l’apprezzamento pangliano per Montesquieu, cantore dei regimi moderati e della tendenza a perseguire prudentemente la sicurezza civile.

La nuova visione americana risulta bene espressa dal sobrio pensiero economicista di Benjamin Franklin e, insieme, da certe dichiarazioni degli autori del *Federalist*. Per esempio, tra queste, quelle di John Adam sul ruolo delle confessioni religiose:

It was the general opinion of ancient nations that the Divinity alone was adequate to the important office of giving laws to men. . . The United States of America have exhibited, perhaps, the first example of governments erected on the simple principles of nature<sup>104</sup>

---

<sup>103</sup> T. Pangle, op. cit., 1988, p. 61.

<sup>104</sup> J. Adam, *A Defense of the Constitutions of Government of the United States*

La religione, così, avrebbe, anche per Jefferson e Madison, l'importanza politica di carica morale e di incitamento alla virtù, mentre non possederebbe valore dottrinale o teologico, nonché i diritti civili non dipenderebbero dalle opinioni religiose.

Per il *Federalist*, alla radice della nuova cittadinanza, ci doveva essere devozione e rispetto per la legge, secondo un'idea di bene comune relativo alla difesa, alla prosperità economica e alla protezione dei diritti individuali.

Contemporaneamente, osserva il nostro studioso americano, emerge la preoccupazione, che sarebbe poi stata resa imponente da Tocqueville, per le sindromi dell'individualismo estremo e per la tirannide della maggioranza (precursore dell'autore della *Democrazia in America* sarebbe stato Thomas Jefferson).

Un altro aspetto evidenziato in *The Spirit of Modern Republicanism* è la centralità del consenso popolare nell'elaborazione del costituzionalismo americano: “The people are the only legitimate fountain of power”<sup>105</sup>e, come enunciò James Wilson, “the nature and kind of that government which has been proposed for the United States, by the late convention [is] in its principles purely democratical. . . In this constitution, all authority derived from THE PEOPLE”<sup>106</sup>.

---

*of America against the attack of M. Turgot, in his letter to Dr. Price, dated the twenty-second of March, 1778*, 1954, pp. 116-118, cit. in Pangle, op. cit.

<sup>105</sup> Dal *Federalist Papers*, 49:313, cit. in Pangle, p. 114.

<sup>106</sup> Citato in T. Pangle, p. 114. Si tratta di un discorso di Wilson durante il dibattito sulla ratifica della Costituzione in Pennsylvania. Il maiuscolo è in Pangle.

Il nucleo centrale del repubblicanesimo, per Pangle, deve riguardare il nesso tra libertà e legge concepito come legame inestricabile. Tale nesso risulta realizzato quando mediante l'autogoverno libertà e legge procedono di pari passo e quando attraverso il principio elettivo non si dà alcuna distinzione assoluta tra governanti e governati, sia grazie alla partecipazione dei governati alle decisioni sia per la rotazione delle cariche.<sup>107</sup>

Il fine del governo moderno non sarebbe più la virtù dei classici bensì la libertà, ancorché definita in modo non molto preciso, come insieme dei diritti privati e pubblici. La forma di governo repubblicana sarebbe quella più adatta a perseguire tali fini: se, infatti, da un lato, alcuni diritti, una volta fondata la società vengono meno (come quello di realizzare da sé la giustizia), altri sono inalienabili. Una simile visione del governo, affiancata dai presupposti filosofici sopra descritti, consentì a Jefferson di affermare che il vero *summum bonum* era l'assenza di dolore, di tormento, la serenità del corpo, la tranquillità della mente.<sup>108</sup> Così, anche in Locke, la moralità consisteva nel perseguire la massima felicità possibile per tutti. Qui, in questo fondamento filosofico, si riscontra tutta la modernità del pensatore britannico e della Fondazione americana come interpretata da Pangle.<sup>109</sup>

Il nesso con il pensiero lockiano venne esplicitato da James Wilson: esiste una libertà naturale, senza governo civile, dove non esistono ga-

---

<sup>107</sup> T. L. Pangle, *The Ennobling of Democracy*, Johns Hopkins, Baltimore, 1992, p. 105.

<sup>108</sup> Cfr. Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism*, op. cit., p. 121.

<sup>109</sup> Per una sorta di introduzione morale e filosofica al pensiero politico lockiano, si veda di Locke il *Saggio sull'intelletto umano*.

ranzie né ordine, ed una libertà civile del vivere associati, che deriva dall'impossibilità dell'uomo di reggere a lungo il caos dello stato di natura. Spiega Pangle, illustrando e citando la posizione di Wilson medesimo:

The new United States Constitution will establish perhaps the first government in history that is grounded unambiguously on these true principles of natural right, and prior to this “the great and penetrating mind of Locke seems to be the only one that pointed towards even the theory of this great truth.” “In this government liberty shall reign triumphant”; more precisely, what shall triumph is “civil liberty”, defined as “natural liberty itself, divested only of that part, which, placed in the government, produces more good and happiness to the community, than if it had remained in the individual”.<sup>110</sup>

Le poche righe qui citate rappresentano un eccellente sunto del rapporto tra Fondatori, Locke e della tesi sostenuta da Pangle. La condizione naturale dell'uomo sarebbe quella di una libertà incontrollata, di una perfetta uguaglianza ove non esiste alcuna giurisdizione. Di natura, ogni uomo mantiene la sovranità che gli consente di giudicare gli altri e imporre loro punizioni, compresa quella capitale, secondo la propria opinione.<sup>111</sup> La civiltà del governo starebbe innanzitutto nel demandare solamente ad esso l'uso della coercizione, fermo restando, che per Locke, un governo monar-

---

<sup>110</sup> In T. Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism*, p. 123. Le parti tra virgolette sono citate, da J. Wilson, *Selected Political Essays of James Wilson*, New York, 1930, pp. 174-175, 272-285.

<sup>111</sup> In T. Pangle, *Ibidem*. A tale proposito, Pangle cita da J. Locke, *Two Treatises of Government* i paragrafi 4, 6, 7 e 7-9, 87, 128.

chico assoluto può essere peggiore dello stato di natura.<sup>112</sup> Osserviamo che non solo è la filosofia lockiana ad esser stata fatta propria dai *Framers*, ma già dalle citazioni sopra riportate di Wilson emerge quella retorica della libertà americana che ha avuto e ha così successo ancora oggi nella politica degli Stati Uniti: la costituzione americana si presenta come la prima nella storia a fondarsi sui veri principi del diritto naturale e soprattutto sulla libertà civile.

Dunque, argomenta Pangle, se anche nel *Federalist* è l'economia politica di Hume a guidare molti ragionamenti e Montesquieu è molto citato, sono in realtà i concetti e le categorie di Locke ad aver informato gli scritti in oggetto. La fondazione del governo civile deriva allora dall'impulso naturale dell'individuo a preservare la propria proprietà, ed è la ragione a dominare le passioni egoistiche e far sì che possa costituirsi una società atta a garantire i diritti di tutti. In particolar modo, la ragione sarebbe spinta all'azione dagli inevitabili disagi che comporta l'assenza di civiltà: da qui, la nascita del contratto sociale che istituisce il governo civile solamente sulla base dell'accordo e non su alcuna altra fonte (etnia, terra di nascita, ...).

Arrivati a tale punto, Pangle, nella terza parte di *The Spirit of Modern Republicanism*, apre un'approfondita analisi del contributo filosofico di John Locke.

Un elemento cruciale che emerge in Pangle è l'idea che Locke non si propone, specie nel primo trattato sul governo, di porre in questione la Bibbia, bensì di avversare l'interpretazione biblica proposta da Robert Filmer: secondo Locke, la Bibbia va interpretata in modo conforme alla

---

<sup>112</sup> J. Locke, cit., 90, 91, 137, 225.

ragione. Ciò era per Locke di particolare importanza, poiché egli intendeva rifiutare il modello biblico del governo patriarcale adottato poi da Filmer, per sostenere invece la naturale libertà e uguaglianza degli uomini (tale polemica ritorna nelle pagine lockiane a proposito dell'educazione dei figli, che spetterebbe ad entrambi i genitori, in quanto responsabili allo stesso modo).

Un aspetto che ha a che fare da vicino con il nostro studio sull'influenza americana di Leo Strauss è che Pangle, nell'affrontare la sua disamina del pensiero lockiano, esplicita un metodo esegetico che ricalca esattamente l'insegnamento straussiano sull'ermeneutica dei testi filosofici. Pangle, infatti, spiega come nella sua polemica contro l'assolutismo monarchico nei trattati sul governo, Locke si sarebbe avvalso di uno stile ambiguo ed oscuro, onde evitare il pericolo della persecuzione da parte delle gerarchie religiose ed eventualmente politiche. Il più profondo significato dell'elaborazione filosofica di Locke, che sola ne consente un'adeguata critica e valutazione, andrebbe scovato solamente tramite un'attenta lettura congiunta di entrambi i suoi saggi sul governo.<sup>113</sup>

Come accennato più sopra, nella fondazione degli Stati Uniti, dell'elaborazione del filosofo britannico diviene centrale la discussione sulla proprietà privata:

Property, whose Original is from the Right a Man has to use any of the Inferior Creatures, for the Subsistence and Comfort of his Life.<sup>114</sup>

---

<sup>113</sup> Il tema dell'ermeneutica è per altro argomento specifico del terzo capitolo del presente lavoro.

<sup>114</sup> J. Locke, *Two Treatises of Government*, I,92, cit. in T. Pange, op. cit., p. 158.



È la legge di natura come voluta da Dio ad imporre all'uomo il primo impulso, cioè di tendere alla preservazione di sé, e ciò avviene innanzitutto attraverso il frutto del proprio lavoro (inteso come azione dell'uomo atta a trasformare oggetti per assicurarsi la sopravvivenza) e quindi la proprietà, che altro non sarebbe che la prima acquisizione dovuta al lavoro svolto. In tale ottica, se il fine massimo è quello dell'autoconservazione e ciò è possibile mediante la proprietà, è chiaro, che in vista del benessere collettivo, il primo dovere della società civile è quello di garantire la conservazione della proprietà privata di tutti e la possibilità di estenderla secondo il proprio lavoro. Come scrisse Locke: "Government has no other end but the preservation of Property"<sup>115</sup>.

Thomas Pangle sottolinea la rottura lockiana con la tradizione filosofica di derivazione aristotelica: il diritto naturale è un termine che esprime prima del resto il desiderio o il bisogno profondo dell'uomo di sentirsi soddisfatto; poi, l'impegno a garantire lo stesso agli altri; infine, la partecipazione alla difesa dei comuni diritti. Così, le leggi naturali sarebbero ad esempio quelle di rispettare i patti e comportarsi come si vorrebbe essere trattati dagli altri, qualcosa di razionale ed universale, ben distinto dalla legge rivelata da Dio.<sup>116</sup>

La distanza lockiana dalla tradizione espressa autorevolmente da Aristotele è un punto centrale nell'analisi di Pangle. La costituzione non ha il compito di supportare determinati stili di vita né di guidare da vicino i cittadini verso specifiche mete morali. Ciò sarebbe bene evidenziato nella *Lettera sulla Tolleranza*, dove il filosofo britannico illustra come i doveri

---

<sup>115</sup> J. Locke, *Two Treatises of Government*, II, 94, cit. in Pangle, p. 170.

<sup>116</sup> T. Pangle, op. cit., pp. 187-215

delle magistrature siano solo quelli di garantire i beni civili (vita, libertà, integrità, benessere fisico,..) e di proteggere le persone dalla violenza. Come si può capire, ci si trova agli antipodi di Platone, e in qualche modo molto lontani anche dagli accenti di Allan Bloom, e in buona parte anche dalle tesi proprie di Strauss stesso.

Rispetto al tema della proprietà, è di particolare rilevanza l'osservazione che Thomas Pangle propone anche sulla concezione lockiana della successione: essa non dovrebbe avvenire sulla meccanica base della primogenitura, ma secondo i meriti di tutti i figli. Ciò sarebbe divenuto prassi negli Stati Uniti d'America, come osservò anche Tocqueville.<sup>117</sup>

La sovranità, in ultima analisi, deve appartenere al popolo, come abbiamo indicato più sopra. Da ciò deriva il portato rivoluzionario della filosofia politica di John Locke. Infatti, rispetto alle cautele del moderato Montesquieu, Locke teorizzò la legittimità della rivoluzione per adempiere e proteggere i fini richiesti dal diritto naturale, qualora il governo usasse illegittimamente il proprio potere delegato.<sup>118</sup> In questo senso, non può mancare in queste pagine l'osservazione, proposta anche da Pangle, per cui l'espressione adoperata da Locke nel paragrafo 225 del secondo trattato sul governo "*a long train*", riferita alla lunga serie di abusi che giustificano la sostituzione anche violenta del governo, è esattamente la medesima formula presente nel testo della Dichiarazione d'Indipendenza americana del 1776.<sup>119</sup>

---

<sup>117</sup> Ibidem, pp. 238-243.

<sup>118</sup> T. Pangle, op. cit., p. 254.

<sup>119</sup> Il testo del passo in oggetto della Dichiarazione è: "Prudence, indeed, will dictate that Governments long established should not be changed for light and transient

È noto come il pensiero politico di John Locke fosse stato frutto anche degli avvenimenti politici inglesi del XVII secolo: il tramonto definitivo degli Stuart e la gloriosa rivoluzione. Ciò parve un elemento decisivo per i Fondatori, protagonisti della rivoluzione del 1776, proprio per riconoscere in Locke il loro padre putativo; così argomenta Thomas Pangle, secondo quanto attestato da James Wilson:

Underlying this Constitution is “the revolution principle” of “Mr. Locke”: the new Constitution will establish the first government in history grounded unambiguously on the true principles of natural right, and “the great and penetrating mind of Locke seems to be the only one that pointed towards even the theory of this great truth.” If we are to appreciate the full reach of the basic moral principles to which the American founders explicitly appealed, we must move on from the conservatism of Montesquieu to the radicalism of Locke.<sup>120</sup>

Ancora:

The “supreme” (irresistible) power governing every rational person’s behavior is the desire for self-preservation, and therefore

---

causes; and accordingly all experience hath shewn that mankind are more disposed to suffer, while evils are sufferable than to right themselves by abolishing the forms to which they are accustomed. But when a long train of abuses and usurpations, pursuing invariably the same Object evinces a design to reduce them under absolute Despotism, it is their right, it is their duty, to throw off such Government, and to provide new Guards for their future security.” Cfr. T. Pangle, op. cit., p. 258.

<sup>120</sup> T. Pangle, *The Philosophic Understandings of Human Nature informing the Constitution*, in *Confronting the Constitution*, op. cit., p. 37. Le parti tra virgolette sono citazioni di James Wilson, cit. in Pangle, *Selected Political Essays of James Wilson*, pp. 181, 196-197, 199-200.

every individual retains the inalienable right to resist perceived threats to his property and existence, no matter what the source of those threats.<sup>121</sup>

Il vero padre della costituzione americana sarebbe allora John Locke: ciò, per il suo radicalismo liberaldemocratico a tutela dei diritti naturali dell'uomo, per la sua teorizzazione della legittimità dell'insurrezione e della resistenza contro il potere politico che viene meno ai suoi doveri nei confronti dei cittadini (che rimangono gli unici veri detentori della sovranità e il cui consenso ai rappresentanti è qualcosa di necessario), per l'accento sulla rilevanza della proprietà.

La legge positiva resta dunque un gradino più in basso di quella da difendere, poiché la positività della legge, in termini lockiani, non ne garantisce la razionalità. Come scrive Thomas Pangle:

Yet laws must be administered and enforced, i. e., molded to fit specific circumstances, in order to promote the “public good”. Because the nature and condition of man, even man in civil society, is so recalcitrant to law of reason, law must sometimes be suspended or even violated in order to promote the public good (II, 160). In other words, because there is no predicting passion and emergency, there is no possibility of purely lawful rule. All the more is this the case in foreign policy, the sphere of politics which remains forever in the state of nature.<sup>122</sup>

Non ci soffermiamo ora sulla portata di tali dichiarazioni dello studioso americano. Tuttavia, è sin d'ora evidente come il riferimento alla dimen-

---

<sup>121</sup> T. Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism*, p. 255.

<sup>122</sup> T. Pangle, *Ibidem*, p. 255. Il riferimento è quello dell'autore al *Secondo trattato sul governo* di John Locke.

sione della politica estera come arena anarchica, all'interno della quale è possibile e spesso necessario violare delle leggi per perseguire il bene pubblico, è un tema che riecheggia nelle analisi dei neoconservatori.

Concludendo la disamina dell'opera di Thomas Pangle, risulta chiaro come la filosofia del pensatore inglese gli pare aver posto le condizioni per la visione filosofico-politica dei Fondatori: secondo l'allievo di Strauss, in questo senso, la costituzione americana sarebbe figlia di un giusnaturalismo moderno, ben distinto e molto distante dal repubblicanesimo e dalla filosofia politica classici, incentrati sul tema della virtù.

Il giudizio di Thomas L. Pangle sull'origine e la natura filosofica del costituzionalismo americano appare in realtà ambiguo: da un lato, assertore della dottrina liberale e giusnaturalistica di stampo lockiano-moderno, d'altro canto, alla conclusione del volume sullo spirito dei fondatori americani, emerge un accento critico dell'autore verso la concezione lockiana di un repubblicanesimo fondato principalmente sulla tutela della proprietà privata e non sulle antiche virtù civili. Infatti, Pangle da una parte riconosce a Locke la capacità di aver risolto la tensione tra filosofia e religione, dall'altra afferma:

The tension he dissolved was a vital tension; and insofar as he brought about harmony between rational philosophy and religious faith, he diminished the spiritual fire, he obfuscated the nature, of both. He contributed to a disenchantment of the world.<sup>123</sup>

Ciò che per Pangle vale dell'esperienza americana è senz'altro l'introduzione rivoluzionaria di un nuovo concetto di cittadinanza, basato non su

---

<sup>123</sup> Ibidem, p. 274.

ancestrali appartenenze o privilegi, bensì sulla potenziale universalità che offre la ragione umana.

Lo studio di Locke si presenta per Pangle come il primo gradino necessario, almeno per gli americani, volto alla guarigione dal contemporaneo pensiero antirazionalistico nietzschiano e heideggeriano e dallo storicismo.<sup>124</sup> Leo Strauss, che pure era un deciso assertore della superiorità del pensiero filosofico-politico antico su quello moderno, riconosceva a Locke il merito di aver continuato a interrogarsi sulla questione del miglior regime. È questo un punto di capitale importanza teorica e pratica per Strauss. Locke, pur a pieno inserito nell'alveo del pensiero moderno, costituisce ancora un esempio di pensatore lontano dal relativismo soggettivista, poi tipico del Novecento.

Thomas L. Pangle, concentrandosi su Locke, da una parte si allontana dal pensiero originale straussiano, dall'altra continua la tesi principale del maestro: la necessità di indagare sulla bontà dei diversi regimi politici. Una volta che si sarà meglio introdotto come si presenta nella scuola di Strauss il problema filosofico-politico del miglior regime, della qualità del liberalismo e della democrazia nonché il rilievo posto sull'educazione (per altro già emerso nel paragrafo su Allan Bloom), si presenterà – verso la fine del presente lavoro - anche un'altra opera pangliana di grande interesse: *The Ennobling of Democracy*.

---

<sup>124</sup> “Renewed study of Locke is not by itself a sufficient antidote to the Nietzschean or Heideggerian antirationalism and historicism that is the ultimate if often unknown source of so much serious contemporary thinking; but, for Americans at least, such a study may prove to be the essential first step”. Ibidem, p. 275.

## 2.6 Thomas Pangle nella polemica su Leo Strauss

In un discorso tenuto il 1 dicembre 2003 nella Bradley Lecture<sup>125</sup> organizzata dall'American Enterprise Institute, Pangle è intervenuto nel dibattito, emerso in quell'anno, sull'influenza di Strauss sulla politica americana contemporanea. Il discorso all'AEI ha costituito la base del suo volume *Leo Strauss. An introduction to his thought and intellectual legacy* del 2006. Il filosofo in questa occasione ha adoperato un tono molto polemico per riferirsi ai media europei e statunitensi che hanno diffuso la tesi dell'impatto di Strauss sui politici americani. Ha spiegato:

Unfortunately, however, it does not appear that the journalists who have recently been moved to pronounce in print about Strauss's teaching have been able to devote much time to a study of his philosophic corpus. [...] they have advanced all sorts of extravagant (and even preposterous) claims about what Strauss thought or taught.

La carta stampata avrebbe quindi distorto e frainteso la riflessione originale straussiana e Pangle si è così proposto di mettere in luce la verità. Tale lezione ha innanzitutto riassunto gli aspetti più rilevanti della filosofia straussiana: la riscoperta dei classici come chiave per comprendere i moderni e in particolare l'attenzione posta sulla figura di Socrate come fondatore della filosofia politica. Questa si presentava però anche come riflessione sulla natura umana e sui suoi fini ultimi, e quindi sui

---

<sup>125</sup> Il testo del discorso, da cui sono tratte anche le successive citazioni, è rinvenibile all'interno dell'archivio del sito dell'associazione [www.aei.org](http://www.aei.org).

diritti naturali. La polis dell'età classica era liberale nel senso di fondata sulla moralità e su un'aristocrazia di spirito ("gentlemen") dotata di grande virtù. Gli aristocratici, tuttavia, condividevano il loro potere con il popolo, cui spettava eleggere i magistrati cittadini tra gli aristocratici stessi. Emergeva così l'idea di governo misto. Nello stesso tempo nell'Atene socratica si presentò il problema della convivenza tra critica filosofica e necessità di salvaguardare l'unità della società politica. Strauss si dedicò ampiamente, infatti, a mettere in luce come la funzione critica della filosofia alla ricerca della verità si vada spesso a scagliare contro le esigenze del consenso popolare tipiche, in forme e modalità diverse, di qualsiasi ordine politico. Il filosofo, per non incorrere nell'ostracismo, nella persecuzione o nell'incomprensione sviluppa pertanto una sorta di esoterismo da intendersi come ermeneutica dei testi filosofici.

Alla visione classica della filosofia politica, spiega ancora Pangle, Strauss contrappose la modernità del pensiero di autori quali Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Locke, Montesquieu, mossi da una nuova razionalità e da una nuova prospettiva, per la quale la politica non si occupava più del perfezionamento etico e metafisico della natura umana. L'esoterismo dei moderni si tramutò a poco a poco da raffinata tecnica di scrittura rivolta alle *élite* colte a volgare propaganda atta a manipolare il consenso delle masse da parte delle nuove forme di tirannide (che Pangle, attualizzando, enumera come comuniste, fasciste, naziste, baathiste, islamiciste, ...).<sup>126</sup>

Pangle, sia nel discorso all'AEI sia nel suo volumetto su Strauss, ha posto in chiara luce un giudizio del maestro che probabilmente dà adito

---

<sup>126</sup> T. Pangle, *Leo Strauss. An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy*, Johns Hopkins, Baltimore, 2006, p. 73.



alle frequenti miscomprensioni sulla filosofia di Leo Strauss:

The experience of twentieth century politics showed decisively the practical, humane superiority of what Strauss calls “the first wave” of modernity, whose supreme political expression is the representative democracy structured by the American Constitution. Proven conclusively inferior, on the other hand, were the politics generated by the “second wave”, of Rousseau and German idealism, culminating in Marx and Marxism, and by the “third wave”, of Nietzsche and Heidegger. Strauss’s classical liberalism finds important points of kinship with the modern liberalism based on Locke and Montesquieu.<sup>127</sup>

Questo passaggio è di particolare importanza per la presente ricerca; esso riassume tutta l’ambiguità e la vivacità del dibattito su Strauss in questione. Colpisce la nettezza della valutazione insita nell’utilizzo della formula “practical and humane superiority” riferita al modello americano.

È stato evidenziato come l’influenza di Strauss pare aver toccato tendenzialmente l’area conservatrice della politica americana. Thomas Pangle esplicita il fatto che “for most practical purposes Strauss’s influence inclines toward the conservative part of the present-day spectrum”. Questo fatto, secondo Pangle, deriverebbe in buona misura dall’essere il conservatore moderno la nuova forma del liberale inteso classicamente, ovvero sia un moderato amante di una libertà fondata sull’educazione alla filosofia e alla conoscenza del giusto e dell’ingiusto. In tale ottica, il conservatore si palesa come colui che nella modernità non cede alla

---

<sup>127</sup> T. Pangle, *Ibidem*, p. 74.

seconda e alla terza ondata di questo stesso sviluppo (quella “di sinistra” rousseauviana-marxiana e quella nichilista).

L’affermazione pangliana sul conservatorismo straussiano è esemplificata dall’autore tramite un passaggio sui diversi approcci di politica estera presente nell’introduzione a *Liberalismo antico e moderno*: mentre i *liberal*<sup>128</sup> tendono ad immaginare lo sviluppo di uno stato universale da realizzare attraverso l’Organizzazione delle Nazioni Unite, i conservatori sono piuttosto scettici a tale proposito e ritengono piuttosto pressoché indispensabile per una nazione mantenere un certo legame con una tradizione religiosa. La riflessione di Pangle suggerisce che il buon cittadino dovrà sostenere una politica estera capace di tenere aperta la porta al dialogo e alle critiche provenienti dal di fuori e dalla varietà di punti di vista sociali e religiosi. Ma lo stesso cittadino “would also feel keenly the need to be prepared to struggle and to fight in defense of liberal democracy”. Pangle così conclude la sua lezione del 2003 alla AEI:

“Moderation will protect us against the twin dangers of visionary expectations from politics and humanly contempt for politics.” Strauss explicitly warns against the liberal idealism that holds that “to make the world safe for the Western democracies, one must make the whole globe democratic” (*The City and the Man*, 4).

Pur avendo sottolineato la superiorità della democrazia basata sul modello americano, con tale citazione straussiana Pangle sembra prendere

---

<sup>128</sup> Usiamo la dizione *liberal*, poiché qui il termine è usato nell’accezione contemporanea diffusa negli Stati Uniti, per intendere la parte sinistra dello schieramento politico. I “*liberal*” sarebbero in sostanza i sostenitori del liberalismo moderno e soggettivista avversato da Strauss.

le distanze dagli esiti del neo-conservatorismo, che, come si vedrà, hanno reso proprie le ambizioni utopistiche dei liberali (l'estensione a livello mondiale del modello liberaldemocratico): lo studio da parte del maestro dei testi di autori islamici – per Pangle - rappresenterebbe un esempio della necessità di tenere aperto un dialogo con i pensatori di altre culture.

Nonostante quanto detto, rimane anche in Pangle il riconoscimento del forte senso straussiano della crisi dell'Occidente, messo in pericolo dall'oblio della tradizione classica e dal relativismo e dal nichilismo. Tuttavia, ha affermato l'allievo di Strauss “liberal democracy, in contradistinction to communism and fascism, derives powerful support from a way of thinking which cannot be called modern at all: the premodern thought of our western tradition”<sup>129</sup>; la tradizione classica va allora difesa quale baluardo dell'Occidente moderno.

## 2.7 Straussiani divisi: Aristotele e Locke

Abbiamo osservato come per Harry V. Jaffa il punto di vista sulla filosofia politica e segnatamente sulla storia della fondazione americana sia essenzialmente di tipo aristotelico; abbiamo potuto scorgere tra le sue righe la grande ammirazione di Jaffa per la *Politica* scritta dallo Stagirita. Diversamente, abbiamo notato che per Thomas L. Pangle lo spirito della rivoluzione americana, una rivoluzione politica ma anche una rivoluzione nella storia della filosofia politica, sarebbe di stampo decisamente contrattualista e lockiano. Già qui si constata come, pur rimanendo entrambi nel solco della lezione straussiana di *Natural right and History* e

---

<sup>129</sup> L. Strauss, *Three Waves of Modernity*, cit. in T. Pangle, *Leo Strauss*, p. 75.

pur essendo entrambi interessati all'analisi del *Founding* americano nella prospettiva del diritto naturale, i percorsi dei due allievi di Strauss abbiamo intrapreso vie differenti: una aristotelica, l'altra moderna.

Tale differenza di approcci si esprime nelle due forme di giusnaturalismo, quello antico o classico e quello moderno: il primo, fondato sull'idea di una norma obiettiva e di un ordine vincolante dell'essere, il secondo basato sul primato dei diritti soggettivi, alla vita, uguaglianza, libertà e ricerca della felicità. Se per Jaffa Lincoln è la dimostrazione di come la cultura politica americana abbia fatto propri dei precisi valori morali da realizzare, per Pangle la teoria lockiana – per lui alla base del repubblicanesimo americano – contrasta nettamente con l'impianto aristotelico, secondo il quale il legislatore mira a realizzare la pienezza degli esseri umani attraverso la promozione di uno “specific way of life”, mentre “in Locke's scheme there is no basis for supposing that human nature requires or inclines toward a government that defines for its subjects their happiness, virtue, or salvation”.<sup>130</sup> Ciò più ancora che nei *Due Trattati sul Governo* risulta particolarmente evidente nella *Lettera sulla Tolleranza*. Con Pangle concorda anche il giurista straussiano Walter Berns, per il quale il padre del costituzionalismo americano deve essere riconosciuto in John Locke, ideatore dei *natural rights* moderni, da distinguere dall'ordine del *natural law*.<sup>131</sup>

Sotto altre vesti, la medesima polemica è esplicitata in uno scambio

---

<sup>130</sup> T. Pangle, op. cit., pp. 252-253.

<sup>131</sup> Walter Berns, nato nel 1919, è un costituzionalista. Ha insegnato alla Cornell University e a Toronto; membro di spicco dell'American Enterprise Institute, ha ricoperto vari uffici di consulenza a Washington, come ad esempio presso l'istituto dell'educazione e la biblioteca del Congresso.

di articoli apparsi su *Claremont Review of Books* del 1984-1985. Questa volta, i due, Pangle e Jaffa, si contendono l'autentica eredità di Leo Strauss. Ha scritto Jaffa, inauguratore di tale discussione:

According to Pangle then, man is by nature radically hedonistic, egocentric, and a-social. But according to the account for which, near the end of his life, Strauss declared himself still to have an unshaken preference (in the September 1970 Preface to the reprinting *Natural Right and History*) man is by nature social. And by reason of his social nature, he is bound to distinguish between the pleasant and the good. [...]

Pangle's account of the noble and just things is, however, nothing but an account of the high in the light of the low.<sup>132</sup>

Lo Strauss interpretato da Jaffa è fortemente avversario della modernità: secondo Harry Jaffa, anche Thomas Pangle parteciperebbe dell'indirizzo filosofico contemporaneo, il quale, avendo la propria base nel pensiero moderno, finirebbe con lo scivolare inevitabilmente nel relativismo tradendo la vera natura del diritto naturale. Afferma Jaffa: "seeing the low in the light of the high. Such understanding is the legacy of Leo Strauss".<sup>133</sup>

Pangle, in un articolo sulla medesima rivista, accusa Jaffa di averlo frainteso grossolanamente e di aver distorto il suo pensiero. In realtà, Pangle si concentra a spiegare la sua idea su un aspetto specifico della

---

<sup>132</sup> H. V. Jaffa, *The legacy of Leo Strauss*, in *Claremont Review of Books*, III, 1984, n. 3.

<sup>133</sup> Ibidem. L'espressione si ravvisa in Strauss in *Liberalsimo antico e moderno*, trad. it., Giuffrè, Milano, 1973, p. 278: "È più prudente cercare di comprendere il basso alla luce dell'alto che l'alto alla luce del basso".

polemica (la relazione tra ragione e rivelazione biblica e il ruolo della filosofia politica) senza rispondere direttamente alle accuse generali di Jaffa.

Da questa ricognizione si evince che dal comune maestro gli straussiani hanno appreso delle comuni nozioni sul diritto naturale e sull'approccio analitico ai testi filosofici, ma i loro esiti filosofico-politici in alcuni casi si differenziano piuttosto chiaramente. Per altro, tale diversità di punti di vista ben si accorda con la più discussa ambiguità della riflessione di Leo Strauss: da un lato, la critica alla modernità, dall'altro, l'apprezzamento per il modello americano. Secondo la tesi dei due allievi straussiani Catherine e Micheal Zuckert ciò deriverebbe da un sostanziale riconoscimento della modernità dell'America da parte di Strauss, temperato però dal confronto con gli altri modelli politici moderni e dall'essere gli Stati Uniti "not wholly or uniformly modern".<sup>134</sup> Su tale tema si tornerà nel quarto capitolo.

Queste prime indicazioni sulle divergenze interpretative fra due dei più autorevoli allievi di Strauss già indicano che degli "strausiani" non ha senso parlare come di una setta o un gruppo omogeneo.

## 2.8 Il neoconservatorismo

Come risulta evidente dal prefisso, si parla di neo-conservatorismo per distinguere questa corrente di pensiero dal conservatorismo classico.

Si è già osservato all'inizio di questo lavoro che il neoconservatorismo nacque nel campo della critica all'interventismo statale in economia e

---

<sup>134</sup> C., M. Zuckert, *The Truth about Leo Strauss*, Chicago, 2006, p. 74 e segg.

della critica al *welfare state* e si sviluppò su alcuni elementi come la difesa del ruolo ricoperto dai corpi sociali intermedi<sup>135</sup> e l'anticomunismo sia in politica interna che in politica estera. A fianco di questi elementi, penetrante nel dibattito americano è stato da parte dei neoconservatori il porre in primo piano la difesa della virtù morale dagli attacchi inferti dalla controcoltura progressista specie degli anni Settanta. In tale maniera, si fece largo la critica neoconservatrice al liberalismo, "reo" dopo il 1960 di essersi ridotto all'affermazione di un'emancipazione individuale svuotata di significati.<sup>136</sup> In questa prospettiva, i neoconservatori tendono per esempio ad imputare le situazioni di disagio socioeconomico di alcune famiglie americane alla decadenza della virtù e del ruolo della famiglia intesa come unione stabile e sicura. L'idea, anche filosofica, alla base di tutto ciò è che l'interesse pubblico non possa esser promosso se non dall'esercizio della virtù nella vita privata da parte della maggioranza dei cittadini. La virtù delle persone offre secondo l'approccio *neocon* molte più garanzie di qualsiasi programma assistenziale di derivazione statale.

Flavio Felice ha voluto dedicare uno specifico volumetto al tema del ruolo della religione nella vita pubblica americana secondo la *prospettiva neocon*. È questo un dato di fatto – l'estrema importanza che i neoconservatori attribuiscono alla religione nello spazio pubblico – che differenzia in maniera pesante la letteratura degli straussiani da quella

---

<sup>135</sup> L'evidenziazione del valore dei corpi sociali intermedi rispetto allo Stato (famiglie, associazioni, chiese, imprese, ...) è oggi conosciuta mediante il riconoscimento anche formale del principio di sussidiarietà. Tale concezione del rapporto fra Stato e corpi sociali è oggi in Italia patrimonio comune di quasi tutte le forze politiche.

<sup>136</sup> Si veda a titolo di esempio W. Kristol, *A Conservative Looks to Liberalism*, in *Commentary*, sett. 1993, p. 33 e segg.

prodotta dai neoconservatori. A differenza di un Pangle, sostenitore di una nazione americana fondata sul pensiero di Locke, secondo i *neocon* la tradizione cristiana risulta decisiva. Ciononostante, i due movimenti filosofico-politici si incontrano nel riconoscere al diritto naturale un posto centrale: William Kristol, figlio di Irving, ha scritto:

Né la nostra politica né la nostra sociologia potranno pretendere di restare neutrali di fronte alla questione delle “leggi della natura e della natura di Dio”. In definitiva, il ritorno alla natura, un salto di qualità rispetto alla prospettiva progressista della storia, sottolinea l’importanza tanto della politica di libertà quanto della sociologia della virtù.<sup>137</sup>

Diversamente che da parte dei neoconservatori, il ruolo della religione nella politica americana, sottolineato per primo da Tocqueville ne *La Democrazia in America*, è pressoché misconosciuto dagli straussiani. Secondo questi ultimi, i Padri Fondatori si riferirono alla fede e alla tradizione religiosa come ad un (classico) *instrumentum regni*. I neoconservatori, d’altro canto, attribuiscono una genuina dignità autonoma alla religione come meritevole di peso nello spazio delle discussioni pubbliche anche politiche. In questo senso, essi si pongono solitamente come fieri avversari del secolarismo.

Secondo Flavio Felice,<sup>138</sup> l’arcipelago dei *neocons* americani si può individuare sulla base di alcuni principi comuni. Il primo è l’idea che

---

<sup>137</sup> W. Kristol, *The Politics of Liberty, the Sociology of Virtue*, in L. Alexander-C. E. Finn, *The new promise of American Life*, Indianapolis, 1995, p. 44, cit. in F. Felice, *Neocon e teocon*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2006, p. 77.

<sup>138</sup> F. Felice, *Neocon e teocon*, Rubbettino, 2006, pp. 115-125.



la società umana sia un insieme complesso di fattori e che perciò non possa essere oggetto di geometrie o ingegnerie sociali. In tale senso, autori neoconservatori come i Kristol, George Weigel ed altri tendono a un atteggiamento scettico verso i grandi programmi di riforme provenienti dal potere centrale. Il secondo principio è che gli uomini possono essere buoni ma soprattutto cattivi. Questa sorta di realismo antropologico è intrinseco alle teorie neoconservatrici di politica estera. In terzo luogo, Felice prende in considerazione il classicismo dei neoconservatori. Qui, Felice riferisce la convinzione di Irving Kristol per la quale Leo Strauss avrebbe influenzato tutto il mondo conservatore americano con i suoi insegnamenti sulla grande tradizione della politica classica. Di Strauss, i neoconservatori avrebbero così ripreso soprattutto l'accento sulla virtù individuale e l'idea forte che gli Stati Uniti d'America non siano solo un progetto moderno ma frutto anche della coscienza classica dei Fondatori. Il quarto e ultimo principio neoconservatore che evidenzia Felice è che le "idee regolano il mondo" e non le varie teorie basate sui determinismi economici, marxisti o liberisti che siano. A partire da questa consapevolezza, è chiaro l'interesse della domanda su quali siano i riferimenti ideali dei neoconservatori stessi. Quello che stiamo cercando di dimostrare è che solamente in ridotta misura si può dire che essi siano stati significativamente influenzati dalle riflessioni filosofiche di Strauss.

In sede di politica estera, il conservatorimo tradizionale americano si caratterizza per il fondarsi sul cosiddetto realismo. Si tratta dell'atteggiamento di quei *leader* e strateghi attenti prima di tutto il resto all'interesse nazionale, consci dell'egoismo degli stati e che credono che l'arena internazionale corrisponda e si sviluppi come lo stato di natura di hobbesiana memoria. Per tali ragioni, conservatori tradizionali come

Kissinger non hanno fiducia alcuna nelle organizzazioni internazionali ed allo stesso tempo ritengono un errore degli Stati Uniti impelagarsi in idealismi e pratiche interventiste quali la promozione della democrazia liberale nel mondo.

I neoconservatori, pur sposando mezzi realisti (ad esempio il non ricorso all'ONU per conferire legittimità alle proprie decisioni internazionali), si distinguono per l'inseguire fini idealistici, talvolta definibili come "liberali".<sup>139</sup>

Prendiamo ora in esame i temi affrontati da uno dei neoconservatori più di spicco in questi anni, Robert Kagan, al fine di chiarire ancora meglio la distanza tra il più noto neoconservatorismo (quello della sicurezza nazionale e della politica estera) e la scuola straussiana. Si è scelto Kagan per l'attualità dei temi da lui affrontati e per il fatto che tali temi sono quelli che più sono stati discussi nelle polemiche recenti sul ruolo geopolitico degli Stati Uniti nel mondo. Lo stesso Kagan, in un articolo su *Weekly Standard* del 2006, ha affermato di non essere uno straussiano e, pur avendo apprezzato alcuni scritti dei suoi allievi, assicura di "non aver mai capito una parola delle opere di Leo Strauss".<sup>140</sup> Certo, da una netta affermazione come questa sorge il dubbio che essa possa essere il prodotto di finta umiltà o di una verità a scopo strumentale, ma più probabilmente è un modo per indicare la diversità di interessi fra l'autore, Kagan, e il filosofo Strauss (a meno di non interpretarla alla lettera, per cui la tesi che neoconservatori e Strauss presentino un legame teorico diverrebbe

---

<sup>139</sup> Si veda per la schematizzazione proposta F. Fossati, *Introduzione alla politica mondiale*, Franco Angeli, 2006.

<sup>140</sup> R. Kagan, *I am not a Straussian*, in *Weekly Standard*, 6 febbraio 2006, vol. I, n. 20.

da subito piuttosto fragile). Kagan, dal canto suo, spiega che la distanza da Strauss deriverebbe prevalentemente dalla differenza di approccio, storico quello di Kagan, filosofico-ermeneutico quello di Strauss.

Kagan ritiene che sia compito necessario degli Stati Uniti d'America difendere il proprio assetto istituzionale e promuovere la diffusione della democrazia nel pianeta anche con la forza, se l'America desidera salvare il proprio ordine politico. Consentire ai regimi tirannici di esistere significherebbe porre una seria ipoteca anche sulla democrazia americana. Leggendo il volumetto di Kagan *Paradiso e Potere* (2003) ci si chiarisce la genuina volontà dell'autore di salvaguardare quanto gli Stati Uniti hanno ottenuto con la rivoluzione di fine Settecento e con la politica estera di allora passando per la vittoria nella Guerra Fredda sino ad oggi.

Lo spiccato interesse per la politica mondiale dei *neocoon* già è sufficiente a mostrarci la differenza di temi e di approccio di questi con gli Straussiani. Un punto che curiosamente accomuna Kagan e Leo Strauss esiste e desta interesse: l'accento fortemente critico sull'*appeasement* di Monaco che spianò la strada a Hitler nel 1938. Per Strauss, tale evento così spesso trascurato dagli storici significò l'esigenza di riflettere sulla capacità della democrazia di riconoscere i suoi nemici; per Kagan, la lezione di Monaco dimostra come le democrazie non debbano cedere nemmeno di un passo di fronte alle tirannidi. Quanto appreso dalla storia dell'inizio del secondo conflitto mondiale, osserva l'autorevole pensatore neoconservatore, costituisce ancora il perno della politica strategica e militare americana.<sup>141</sup>

---

<sup>141</sup> R. Kagan, *Paradiso e Potere. America ed Europa nel nuovo ordine mondiale*, Mondadori, Milano, 2003, p. 14 e segg.



# Capitolo 3

## La nobile menzogna

*Error of opinion may be tolerated  
where reason is left to combat it.*

THOMAS JEFFERSON

### 3.1 I termini (platonici) della questione

Il tema dell'esoterismo e della "nobile menzogna" rappresentano il *casus belli* della polemica che vuole considerare Leo Strauss come il padre putativo di un cattivo neoconservatorismo. Secondo il punto di vista qui proposto, si tratta di accuse generiche e poco fondate.

L'obiettivo di Leo Strauss e dei suoi allievi è stato senza dubbio quello di rivitalizzare la nobiltà e la validità del pensiero filosofico classico. Non dovrà stupire che proprio a Platone bisogna dedicare attenzione per iniziare a districare il bandolo di questa intricata matassa.

Platone si riferì esplicitamente alla nobile menzogna in almeno due passaggi della *Repubblica*. Nel primo caso, la nobile menzogna ( $\gamma\epsilon\nu\nu\alpha\iota\omicron\nu\ \psi\epsilon\nu\delta\omicron\varsigma$ ) viene proposta mediante un mito volto a giustificare un certo assetto politico. Il mito in questione narrato da Platone racconta che gli uomini provengono tutti dalla terra, ma sin dalla nascita sono mescolati ciascuno o con l'oro o con l'argento o con il ferro e il bronzo. Per Platone, bisognerebbe indurre i cittadini a credere a tale mito per giustificare pubblicamente il metodo, lo scopo dell'educazione nella città ideale e la selezione dei governanti (i nati dall'oro).<sup>1</sup>

Si osservi che Harry Jaffa afferma sì nelle pagine di *Equality and Liberty* che sarebbe su un mito inteso e definito proprio come “*noble lie*” che si fondava l'assetto sociale di Atene così come quello di moltissime comunità politiche. Tuttavia, Jaffa cita il caso platonico proprio per dire della novità degli Stati Uniti d'America, la prima nazione nella storia del mondo a divenire indipendente e a basare la propria esistenza non su un mito (non su una nobile menzogna), bensì sull'uguaglianza affermata dal diritto naturale. Dal punto di vista di Jaffa, dunque, la fondazione dell'America nulla avrebbe a che fare con la tipologia fondativa del mito!<sup>2</sup>

La seconda occasione rilevante in cui Platone concettualizza il problema della menzogna in politica è quello della necessità che si imporrebbe ai governanti quando essi si trovino ad organizzare gli accoppiamenti tra i cittadini per ottimizzare le nascite:

... potrà darsi che i nostri governanti debbano ricorrere spesso  
a menzogne e inganni, nell'interesse dei governati. E abbiamo

---

<sup>1</sup> Platone, *Repubblica*, III, 414-415.

<sup>2</sup> H. Jaffa, *Equality and Liberty*, op. cit., p. 129.

detto che, se usate come farmaci, tutte queste menzogne e inganni sono giovevoli. [...] i migliori devono unirsi alle migliori, e, al contrario, i più mediocri con le più mediocri; e si deve allevare la prole dei primi, non quella dei secondi, se il nostro gregge dovrà essere quanto mai egregio. E tutto ciò deve avvenire senza che alcuno lo sappia.<sup>3</sup>

Quando persone come Ratier o Drury (si veda l'inizio di questo lavoro) si riferiscono alla nobile menzogna, esse pensano ad una teorizzazione del genere. Anche per l'italiano Ghibellini, la nobile menzogna nella scuola di Strauss assume il compito di educare religiosamente la massa che, non essendo destinata al governo, non sarebbe adatta alla filosofia. La filosofia, infatti, risulterebbe nella lettura di Strauss un privilegio di pochi uomini dediti allo studio e alla riflessione.<sup>4</sup>

Nell'interpretazione della *Repubblica* da parte della scuola di Strauss (di Leo Strauss e dei suoi discepoli) la città platonica si presenta come una città irrealistica ed impossibile da attuarsi; essa risulta piuttosto una sorta di gioco teorico volto ad indicare non i parametri a cui l'attualità dovrebbe uniformarsi, bensì i limiti delle possibilità reali. Per tale ragione (la sua impossibilità e il netto scarto con la realtà dei governi), la nobile menzogna dei re-filosofi non potrebbe e non dovrebbe essere trasposta nell'attualità politica, soprattutto poiché nell'attualità non si possono dare re-filosofi.<sup>5</sup> Siccome re-filosofi dunque non esistono, anche la nobile

---

<sup>3</sup> Platone, *Repubblica*, V, 458, traduzione dell'edizione Laterza, 1997.

<sup>4</sup> Cfr. *Annali 2007/2008, Università degli Studi Suor Orsola Benincasa*, p. 193 e segg.

<sup>5</sup> Cfr. T. Pangle *Leo Strauss*, Johns Hopkins, Baltimore, 2006, pp. 46-49. L'idea proposta per cui nella realtà il governo dei re-filosofi appare impossibile dipende da

menzogna dovrebbe essere esclusa dalla prassi dei regimi politici reali.

Platone effettivamente chiarì che le menzogne in questione debbono avere uno scopo benefico per la comunità intera. Nonostante tutto ciò, è chiaro che nel filosofo di Atene possano essere riconosciuti dei pericolosi spunti che – interpretati in chiave contemporanea – lasciano spazio a un uso strumentale di un simile insegnamento rivolto in realtà soltanto ad un’*élite* di sapienti.

### 3.2 L’ermeneutica della reticenza

È stato Arnaldo Momigliano a definire l’insegnamento esoterico di Leo Strauss con la più adatta espressione di “ermeneutica della reticenza”.<sup>6</sup> Si tratta del metodo insegnato da Strauss per leggere e capire i testi filosofici. È in *Scrittura e persecuzione* (*Persecution and the art of writing*, 1952) che tale ermeneutica è stata spiegata dettagliatamente dal maestro.

---

almeno tre motivi: il primo, perché i filosofi preferiscono non occuparsi di politica bensì di teoria; il secondo, perché il popolo non accetterebbe i filosofi al governo; inoltre, le caratteristiche peculiari della città perfetta come il comunismo dei beni e delle famiglie sarebbero in realtà “contro natura”. Per questa interpretazione dell’utopia platonica in Strauss, cfr. L. Strauss, *On a New Interpretation of Plato’s Political Philosophy*, in *Social Research* 13 (1946), pp. 326-367; voce *Plato* in L. Strauss – J. Cropsey, *History of Political Philosophy*, Chicago, 1963, pp. 7-63; L. Strauss, *The City and the Man*, Chicago, 1964.

<sup>6</sup> In *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, 1969, citato nell’introduzione di Giuliano Ferrara a Leo Strauss, *Scrittura e persecuzione*, trad. it., Marsilio, Venezia, 1990, p. IX. Tale punto di vista è stato ripreso da Carlo Altini in C. Altini, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, il Mulino, Bologna, 2000.



Il concetto che ne è alla base è semplice: il potere politico, qualsiasi potere politico, è in conflitto con la filosofia; i filosofi sono pertanto costretti a difendersi dalla persecuzione o dall'esclusione elaborando dei codici o una scrittura "tra le righe". Prototipo di tale relazione difficile tra ragione filosofica e città è la figura del Socrate condannato a morte dalla democrazia ateniese (ciò a sottolineare che il pericolo della persecuzione, più o meno violenta, non sarebbe insito solamente nei regimi tirannici). Nei regimi democratici la persecuzione in oggetto è quella del conformismo e dell'opinione maggioritaria. Una possibile soluzione di tale conflitto tra pensiero e politica, per Strauss, è quella offerta da Platone: il rifugiarsi nella descrizione di un'utopia. Un'altra soluzione però si apre alle possibilità del pensatore: mentre la gran parte dell'opinione pubblica rimane schiava del conformismo dell'opinione dominante ovvero succube dell'accordo con i detentori del potere politico, il pensiero libero si può rintanare "tra le righe" della scrittura. Lo scrivere tra le righe è per Strauss niente più e niente meno che una tecnica di scrittura caratterizzata ad esempio dal presentare come insignificante dettaglio la sostanza della propria tesi, dal mettere in bocca a personaggi di un dialogo il proprio filosofare, dal citare il più possibile autori generalmente ben accettati ed altro ancora. La verità dell'insegnamento del filosofo giunge così soltanto a una ristretta schiera di lettori preparati ed attenti ai dettagli. In *Scrittura e Persecuzione* Strauss ha suggerito esplicitamente dei modi per leggere tra le righe: considerare il contesto dell'opera studiata; considerare l'opera intera, senza parzialità; concentrarsi su quelli che apparendo come errori possono essere invece delle indicazioni diverse; il fatto che l'opinione dell'autore di un dialogo non è necessariamente quella esposta più a lungo o dal personaggio apparentemente più positivo. Una simile er-

ermeneutica risulterebbe per esempio indispensabile per capire la *Guida degli incerti* di Maimonide e per comprendere la Bibbia stessa. In quest'ultima, ad esempio, per spiegare alla massa la sua relazione con Dio, Egli è presentato come un essere umano, corporeo, incline ai sentimenti umani, mutevole, elementi che, “anche se non sono veri, hanno uno scopo politico e sono credenze necessarie”<sup>7</sup>. Si apre così una questione delicata: la reticenza comporta di per sé una doppia verità: una, disponibile a tutti, un'altra, esoterica, disponibile a pochi. Fino a che punto la verità esoterica può essere coperta dalla mistificazione apparente?

In *Diritto naturale e storia* il problema dell'esoterismo si riaffaccia a proposito degli intenti politici di Locke:

Uno scrittore politico prudente sosterrà la buona causa in una maniera che secondo i suoi ragionevoli calcoli dovrebbe promuovere una buona disposizione generale nei riguardi della buona causa.<sup>8</sup>

Si evidenzia qui un'esigenza spesso al centro degli scritti straussiani, quella dell'equilibrio fra verità e consenso. Per trovare realizzazione, una teoria politica non sempre può essere presentata nel modo perfetto e più coerente. Lo stesso Locke avrebbe insegnato una simile ermeneutica nel suo *Razionalità del Cristianesimo*: gli antichi filosofi che avevano scoperto l'unicità di Dio non poterono ammetterlo esplicitamente, e lo stesso Gesù dovette parlare per immagini ed ermetismi per evitare che gli fosse

---

<sup>7</sup> L. Strauss, *Liberalismo antico e moderno*, trad. it., Giuffré, Milano, 1973, p. 205.

<sup>8</sup> L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, trad. it., il Melangolo, Genova, 1990, p. 223.

impedita la predicazione.<sup>9</sup> La cautela nell'espone le proprie tesi è dunque legittima se “un'assoluta franchezza impedirebbe una nobile azione” o “comporterebbe una persecuzione”.<sup>10</sup> È possibile che su questo concetto abbiano giocato anche alcuni neoconservatori; tuttavia, esso è espresso originariamente da Locke. La gravosa questione centrale sta nell'esigenza etica di stabilire i confini della nobile azione e delimitare gli spazi del lecito prima di nobilitare la tecnica retorica in questione.

Strauss, preoccupato dai possibili fraintendimenti di un'applicazione estensiva della sua ermeneutica, ha specificato la misura da adottare nell'arte dell'interpretazione:

È legittima soltanto quella lettura interlineare che parta da una considerazione puntuale del pensiero esplicitamente manifestato dall'autore. Occorre comprendere alla perfezione prima che un'interpretazione testuale possa ragionevolmente dirsi adeguata e corretta, il contesto in cui il pensiero dell'autore ha preso forma, nonché il carattere letterario dell'intera opera e il suo disegno generale. Non si è autorizzati a cancellare un brano, né a emendare un testo, senza aver prima ben considerato ogni ragionevole possibilità di comprenderlo per come esso effettivamente si presenta.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> J. Locke, *Reasonableness of Christianity*, pp. 35, 42, 54, 57-59, 64, 135-136, in *The Works of John Locke in nine volumes*, VI, Londra, 1824, citato in L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, pp. 224-225.

<sup>10</sup> L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, op. cit., p. 225. Il medesimo concetto è affermato in *Pensieri su Machiavelli*, trad. it., Giuffré, Milano-Varese, 1970, p. 29.

<sup>11</sup> L. Strauss, *Scrittura e persecuzione*, trad. it., Marsilio, Venezia, 1990, p. 27.

Si tratta di alcune linee guida utili anche per lo studio di Leo Strauss stesso: cercare innanzitutto di comprendere uno scritto come esso si presenta e secondo l'intento del suo autore.

Nella tecnica di scrittura filosofica rientra anche l'utilizzo dei miti e delle nobili menzogne. Sembra ragionevole ritenere che l'intenzione di Leo Strauss fosse quella di descrivere una realtà di fatto – la scrittura interlineare dei filosofi – senza affatto voler suggerire un uso strumentale della menzogna da parte del governante (considerando ancora una volta che nella realtà storica il governante non è filosofo). Per altro, non si deve nemmeno trascurare il contesto storico entro il quale fu dato alle stampe il primo articolo di Strauss sull'ermeneutica, nel 1941.<sup>12</sup> Vi sono per altro anche straussiani che forse troppo facilmente ritengono che i testi reticenti siano soltanto quelli di autori che scrissero sotto il governo di regimi tirannici e non di chi come Strauss, dopo esser emigrati negli Stati Uniti, poté scrivere liberamente.<sup>13</sup> In realtà, da un'attenta lettura dei testi di Strauss, pare che reticenti possano essere anche autori viventi nell'ambito di regimi democratici, che pur non rischiando una persecuzione fisica nasconderebbero parte del loro messaggio ai più (d'altronde, Socrate non fu condannato a morte dall'Atene democratica?).

Una notazione interessante giunge dalla considerazione straussiana del rapporto tra filosofia e religione: la ragione filosofica coglie la necessità o almeno l'utilità della religione come istituzione sociale, come elemento di unione comunitaria, ma non può assolutamente stabilire quali siano le credenze religiose vere o se sia autentica la rivelazione ebraica piuttosto

---

<sup>12</sup> Cfr. G. Giorgini, *Liberalismi eretici*, Edizioni Goliardiche, Trieste, 1999, p. 24.

<sup>13</sup> Cfr. C. e M. Zuckert, *The Truth about Leo Strauss*, op. cit., 2006, pp.115 e segg.

che quella islamica o cristiana. Ecco che allora il filosofo, così come il governante saggio, dovrà stabilire un rapporto di amicizia con la religione, anche qualora non ne viva a pieno la fede e l'esperienza, non potendo darvi una giustificazione razionale e filosofica ben fondata. Di ciò consterebbe l'aspetto essoterico della filosofia: l'abbraccio con la religione. Mentre la lettura essoterica, esteriore, dei testi è di genere "edificante" è chiara per tutti, la dottrina filosofica, dal canto suo, traspare di nascosto ai lettori più capaci e profondi. Quest'ultima, infatti, insinua dubbi e sottigliezze e richiede che "i potenziali filosofi siano guidati, a mano a mano, dalle opinioni popolari, indispensabili per gli aspetti pratici e politici della vita, alla verità meramente e puramente teoretica".<sup>14</sup>

La tesi di Shadia B. Drury, accennata sin dalle prime pagine di questo lavoro, è sostanzialmente differente da quanto proposto qui. Per Drury, dato che "Strauss is an esoteric writer", "he probably used Machiavelli as his mouthpiece".<sup>15</sup> Con maggiore moderazione nel giudizio, si può affermare che l'attenzione per l'esoterismo filosofico di Strauss trova la sua ragion d'essere nel conflitto tra l'impossibilità per i pensatori di giustificare razionalmente alle masse una specifica religione e al medesimo tempo la necessità della religione per sostenere una società. È per questa ragione che come dice Altini "la libertà e la radicalità del pensiero filoso-

---

<sup>14</sup> L. Strauss, *Scrittura e Persecuzione*, op. cit., pp. 33-34.

<sup>15</sup> S. B. Drury, *The Esoteric Philosophy of Leo Strauss*, in *Political Theory*, vol. 13, n. 3 (aug. 1985), p. 318. Sulla questione dello Strauss medesimo come scrittore esoterico pare interessante e valida l'osservazione di Zuckert per cui sarebbe ben stupido per uno scrittore esoterico svelare i metodi della propria tecnica (come lo Strauss di Drury avrebbe fatto). In C. M. Zuckert, *The Truth about Leo Strauss*, Chicago 2006, p. 115 e segg.

fico rappresentano un potenziale pericolo per la stabilità di una società politica, necessariamente fondata su miti e valori ‘arbitrari’”<sup>16</sup>.

La nobile menzogna, secondo la Drury, è lo strumento che Strauss suggeriva ai governanti per controllare le masse giorno dopo giorno. Strauss allora appare nella veste di un filosofo classico travestito, sotto i cui abiti si nasconderebbe in realtà lo spettro del Principe di Niccolò Machiavelli. Sostenendo che in particolare Harry Jaffa non avrebbe capito nulla del suo maestro (nonostante i lunghi e molti anni di conoscenza personale), Drury si spinge ad affermare che Leo Strauss “non fu affatto un campione del diritto naturale”<sup>17</sup>. Al di là delle osservazioni della studiosa canadese che sembrano più valide (l’accento sul tema straussiano del conflitto tra ragione e rivelazione e la considerazione della religione come strumento politico), anche alla luce dei lavori e delle parole degli allievi di Leo Strauss e di Strauss stesso, è chiaro come la lettura della Drury secondo la quale la vera posizione di Strauss sarebbe quella di Machiavelli appare una forzatura. Un autorevole studioso di Strauss come Giovanni Giorgini si riferisce all’interpretazione della Drury come ad una tesi “originale quanto stupefacente”, “sconcertante”, “sorprendente” e “scorretta”.<sup>18</sup> Per due straussiani molto equilibrati come Catherine e Micheal Zuckert le critiche della Drury hanno dato luogo nel mondo dell’informazione a delle vere e proprie “caricature” del pensiero politico

---

<sup>16</sup> C. Altini, *Leo Strauss*, il Mulino, Bologna, 2000, p. 80.

<sup>17</sup> S. B. Drury, *Leo Strauss and the American Right*, op. cit., p. 95 per la citazione e p. 99 per il commento su Jaffa.

<sup>18</sup> G. Giorgini, op. cit., pp. 56 e 57.

straussiano.<sup>19</sup> Ciò dovrebbe spingere a riflettere sul potere e l'impatto di cui sono capaci oggi la carta stampata ed internet rispetto ai volumi e ai libri di approfondimento.

Secondo quanto affermato finora in questa sede, dovrebbe apparire piuttosto evidente come lo sforzo della scuola straussiana sia stato quello di affermare la validità del diritto naturale – specie come inteso dalla filosofia politica classica – come criterio etico-politico riconoscibile dalla ragione umana, adatto e necessario alla valutazione della qualità dei governi; atto cioè alla risoluzione del problema su quale sia il miglior regime. Leo Strauss avversava la scienza politica di marca weberiana e riconosceva in Machiavelli il capostipite di quest'ultima, colui che aveva per primo eliminato la distinzione tra re e tiranno.<sup>20</sup> La frase di Strauss sul comunismo “la tirannide dei nostri giorni ha le sue radici nel pensiero del Machiavelli”<sup>21</sup> ci pare districare ogni dubbio sull'opinione di Strauss rispetto Machiavelli. A differenza di Machiavelli, infatti, Strauss poneva con grande forza la questione della bontà dei fini dell'azione, che, anzi, gli pareva cruciale proprio in sede politica.

---

<sup>19</sup> C., M. Zuckert, *The Truth about Leo Strauss*, Chicago, 2006, p. 20.

<sup>20</sup> Si veda L. Strauss, *La tirannide*, trad. it., Giuffré, Milano, 1968, p.p. 32-33; in *Pensieri su Machiavelli*, l'autore si sofferma in più occasioni a rimarcare la rottura machiavelliana con la grande tradizione che Strauss amava. I passi più significativi sono, nell'edizione Giuffré 1970, a p. 203: “Machiavelli rompe con la tradizione e inizia l'Illuminismo. Resta da vedere se l'Illuminismo meriti il suo nome o se il suo vero nome non sia Oscuramento”; e l'*excipit* del saggio a p. 350 dell'edizione citata riferendosi all'uomo di Machiavelli “il suo simbolo è l'uomo-bestia, in quanto opposto all'uomo-Dio” della tradizione classica biblica e greca soprattutto.

Alla luce di tutto ciò, alcuni pareri di Drury appaiono pretestuosi.

<sup>21</sup> L. Strauss, *Pensieri su Machiavelli*, Giuffré, Milano-Varese, 1970, p. 6.

All'opinione proposta qui sul punto di vista della Drury dà sostegno la lettera apparsa su *Political Theory* che Harry V. Jaffa scrisse in risposta alla studiosa:

I can indicate my astonishment in reading it by saying that my reaction might have been the same had I read an interpretation of the New Testament that maintained that Jesus was not the Christ, but the Anti-Christ! Certainly you could not have imputed a doctrine to Strauss more opposite to what I have always believed him to maintain. [...]

It seems to me that it would be a pity, and a stultification of your own career, to persist in thinking that the greatest of all anti-Machiavellians was himself Machiavellian.<sup>22</sup>

Le parole polemiche di Jaffa si riferiscono sia alla globale interpretazione della Drury della filosofia politica straussiana (secondo la quale Leo Strauss sarebbe un pensatore autoritario e “machiavellico”) così come al tema dell'ermeneutica della reticenza. Se è vero che il discorso sull'ermeneutica pone il lettore in difficoltà quando si applichi questa arte alle opere di Strauss stesso, è anche vero che tale ermeneutica non può e non deve mai spingersi fino a sconvolgere la realtà dei significati dei volumi scritti da Strauss e di quanto sedimentato nel pensiero degli allievi del maestro. Per avere un quadro ancora più chiaro della questione, sono considerati nel prossimo paragrafo due esempi dell'utilizzo dell'ermeneutica della reticenza da parte degli allievi di Leo Strauss. Dagli esempi proposti emerge come l'esoterismo filosofico straussiano sia da ricondurre

---

<sup>22</sup> H. V. Jaffa, *Dear Professor Drury*, in *Political Theory*, vol. 15, n. 3 (aug. 1987), p. 316 e p. 325.



nel ristretto alveo dell'ermeneutica dei testi e non sia invece una chiave pratica per sedurre le masse con la propaganda e con falsi miti.

### 3.3 La ricezione degli allievi dell'ermeneutica di Strauss

L'ermeneutica della reticenza di Leo Strauss può risultare anche come un prodotto della formazione giovanile ebraica del suo autore e del conflitto tra ragione filosofica e rivelazione religiosa (come già indicato, la filosofia, per Strauss, non può sposare integralmente una fede o una rivelazione religiosa, pur riconoscendone il profondo significato morale e politico).<sup>23</sup> È noto infatti come una lunga tradizione di studi ebraici si sia profusa nelle analisi dei testi religiosi e si sia dedicata a sviluppare complessi metodi di interpretazione, sino a giungere all'esoterismo della cabala.<sup>24</sup> Negli straussiani, senza ombre di dubbi, l'ermeneutica si palesa come semplice metodo di interpretazione dei testi filosofici da adoperare quando imposto dalle esigenze di una seria ricerca.

Prendiamo in considerazione uno dei lavori già discussi nelle pagine precedenti: *The Spirit of Modern Republicanism* di Thomas L. Pangle. Non vi si può rintracciare alcun riferimento esoterico o alla dottrina platonica (o presunta tale che sia) della nobile menzogna. Nel senso dell'ermeneutica si possono invece segnalare le pagine in cui l'autore spiega

---

<sup>23</sup> Il riferimento va soprattutto all'ammirazione di Leo Strauss per il Maimonide della *Guida dei Perplexi*.

<sup>24</sup> Per una presentazione introduttiva sulla cabala ebraica, si veda G. Scholem, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, trad. it., Milano, 1980.

come vada studiato il pensiero di Locke e il suo modo di leggere la Bibbia: quest'ultima, infatti, per Locke andrebbe studiata secondo il modo conforme alla ragione e perciò non secondo la lettera. Come osserva Pangle, d'altro canto, è il medesimo Locke a mettere in guardia sul fatto che spesso uno scrittore è costretto a diluire il proprio pensiero come un medico che debba prescrivere al paziente un medicinale da assumere a dosi minute. Il lettore allora dovrà essere accorto e saper riconoscere la sostanza nascosta delle oscurità mescolate alla retorica della scrittura.<sup>25</sup> A fianco di ciò, si deve ancora considerare che seppure spesso le circostanze non consentono allo scrittore l'espressione palese del proprio pensiero più potenzialmente sovversivo e rivoluzionario, le tecniche ermeneutiche intese ed applicate correttamente non possono comportare lo stravolgimento di senso del testo in esame. Tenere a mente quanto affermato dal medesimo Locke significa poter condurre un adeguato studio di un filosofo, in maniera non arbitraria. Questo è esattamente quanto dell'ermeneutica della reticenza ha insegnato anche Strauss.

Il cosiddetto esoterismo straussiano ha dunque poco a che fare con la nobile menzogna platonica, se è vero anche che per Strauss il governante contemporaneo non è mai filosofo e non dovrebbe quindi utilizzare quel sapere che è proprio solo dei filosofi.

In una lettera elettronica inviata dal professor Harry V. Jaffa il 18 dicembre 2008,<sup>26</sup> l'allievo di Strauss ha voluto esemplificare un caso di

---

<sup>25</sup> T. Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism*, cit., p. 137. Il riferimento a Locke è al primo trattato sul governo, paragrafi 7, 23, 109-111, 119, 141 e 151.

<sup>26</sup> Nel contatto via posta elettronica reso possibile tramite il Claremont Institute chiesi a Jaffa cosa ne pensasse dell'influenza di Strauss sulla politica americana e del tema della nobile menzogna rispetto gli insegnamenti di Strauss.

---

Questo il testo integrale della sua risposta:

*Dear Michele,*

*It was good to hear from you, and I will be happy to help you and others to a better understanding of Leo Strauss. For the record: I attended every seminar Strauss taught from 1944 to 1951 – for a total of 19 courses – and in addition spent many afternoons alone with him in his home. I don't think any of those writing on Strauss today have had a more intimate acquaintance.*

*You mention that you have read Crisis. You may be interested to know that the year 2009 is both the 200th anniversary of the birth of Abraham Lincoln and the 50th anniversary of the publication of Crisis. The University of Chicago Press is bringing out an anniversary reprinting of Crisis for which I have written a special Introduction, a copy of which I will send you.*

*Of greater moment is the fact that in the year 2000 I published A New Birth of Freedom: Abraham Lincoln and the Coming of the Civil War (Rowman and Littlefield). It is, I think, a much more ambitious and mature work than its predecessor. It is also in some respects the consummation of my lifelong attempt to bring the orientation of classical political philosophy, or natural right, as I learned it from Strauss, into the study of the American Founding. I have asked the publisher to send you a complimentary copy, hoping you will find an interest in having others take an interest in my work, as well as Strauss's.*

*You mention the name of Shadia Drury, who once took an intelligent interest in Strauss, but found a vast audience among left wing academic liberals when she denounced and abused – and thoroughly misrepresented – him. I wrote a critique of an essay of hers on Strauss and classical political philosophy, which critique was printed (along with her essay) in Political Theory. But she never responded to it. My critique – a copy of which I send to you – will tell you all you will ever need to know about Shadia Drury, and the anti-Straussian school she represents.*

*You ask about Strauss and “noble lies.” This subject has its explicit origin in Plato's Republic. It is very difficult to discuss without offending some one by referring to something they believe to be true as if it were not true. I like to take Abraham Lincoln as an example that will offend no one, or at least no one I do not wish to offend. In*

autentica nobile menzogna: si tratterebbe di quando nel 1850 Abraham Lincoln ebbe a negare di voler arrivare sino all'eguaglianza civile e politica completa delle razze (questa, oltre a comportare l'abolizione della schiavitù, avrebbe concesso subito ai neri, per esempio, il diritto di voto o di poter divenire giurati nelle cause in tribunale). Ecco le parole di Harry V. Jaffa:

In the 1850's Lincoln denied that he had any intention to bring about the equality of the races. Yet a careful reading of his speeches will show that he always had just such an intention. But he knew that his enemies hoped to defeat him – and the antislavery cause – by charging him with racial egalitarianism. By denying this truth Lincoln was able to serve a noble cause. One might therefore say that this was a noble lie.

Nelle pagine di *A New Birth of Freedom* Jaffa spiega:

---

*the 1850's Lincoln denied that he had any intention to bring about the equality of the races. Yet a careful reading of his speeches will show that he always had just such an intention. But he knew that his enemies hoped to defeat him – and the antislavery cause – by charging him with racial egalitarianism. By denying the truth Lincoln was able to serve a noble cause. One might therefore say that this was a noble lie. I hope this will put this difficult subject in perspective.*

*A forthcoming issue of the Review of Politics will feature an article about my work. My response, which I will send with this, has a great deal about Leo Strauss in it that you are not likely to see anywhere else.*

*With best wishes, Sincerely  
Harry V. Jaffa*

Un sentito ringraziamento va alla dott.ssa Marcia Schackelford che ha preso in carico la mia lettera presso il professor Jaffa, del quale ella è assistente.

The interaction between what was right in itself, what was constitutional, and what burden the people would accept was the constant theme of Lincoln's statesmanship. A leader cannot decide in the abstract what policies he thinks reason and justice require without looking over his shoulder to see if he is being followed.<sup>27</sup>

L'esempio di Jaffa è estremamente chiaro e riecheggia quanto già citato dallo Strauss di *Diritto naturale e storia*: nelle contingenze storiche si presentano circostanze nelle quali un uomo politico, se vuole raggiungere in un dato momento storico un certo risultato che ritiene di massimo valore, deve servirsi di parziali verità o negazioni di essa al fine di evitare una sconfitta del proprio ideale; ciò specialmente quando come nel caso di Lincoln lo statista operi in un contesto istituzionale democratico all'interno del quale le decisioni richiedono il consenso popolare. A metà Ottocento i tempi erano già maturi per promuovere l'abolizione della schiavitù ma non la perfetta uguaglianza delle razze, così come quando i Padri Fondatori stesero la Dichiarazione d'Indipendenza i tempi non erano maturi per chiedere la fine della schiavitù.<sup>28</sup>

L'esempio sulla vicenda politica di Lincoln getta d'altro canto un'ombra ambigua sul tema in esame: infatti, l'osservazione di Jaffa si presenta come una giustificazione teorico-politica della nobile menzogna intesa nel suo significato più forte. Risulta evidente come un simile discorso appare perfettamente legittimo quando rivolto ad un fine come quello di ottenere la liberazione di un gruppo sociale dalla schiavitù; apparirebbe un modo

---

<sup>27</sup> H. Jaffa, *A New Birth of Freedom*, op. cit., p. 254.

<sup>28</sup> H. Jaffa, *ibidem*, p. 340.

di operare contestabile qualora non vi si ravvisi un fine buono o se ne individuasse un abuso.

Secondo quanto si è cercato di evidenziare in questo capitolo, il problema teorico irrisolto non è tanto quello della menzogna, quanto quello di quali siano i fini nobili da perseguire. In Platone il problema è un falso problema: i re-filosofi sanno quali sono i fini migliori da promuovere e in loro sapere e potere sono congiunti e capacità intellettuale e azione pratica risultano coerenti. La questione si rende gravosa, rendendo palese l'impossibilità di qualsiasi tentativo di realizzare l'utopia, quando si ammette che nella realtà storica il detentore del potere non possiede anche il sapere eccellente dell'archetipo platonico. Ecco allora che la nobiltà viene meno e rimane la menzogna delle ideologie e delle retoriche di propaganda moderne e contemporanee.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Sul punto si veda anche il bel saggio di G. M. Chiodi, *La menzogna del potere*, Giuffrè, Milano, 1979, p. 42 e segg.

## Capitolo 4

# Diritto naturale e liberalismo

*Est quidem vera lex, recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnibus, constans, sempiterna*

MARCO TULLIO CICERONE

*If you will not have God (and He is a jealous God)  
you should pay your respects to Hitler or Stalin*

THOMAS S. ELIOT

### 4.1 Diritto naturale e costituzione americana

Negli straussiani manca una precisa definizione di cosa sia il diritto naturale; la loro attenzione si focalizza piuttosto sull'applicazione di questo concetto alla realtà storica e politica americana. È al loro maestro che bisogna guardare per quella che si palesa come una necessità di questo la-

voro: la specifica individuazione della concezione di diritto naturale nella scuola straussiana. L'opera di Leo Strauss<sup>1</sup> più famosa ed utile a tale proposito è senza dubbio *Natural Right and History*, del 1953. Nell'edizione italiana di *Natural Right and History*, l'introduzione dell'autore si apre con queste parole:

È un passo citato di frequente, ma che l'intrinseca forza ed elevatezza preservano dal logorio dovuto all'eccessiva familiarità, generante il disprezzo, e al cattivo uso, generante il disgusto. “Noi teniamo per verità in sé evidenti queste: che tutti gli uomini sono creati uguali, che essi sono dal loro Creatore dotati di certi Diritti inalienabili, che tra questi sono la Vita, la Libertà e la Ricerca della Felicità”. La nazione che si è consacrata a questa professione solenne è diventata ora, indubbiamente anche per effetto di quella consacrazione, la più potente e prospera delle nazioni del mondo. Ma nutre essa stessa nella sua maturità la fede in cui fu concepita e crebbe? Tiene ancora quelle “per verità in sé evidenti?”.

Circa una generazione fa, un diplomatico americano poteva ancora dire: “Il fondamento naturale e divino dei diritti dell'uomo è in sé evidente per tutti gli Americani”.<sup>2</sup>

---

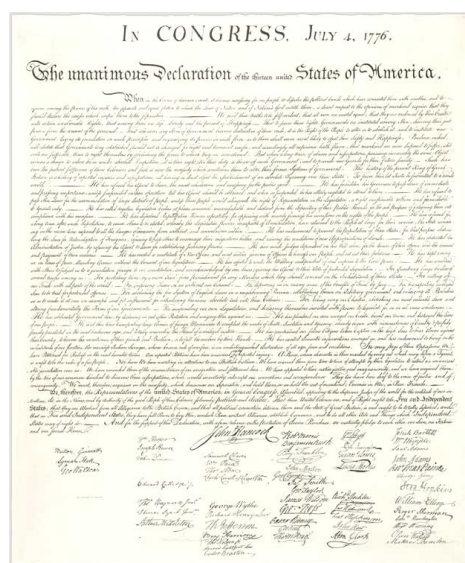
<sup>1</sup> In lingua italiana si trova un breve quanto valido ritratto della vita e della carriera di Strauss in G. Giorgini, *Liberalismi eretici*, op. cit., pp. 19-21: il crollo della Repubblica di Weimar indusse lo studioso a interrogarsi sulla crisi della modernità, trovando in Machiavelli, Hobbes, Spinoza i maggiori interpreti. Nel 1938 iniziò la “parabola americana” di Strauss a New York, che proseguì soprattutto a Chicago. Prima della morte nel 1973 Strauss avrebbe fatto crescere un centinaio di dottorati che avrebbero in seguito diffuso il pensiero straussiano in tutti gli stati d'America.

<sup>2</sup> L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, trad. it., il Melangolo, Genova, 1990, p. 5.



È questo qui citato uno dei rari passi della produzione straussiana dove l'autore si riferisce direttamente all'esperienza politica americana e alla sua contemporaneità storica. Abbiamo visto come invece nei suoi allievi il confronto della teoria filosofica giusnaturalistica con la realtà politica e storica degli Stati Uniti costituisce il pane quotidiano del loro lavoro di studiosi.

Le parole di Strauss citate qui sopra non possono essere considerate mera retorica. Per Strauss, dimenticare la solennità della Dichiarazione del 1776 significa essere nel profondo di una grave crisi spirituale e politica dove il diritto naturale lascia spazio ai pericoli del relativismo morale e dello storicismo.



L'autore di questo lavoro, infatti, ritiene che fossero parole di stima per il regime americano quelle con cui Strauss introduceva i suoi *Pensieri su Machiavelli*: “Gli Stati Uniti di America possono dirsi il solo paese nel mondo che sia stato fondato in opposizione espressa ai principi di Machiavelli”, ovvero sia su un’idea anche filosofica di libertà e giustizia e non sulla tradizione o sulla forza.<sup>3</sup>

Al centro della filosofia americana, dunque, si trova il giusnaturalismo. *Natural Right and History* si presenta infatti come un’accurata

<sup>3</sup> L. Strauss, *Pensieri su Machiavelli*, trad. it., Giuffrè, Milano-Varese, 1970, p. 5.

difesa del valore del giusnaturalismo e una forte critica allo storicismo, accusato di degenerare in nichilismo per il suo negare l'esistenza di criteri di giustizia che superino le contingenze storiche e culturali. Il diritto naturale, al contrario dello storicismo, si basa invece sulla convinzione che l'uomo può attingere ad una conoscenza dei problemi di fondo (il bene, il giusto, il fine, . . .) semplicemente in quanto uomo, cioè essere razionale, a prescindere dunque da ogni appartenenza culturale. Tale concezione, per Strauss, sarebbe stata esplicitata per la prima volta e in modo insuperato dalla filosofia di Socrate. Senza avere la pretesa di definire cosa sia il bene e cosa sia il giusto, bisogna almeno ammettere che esiste un bene e un giusto.

Strauss ha offerto una sorta di definizione generale di diritto naturale:

Per diritto naturale si intende una legge che determini quel che è giusto e sbagliato, e che sia in vigore, ovvero sia valida per natura, intrinsecamente, e quindi ovunque e sempre.<sup>4</sup>

Per Strauss, il diritto naturale è una necessità logica se si intende mantenere in vita la filosofia politica; con le parole di uno studioso di Leo Strauss quale Giovanni Giorgini: “il diritto naturale, che determina ciò che è giusto o sbagliato ‘per natura’, costituisce per Strauss l'applicazione della filosofia alla politica, la ricerca della verità alle cose politiche”<sup>5</sup>.

Da quanto osservato all'inizio di questo paragrafo risulta chiaro che nonostante la forte preferenza straussiana per il diritto naturale classico il filosofo ammirava il modello americano per il suo essere fondato su

---

<sup>4</sup> L. Strauss, *Legge naturale e diritto naturale*, in *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, trad. it., Einaudi, Torino, 1998.

<sup>5</sup> G. Giorgini, *Liberalismi eretici*, cit., p. 23.

alcuni principi filosofici anziché su di una tradizione storica. Questa convinzione, rimarcata sia da Pangle sia da Jaffa, è testimoniata dalla conclusione di *Diritto naturale e storia*, dove l'autore si sofferma in una decisa critica alla tradizionale filosofia conservatrice di Edmund Burke. Strauss riteneva infatti che la bontà di una costituzione non potesse essere stabilita come nel pensiero di Burke sulla semplice base della sua storia e della sua vetustà.

Nell'opera principale di Leo Strauss emergono alcuni importanti snodi di nostro interesse: il diritto naturale esiste come riconoscimento di obiettivi criteri di giusto e ingiusto, che l'autore chiama anche "idea archetipa del giusto e dell'ingiusto". Da ciò deriva il fatto che il diritto naturale è per Strauss alla base della filosofia politica, in quanto quest'ultima non sarebbe altro che lo sforzo di ricerca del miglior regime politico, cioè il più buono e più giusto tipo di governo. Trovare la migliore forma di governo, infatti, sarebbe impossibile e un non senso se non si dessero dei criteri obiettivi in grado di valutare i regimi, senza che questa valutazione dipenda soltanto dalla cultura di propria provenienza. Negare l'esistenza del diritto naturale, inoltre, significherebbe essere costretti, così come accadrebbe in una coerente scienza sociale avalutativa, a non poter giudicare nemmeno le realtà dei campi di concentramento o del cannibalismo.<sup>6</sup> L'affermazione forte del "giusto per natura" diviene allora il presupposto per fare filosofia politica, cioè per la ricerca della forma di governo migliore possibile.

Il ragionamento di Leo Strauss è sempre razionale e rigoroso. Negare

---

<sup>6</sup> L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, op. cit., p. 5 e segg. La critica alla scienza sociale "value free" è forte anche in *What is Political Philosophy?*.

il diritto naturale comporta l'impossibilità della filosofia politica stessa. D'altro canto, egli osserva, ogni azione politica necessariamente è sospinta da un qualche pensiero su cosa è bene e cosa è male. In *What is Political Philosophy?* (1959) si legge infatti:

All political action aims at either preservation or change. When desiring to preserve, we wish to prevent a change to worse; when desiring to change, we wish to bring about something better. All political action is then guided by some thought of better and worse. But thought of better or worse implies thought of the good.<sup>7</sup>

È chiaro come in un'epoca – il secondo Novecento – caratterizzata dai timori verso le ideologie e le credenze in valori assoluti, la tesi di Strauss poté in qualche modo essere ripresa da chi voleva riaffermare l'esigenza di interrogarsi sulla ricerca di un'idea universale di giustizia e sulla migliore forma di governo. Questi saranno molti dei suoi studenti, ma anche altri che sulla base di tali considerazioni hanno elaborato le loro teorie sulla democrazia e sul ruolo degli Stati Uniti nel mondo in particolare.

## 4.2 Il diritto naturale dei moderni

Dalla lettura della seconda parte di *Natural Right and History* emerge come le costituzioni moderne siano per Strauss il derivato della parabola del diritto naturale che l'autore ha presentato e percorso nel volume: da quello antico a quello moderno, sino al relativismo del Novecento.

---

<sup>7</sup> L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988, p. 10.

Il diritto naturale è, per Strauss e per i suoi allievi, prima di tutto, la convinzione nella possibilità di stabilire dei criteri universali di giusto e ingiusto, lo studio dei principi primi ed eterni e quindi qualcosa che si discosta decisamente sia dal relativismo sia dal senso della tradizione di una cultura. Secondo le parole di Strauss:

Esiste una differenza di principio tra la concezione moderna e quella tradizionale della legge naturale. La tradizionale legge naturale è prima di tutto e soprattutto una norma e una misura oggettiva, un ordine vincolante che viene prima ed è indipendente dalla volontà umana, mentre la moderna legge naturale è, o tende a essere, prima di tutto e soprattutto una serie di diritti, di rivendicazioni soggettive, che hanno origine nella volontà umana.<sup>8</sup>

La varietà delle opinioni su cosa è giusto, insegna Strauss, non significa ancora la sua inesistenza, bensì una varietà di errori sulla verità. Nel diritto naturale classico, quello iniziato da Socrate, tutto ciò trova la sua essenza nell'idea del bene e del tendere naturale dell'uomo al proprio perfezionamento in quanto uomo. Il diritto naturale classico è quindi quello che opera in vista del perfezionamento e della vita buona dell'uomo, dove per buono si intende un bene metafisico. La natura è l'ordine imperituro dell'essere. L'uomo è per natura un essere sociale e si perfeziona solo in società. Gli uomini non sono per natura uguali, nel senso che non tutti hanno la stessa capacità di tendere al bene. Il miglior regime è quello all'interno delle cui istituzioni governano gli uomini buoni, un'aristocrazia della sapienza e della virtù, che difficilmente potrà essere sostenuta dal

---

<sup>8</sup> L. Strauss, *La filosofia politica di Hobbes*, in *Che cos'è la filosofia politica?*, trad. it., ed. Argalia, Urbino, 1977, p. 120.

consenso dei meno sapienti. La politica pratica si pone così il problema di conciliare sapienza ed esigenza del consenso, ma “per il diritto naturale classico è la sapienza che prevale”,<sup>9</sup> anche se la realtà dei governi mostra la necessità di conciliare le due tendenze.

Secondo Strauss, durante la modernità il diritto naturale ha conosciuto un graduale quanto inesorabile declino secondo tre successive “ondate di modernità”.<sup>10</sup> Dopo l’inaugurazione cinquecentesca tramite il pensiero di Niccolò Machiavelli, fu nel Seicento che per Strauss trovò il suo sviluppo una nuova forma di diritto naturale, quella moderna, il diritto naturale di cui John Locke fu “il più influente maestro”, insieme a Hobbes il responsabile della rottura con la tradizione classica.<sup>11</sup> Nel filosofo britannico il diritto naturale è tale in quanto fondato sulla natura dell’uomo intesa nel senso delle capacità fisiche umane, la capacità di ragionamento e le passioni. Tra di esse, il motore che darebbe benzina al meccanismo creando lo stato moderno sarebbe la paura, ovvero sia l’istinto di autoconservazione, un impulso proveniente dal basso. Non vi è più spazio nel diritto naturale moderno per la ricerca del bene ultimo o di un fine superiore. I doveri di perfezionamento dell’uomo cedono alla potenza dei diritti individuali.

L’interpretazione straussiana di Locke gioca un ruolo primario nel dibattito fra i suoi allievi a proposito delle origini culturali della nascita degli Stati Uniti d’America. Si è già notato come differentemente da altri straussiani per Thomas L. Pangle gli Stati Uniti siano il frutto moderno

---

<sup>9</sup> Ibidem, p. 131 e segg. La citazione è a p. 153.

<sup>10</sup> L. Strauss, *Three Waves of Modernity*, Detroit, 1989.

<sup>11</sup> L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, op. cit. pp. 178-179.

della dottrina politica di Locke.

Un primo elemento nell'analisi straussiana di Locke consiste nell'affermare che, anche senza stabilire l'uguaglianza di diritto tra gli uomini, poiché la libertà consiste nella tutela del diritto all'autoconservazione come inalienabile diritto di natura, la schiavitù è contro la legge naturale; solo il consenso conferirebbe legittimità a qualsiasi potere di un uomo su un altro. Elementi rivoluzionari del pensiero lockiano appaiono, come per Pangle, anche per Strauss la netta affermazione del diritto del popolo alla resistenza e l'accento sul diritto di proprietà:

La dottrina lockiana della proprietà e, con essa, tutto il suo pensiero politico sono rivoluzionari non solo rispetto alla tradizione biblica, ma ugualmente rispetto a quella filosofica. Attraverso lo spostarsi dell'accento dai doveri e dalle obbligazioni naturali ai diritti di natura, l'individuo, l'ego, era divenuto il centro e la fonte del mondo etico, poiché l'uomo – come distinto dal suo fine – era divenuto ormai quel centro e quella fonte. [...]

Locke identifica la vita razionale con la vita dominata dal dolore che libera dal dolore. Il lavoro prende il posto dell'arte imitatrice della natura. [...] Il cammino verso la felicità è un allontanarsi dallo stato di natura, cioè dalla natura: la negazione della natura è la via della felicità.<sup>12</sup>

Nella prospettiva di Leo Strauss, prima con Hobbes e poi con Locke, la fondazione del diritto naturale sulle passioni, specie sull'istinto di autoconservazione, apre lo spazio per la crisi del diritto naturale antico.

Nella lettura di Strauss, la crisi del diritto naturale sarà acuita nella cosiddetta “seconda ondata di modernità” da pensatori come Rousseau:

---

<sup>12</sup> Ibidem, pp. 267-270.

il filosofo di Ginevra, infatti, riduce la legislazione ad un atto di volontà. In Burke, il diritto naturale come criterio per la valutazione del miglior regime cede per Strauss lo spazio all'esperienza accumulata in generazioni di applicazioni di una costituzione, che nel conservatorismo tradizionale diventa il principale modo per valutare la bontà di un regime politico-istituzionale.<sup>13</sup> Inizia a diffondersi lo storicismo. Assieme a ciò, anche la tesi di Max Weber che tende a scorporare dalla scienza sociale i giudizi di valore, per Strauss, “conduce di necessità al nichilismo, ossia alla veduta che ogni preferenza, per malvagia o pazza che sia [...] ha i suoi titoli di legittimità alla pari di ogni altra”, “accompagnando questo processo fino alle ultime concezioni, inevitabilmente giungeremo a un punto, oltre il quale la scena è oscurata dall'ombra di Hitler”<sup>14</sup>. Il nichilismo, dunque, rappresenta la terza fase, la “terza ondata”, di modernità. In sede filosofica esso viene proposto soprattutto in Germania da autori come Nietzsche e Heidegger.

È per evitare il tracollo nella follia della tirannide totalitaria che, per la scuola di Strauss, va mantenuta viva la tradizione del diritto naturale. Il senso della crisi dell'Occidente sotteso alle pagine di *Natural Right and History* e insito nel pericolo dell'oblio del diritto naturale è sostanzialmente il medesimo di Harry Jaffa, di Thomas Pangle e di Allan Bloom, sebbene tale sentimento di crisi appaia più evidentemente negli scritti di Jaffa e di Bloom. Si potrebbe forse affermare che nell'esperienza degli

---

<sup>13</sup> Nel contesto del pensiero politico americano, il conservatorismo tradizionale a cui Strauss non riconosce gran valore in quanto lo considera alla stregua di una forma di storicismo è rappresentato per esempio da Russel Kirk; si veda R. Kirk, *The conservative Mind*, ed. Chicago, 1986.

<sup>14</sup> L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, op. cit., pp. 49-50.



straussiani la crisi stava procedendo così velocemente e gravemente da richiedere loro, filosofi, un più attivo impegno anche nell'agone dell'azione politica. Tuttavia, stante il quadro qui tratteggiato sull'evoluzione del diritto naturale nel senso di una grave crisi di significato, per comprendere pienamente la riflessione filosofico-politica straussiana, è necessario analizzare più da vicino il giudizio di Strauss (e fondamentalmente dei suoi studenti più noti) sull'assetto costituzionale degli Stati Uniti d'America.

### 4.3 America: antica o moderna?

Il problema del giudizio straussiano sul modello americano è di particolare rilievo per lo scopo di questo scritto, perché la retorica dei neoconservatori si nutre di dosi abbondanti di patriottismo e risulta così indispensabile "passare al setaccio" il patriottismo straussiano. Di patriottismo vero e proprio ve ne è poco o nulla negli scritti di Strauss mentre è invece soltanto parzialmente presente nei testi degli allievi (per esempio dove Jaffa esalta il modello americano per la sua fondazione sui diritti naturali o lo stesso in Pangle quando confronta la modernità degli Stati Uniti a quelle delle esperienze politiche illiberali degli ultimi due secoli).

La questione del giudizio di Strauss sull'America va senz'altro ricondotta alla questione della migliore forma di governo. Posto anche che la domanda sulla validità di un giudizio di buono/cattivo sui regimi politici per la scuola straussiana rappresenta il tema centrale della filosofia politica di sempre, bisogna quindi capire come si inserisca la riflessione sulla costituzione americana entro tale questione.

Che la miglior forma di governo fosse quella degli Stati Uniti d'Ame-

rica non è certo una convinzione esplicitata da Leo Strauss, anche se dalle parole già citate proprie dell'inizio di *Natural Right and History* possiamo indurre che Strauss ritenesse quanto meno che il modello americano potesse avvicinarsi ad essere la forma di governo preferibile dal punto di vista pratico, se intesa ed attualizzata secondo lo spirito originario della Dichiarazione: lo spirito del diritto naturale, unica garanzia solida contro le degenerazioni tiranniche di qualsiasi genere.

È opinione diffusa fra gli allievi di Strauss che la fondazione seppure moderna della repubblica americana sui principi del pensiero politico di Locke e la sua solidità nelle generazioni abbia reso possibile il giudizio positivo di Strauss sul modello statunitense, specie se confrontato con gli esiti storicistico-relativisti e infine totalitari delle successive esperienze politiche dell'Ottocento e del Novecento. Inserendosi nella prima fase di modernità politica, il costituzionalismo americano sarebbe, per così dire, il male minore.<sup>15</sup>

Vi è tuttavia un altro elemento che più fermamente fonda il giudizio straussiano sull'America. Si tratta del suo - per Strauss - non essere davvero interamente moderna. Il modello costituzionale degli Stati Uniti d'America, infatti, riprenderebbe almeno in parte la dottrina classica del governo misto.<sup>16</sup> Secondo Strauss, il regime misto rappresenta sin dagli

---

<sup>15</sup> C., M. Zuckert, *The Truth about Leo Strauss*, Chicago, p. 74 e segg. Per gli autori, secondo Strauss, nonostante la modernità fosse segno di crisi, l'America, anche se moderna, sarebbe per Strauss "good". La distinzione di Strauss sui tipi di modernità si trova in L. Strauss, *Three Waves of Modernity*, Wayne State University Press, Detroit, 1989. Nel saggio citato, infatti, Strauss sottolinea la preferibilità della politica di Locke a quella di autori come Rousseau, Hegel, Nietzsche o Heidegger.

<sup>16</sup> Cfr. anche C., M. Zuckert, op. cit., p. 76. Per il governo misto il riferimento

albori della filosofia politica (almeno da Aristotele in poi) un buon compromesso, probabilmente l'unico possibile, tra l'esigenza della sapienza e l'esigenza del consenso. Per Strauss, gli antichi escogitarono una precisa pratica soluzione realistica per promuovere un buon governo, fuoriuscendo in tal modo dai limiti dell'impossibile utopia platonica del governo dei filosofi: essa è proprio quella del regime misto, una mescolanza di monarchia, aristocrazia e democrazia. In tale forma di governo la posizione media occupata dal senato, elemento aristocratico, risulterebbe in realtà quella decisiva. In *Liberalismo antico e moderno*, troviamo scritto:

I classici non avevano illusioni sulla possibilità che l'aristocrazia riuscisse mai ad affermarsi. Per tutti i fini pratici si accontentavano di un regime in cui i gentiluomini dividevano il potere con il popolo [...] Una variante di questa concezione fu il regime misto, in cui i gentiluomini formavano il senato ed il senato occupava la posizione chiave, come capo delle forze armate della società, tra l'assemblea popolare ed una monarchia elettiva od ereditaria. Vi è un rapporto diretto tra la concezione di un regime misto ed il repubblicanesimo moderno. <sup>17</sup>

In *Diritto naturale e storia* si leggono altre parole di ulteriore chiarezza a riguardo:

---

principale è ad Aristotele.

<sup>17</sup> L. Strauss, *Liberalismo antico e moderno*, trad. it., Giuffrè, Milano, 1973, pp. 22-23.

Secondo Ted V. McAllister, la conclusione di Strauss sugli Stati Uniti d'America è che per il filosofo politico tedesco essi rappresentassero un salutare bilanciamento di "modern and premodern beliefs". In T. V. McAllister, *Revolt against Modernity. Leo Strauss, Eric Voegelin and the Search for a Postliberal Order*, University Press of Kansas, 1995, p. 277.

... si può dire che l'insegnamento del diritto naturale proprio dei classici ha come sua caratteristica di concludersi con una duplice risposta al problema del regime migliore: il regime migliore sarebbe l'assoluto governo dei sapienti; in pratica esso è il governo misto, limitato dalla legge, dei gentiluomini: il regime misto.<sup>18</sup>

Il governo misto risulta essere allora la migliore forma di governo possibile, quella che più si può avvicinare al soddisfacimento del bene comune.

La questione del governo misto è di importanza centrale per comprendere a pieno perché gli allievi di Leo Strauss si siano dedicati per lo più allo studio del costituzionalismo americano. La riflessione sul rapporto tra governo misto dei classici e costituzionalismo moderno, ancora *in nuce* in Strauss, è più ampia proprio in alcuni allievi di Strauss a proposito della costituzione degli Stati Uniti d'America. Secondo Paul Eidemberg, ad esempio, i Padri Fondatori americani, tra cui spiccherebbero i nomi di Hamilton e Madison, ebbero l'intento di scrivere una costituzione che stabilisse, più che una democrazia, un governo misto, nel quale il Senato, la Presidenza e la Corte Suprema potessero rappresentare la parte più saggia e moderata della società americana, andando così a mitigare l'instabilità tipica delle democrazie di massa. In particolare, il Senato sarebbe stato pensato dai costituenti come un elemento oligarchico-aristocratico avente lo scopo di bilanciare le tendenze democratiche proprie della Camera dei Rappresentanti; ciò sarebbe stato possibile soprattutto attraverso l'inferiore numero dei senatori, la più lunga durata del loro mandato (6 anni)

---

<sup>18</sup> L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, p. 154. A tale proposito, Leo Strauss fa riferimento a Platone, *Politico e Leggi*; Senofonte, *Memorabili, Economico e Anabasi*; Aristotele, *Etica a Nicomaco e Etica a Eudemo e Politica*; Cicerone, *De republica*, Tommaso d'Aquino, *Summa theologica*.

e le differenti modalità di elezione, che originariamente prevedevano che fossero le assemblee legislative degli stati federati a nominare i senatori, oltre a prevedere dei limiti minimi di reddito per accedere alla camera alta. La Presidenza, invece, rappresenterebbe nient'altro, per Eidelberg, che il principio monarchico di unità e armonia fra le parti della nazione, mentre alla Corte Suprema spetterebbe il compito di vegliare sul rispetto dei fondamentali principi costituzionali da parte di tutti i poteri della nazione.<sup>19</sup>

Dunque, all'interno della scuola straussiana, esiste un preciso filone di studi filosofico-costituzionali volti ad indagare e sottolineare l'originalità della democrazia americana, la quale in tale contesto interpretativo verrebbe a presentarsi più propriamente come un classico regime misto. Strauss, probabilmente guardava a tale idea originaria del governo misto anche in America come ad un modello positivo di adattamento di una forma classica nel contesto di una nazione moderna, che però avrebbe dovuto avere chiaro lo scopo di conservare tale impianto originario evitando i colpi sempre più forti delle tendenze moderne.

La riflessione sulla forma di governo mista risulta molto interes-

---

<sup>19</sup> P. Eidelberg, *The Philosophy of the American Constitution. A Reinterpretation of the Intentions of the Founding Fathers*, New York Free Press, 1968.

Pur basandosi ancora su una simile tripartizione dei poteri, è chiaro come il costituzionalismo americano si sia evoluto nel senso di una democratizzazione del sistema evidente soprattutto nelle innovazioni relative al Senato. Esso, infatti, pur continuando a rappresentare gli stati della federazione con un ugual numero di rappresentanti ciascuno, dopo l'introduzione nel 1913 del XVII emendamento al testo costituzionale, non è più eletto dalle assemblee statali ma dal popolo. Inoltre, il sistema non prevede più limiti di censo per l'elettorato né passivo né attivo.

te e rilevante a proposito della teoria politica elaborata dagli esponenti della scuola di Leo Strauss. Inoltre, si tratta di una questione che, in una certa misura e con precisi limiti, riabilita alcune osservazioni dei critici di Strauss sulla presunta antipatia del filosofo per la democrazia in quanto tale. Tali osservazioni vanno però spiegate attraverso un'adeguata e completa comprensione della teoria politica straussiana come è stata presentata in questo lavoro. Alla luce della riflessione sul governo misto, non da ultimo, appare probabilmente in una luce più chiara anche la ragione del vivace dibattito fra straussiani come Jaffa e Pangle. È chiaro infatti che gli elementi di ambiguità proposti dal maestro Strauss tra da una parte un'America moderna e lockiana e dall'altra un'America di stampo classico perché interessata alla giustizia e al temperamento della democrazia di massa hanno potuto favorire negli allievi e commentatori di Strauss le basi per interpretazioni divergenti, talvolta maggiormente concentrate sulla tesi di un'America moderna (Pangle), talaltra su quelle di un'America fedele a certe vestigia del pensiero politico classico (Jaffa).

#### 4.4 *Natural Right*

Nella lingua inglese la distinzione tra diritto (naturale) oggettivo o legge naturale e diritti (naturali) soggettivi trova espressione anche nella differenza terminologica rispettivamente di *law* e *right/rights*. Come nella bella prefazione all'edizione italiana all'opera di Leo Strauss sul diritto naturale osserva Guido Alpa, la lingua inglese – in cui uscirono le opere originali di Leo Strauss – offre anche un ulteriore spunto interessante di riflessione: l'inglese, infatti, adopera “*right*” sia per intendere il giusto come diritto posto nella norma sia il gusto come bene, in questo ultimo

caso contrapposto a “*wrong*” (ingiusto, sbagliato, errato). Nel linguaggio adoperato da Leo Strauss, infatti, l’espressione di “*natural right*” risulta essere non solo il complesso del diritto naturale quanto soprattutto ciò che è giusto per natura.

Nel corso di questo lavoro ci si è finora soffermati ad indagare la produzione scientifica degli allievi di Leo Strauss, muovendo dalla polemica sull’influenza che la scuola straussiana avrebbe avuto sul movimento neoconservatore e sull’amministrazione di George W. Bush. Esistono numerosissimi contributi sull’intreccio tra politica, ideologia e religione nell’azione di George W. Bush.<sup>20</sup> Essi pongono correttamente l’accento sulla forte fede evangelica personale dell’ex presidente degli Stati Uniti d’America e quindi sull’influenza di un certo modo di vivere la fede evangelica sulla sua azione politica. È interessante notare che gli straussiani, anche nel loro ripercorrere la storia della fondazione americana, trascurano completamente il ruolo della cultura religiosa protestante e delle chiese. Tuttavia, la scuola straussiana del diritto naturale può aver fornito ai neoconservatori il materiale per costruire una piattaforma politica che si sposasse con la visione etica insita nella grande religiosità di George W. Bush, che in realtà non ha fatto altro che continuare una retorica politica – nonostante le differenze di impegno religioso così marcate in Bush - inaugurata negli anni Ottanta dalla presidenza Reagan inventrice dell’espressione “Impero del Male”, quella volta riferito all’Unione Sovietica.

---

<sup>20</sup> Tra questi P. Singer, *The President of Good and Evil. The Ethics of George W. Bush*, Dutton, New York, 2004; E. Kaplan, *With God on their side*, New Press, 2004; S. Fath, *Dio benedica l’America. Le religioni della Casa Bianca*, trad.it., Carocci, Roma, 2005.

Risulta di grande interesse notare come già a fine Settecento Thomas Jefferson, nell'indirizzare alla corona inglese le lamentele prerivoluzionarie delle colonie e quindi i loro diritti, si appellasse a una simile e netta distinzione tra bene e male (diritto e ingiustizia) applicabile in politica: "The great principles of right and wrong are legible to every reader"; mentre quasi cento anni più tardi Lincoln affermava a proposito della schiavitù che "it is the eternal struggle between these two principles, right and wrong, throughout the world".<sup>21</sup>

Nell'autobiografia del presidente Bush, *A Charge to keep* è descritta la storia della sua conversione religiosa in età adulta, l'idea del servizio per la nazione come chiamata da Dio, l'affermazione della costante volontà di cercare la volontà del Signore prima di assumere decisioni politiche. L'autobiografia riporta come già nel discorso di insediamento quale governatore del Texas (1994) egli avesse ben chiaro che la sua politica, nella citazione qui sotto quella educativa, si sarebbe caratterizzata per il tentativo di promuovere il bene contro al male: "our children [...] must be educated in right from wrong" è una frase talmente netta da essere difficilmente immaginata nel discorso di qualche *leader* politico europeo; e ancora a proposito della sua famiglia: "I came to realize the best thing parents can do is to teach their children right from wrong".<sup>22</sup> Un'occasione più sofferta in cui Bush raccontò di essersi trovato a prendere una decisione è a proposito di una donna, condannata a morte, la quale però

---

<sup>21</sup> T. Jefferson, *A Summary View of the Rights of British America*, p. 121, e A. Lincoln, *The Collected Works of Abraham Lincoln*, New Brunswick, 1953, vol. III, p. 315; I due passi sono citati in H. Jaffa, *A New Birth of Freedom*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2000, rispettivamente a p. 10 e p. 315.

<sup>22</sup> G. W. Bush, *A Charge to keep*, publ. W Morrow, New York, 1999, p. 11 e p. 88.



in carcere aveva dato grandi segni di pentimento e di conversione alla fede in Cristo. Bush, in potere di ringraziarla in quanto governatore del Texas, decise di far eseguire la condanna; scrive: “I was heavy of heart, sad for those who had believed and prayed for Karla Faye, but I knew I had the right thing” e “I base my decisions on principles that do not change [...] in each case, I had tried to do the right thing for the right reasons”<sup>23</sup>. Inoltre, per elogiare la figura paterna, queste sono le parole del presidente dell’11 settembre 2001: “He is a principled man who has a clear view of right and wrong. [...] My dad personifies the Golden Rule”<sup>24</sup>. Un altro aspetto che nelle parole di Bush riecheggia il sentimento straussiano ad esempio di Allan Bloom è quello della crisi dei valori tradizionali:

The warning signs of the cultural crisis are everywhere. Boys father children and walk away to let others deal with the consequences. Young girls, children themselves, are having more and more babies. [...] kids who are fatherless, godless, fearless, and jobless. Too many of America’s marriages end in divorce, and one-third of the babies in our country are born out of wedlock.<sup>25</sup>

Citando ancora dall’autobiografia per legare la distinzione etica al senso della crisi contemporanea:

Our sense of personal responsibility has declined dramatically, just as the role and responsibility of the federal government in-

---

<sup>23</sup> Ibidem, pp. 154-155 e 166. Per altro in questo caso il contesto è particolarmente complesso: la decisione giusta per Bush fu allora quella di eseguire rigorosamente un’interpretazione restrittiva della legge positiva texana. Il riferimento però è utile ad indicare la rilevanza concettuale delle idee di bene/male nella retorica politica americana degli anni 2000.

<sup>24</sup> Ibidem, p. 184.

<sup>25</sup> Ibidem, p. 25.

creased. The changing culture blurred the sharp contrast between right and wrong and created a new standard of conduct: “It feels good, do it”...<sup>26</sup>

Le osservazioni proposte in questo paragrafo non possono certo condurre a ritenere che Bush abbia scritto l'autobiografia o presentato i suoi discorsi con le consapevolezza teoretiche della scuola di Strauss. Tuttavia è un fatto che la retorica di Bush condivide con la scuola straussiana, ma in realtà anche con la linea guida del tradizionale linguaggio politico americano, una spiccata tendenza ad argomentare riferendosi a criteri netti e distinti di bene e male, giusto e sbagliato. Alla formazione di questo genere di linguaggio, diffuso specie ma non soltanto nella destra americana, hanno probabilmente contribuito sia gli insegnamenti e le pratiche delle chiese protestanti americane e gli slanci rivoluzionari dei Padri Fondatori sia le fini dottrine straussiane sul diritto naturale. A detta tradizione, avvalendosi del forte ruolo della religiosità nella società americana, George W. Bush ha aggiunto in maniera decisiva le sue forti convinzioni sull'importanza della fede personale nella vita privata e pubblica.

## 4.5 Il liberalismo di Leo Strauss

Quello presente non è un lavoro monografico su Leo Strauss. Tuttavia, all'inizio di queste pagine è stata posta in luce la polemica dei primi anni del terzo millennio sulla posizione politica del filosofo tedesco. Mai Strauss affermò di appartenere a qualche precisa parte politica né espresse

---

<sup>26</sup> Ibidem, p. 229.

le proprie preferenze in merito. Le parole già citate di sua figlia Jenny insieme a quelle dei suoi allievi costituiscono una sufficiente risposta a tale polemica. Obiettivo del presente paragrafo è però quello di consentire al lettore di formarsi una propria opinione sulla questione, tentando di offrire degli strumenti per definire di quale genere fosse il liberalismo di Leo Strauss. Il testo di riferimento in questo caso è soprattutto *Liberalismo antico e moderno* (1968).

La collocazione tra i pensatori liberali di Leo Strauss è evidentemente di per sé alquanto problematica per una serie di motivi. Non è un caso che a Strauss sia dedicato il primo capitolo di un originale volume in italiano dal titolo *Liberalismi eretici*<sup>27</sup>. D'altra parte, si sono già espresse le tesi di Shadia B. Drury su Strauss come pensatore reazionario, e molti esponenti del mondo liberale americano tendono a considerare Leo Strauss come un teorico ultraconservatore quando non addirittura autoritario ed antidemocratico.<sup>28</sup> Non mancano d'altro canto anche autori conservatori che fieramente classificano Leo Strauss fra le proprie fila: è questo il caso di John P. East, ad esempio.<sup>29</sup>

Strauss ebbe un'indiscutibile preferenza per il liberalismo antico, classico, inteso al modo dell'educazione liberale di cui si è parlato più sopra,

---

<sup>27</sup> Si tratta del già menzionato lavoro di Giovanni Giorgini.

<sup>28</sup> Tra questi, lo storico G. S. Wood, *The Fundamentalists and the Constitution*, in *New York Review of Books* (18 febbraio 1988) e per esempio G. Kateb, *Questionable Influence of Arendt (and Strauss)* in *Hannah Arendt and Leo Strauss. German Emigrés and American Political Thought after World War II*, Cambridge University Press, 1997, p. 39.

<sup>29</sup> Cfr. J. P. East, *Leo Strauss and American Conservatism*, in *Modern Age*, 21:1, (inverno 1977), p. 18.

quello insito nelle domande socratiche come: qual è il bene? Qual è il giusto? Chi è l'uomo?

Certamente, vi è in Strauss la presenza di un approccio conservatore, scettico verso il progresso della cultura novecentesca e ostile ai caratteri propri di questa stessa. Come si è osservato in apertura del presente lavoro, uno dei suoi allievi, Hadley Arkes, ha recentemente sostenuto che, nonostante Strauss non si fosse mai espresso in questioni di attualità politica e non avesse preso mai le parti di alcun rappresentante o di alcuna forza politica, il suo fu un *conservative teaching*.<sup>30</sup> D'altronde, si è già posto in luce come Leo Strauss nutrisse un certo scetticismo per la democrazia di massa del Novecento e invece guardasse con relativo favore all'esperienza americana, che gli pareva basarsi su una sorta di rievocazione dell'antico regime misto di classica memoria.

Secondo Leo Strauss, il progresso scientifico del XX secolo aveva rivelato un aumento della potenza e delle facoltà umane accompagnato da un inquietante vuoto sul significato e sulle finalità da perseguire con queste capacità: "l'uomo moderno è un gigante cieco".<sup>31</sup> Alla base dell'atteggiamento antiprogredista di Strauss vi fu senz'altro la vivacissima polemica dello studioso a favore dei giudizi di valore.

In *Liberalismo antico e moderno* il filosofo Leo Strauss presenta una serie di argomentazioni atte a dimostrare l'ambiguità del concetto di liberale. Stando alla logica socratica, è questo un punto di partenza per Strauss, il conservatorismo per il quale buono è ciò che è consolidato

---

<sup>30</sup> H. Arkes, *Strauss on our Minds*, in K. L. Deutsch, J. A. Murley, op. cit., p. 73.

<sup>31</sup> L. Strauss, *Progresso o ritorno?*, in *Gerusalemme e Atene*, trad. it., Torino, 1998, p. 50.

nelle generazioni (questa la tradizionale posizione di conservatori come Edmund Burke o l'americano Russel Kirk) non costituirebbe un valido punto di riferimento. Al medesimo tempo, però, la stessa definizione di liberalismo risulta particolarmente insidiosa.

Leo Strauss dedica più di quaranta pagine del suo volume sul liberalismo a smontare il lavoro di Eric Havelock *The Liberal Temper in Greek Politics*<sup>32</sup>. Havelock viene accusato di aver avuto in mente un liberalismo tipicamente moderno, di cui avrebbe tentato di proporre le origini in alcuni autori della Grecia classica, idea contro la quale Strauss si scaglia con veemenza, pagina dopo pagina, dimostrando che dovendo scegliere tra liberalismo e conservatorismo moderni, la sua preferenza va in realtà all'opzione conservatrice (come argomentato anche da Thomas Pangle).<sup>33</sup>

Il liberalismo moderno di Havelock sarebbe una forma di progressismo e di positivismo avalutativo, che in quanto tale presenterebbe aspetti contraddittori: pur volendo sottoporre ad analisi empirica i regimi politici, considerandoli con tolleranza tutti ugualmente "trattabili", Havelock non rinuncia a elogiare i liberali (tali secondo la sua definizione), poiché essi "difendono la democrazia". Tale liberalismo non pone limiti alla tolleranza, rischiando così di lasciare il fronte aperto all'intolleranza (emblematico il solito caso riportato da Strauss delle democrazie liberali di fronte ai primi passi di Hitler).<sup>34</sup>

Il fraintendimento della vera libertà è per Leo Strauss un portato del

---

<sup>32</sup> E. A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven, 1957, citato in L. Strauss, trad. it., *Liberalismo antico e moderno*, Giuffré, Milano, 1973, p. 38.

<sup>33</sup> Cfr. T. Pangle, *Leo Strauss*, op. cit., p. 7 e segg.

<sup>34</sup> L. Strauss, *Liberalismo antico e moderno*, op. cit., p. 39.

passaggio dalla filosofia classica a quella moderna. Il pensiero filosofico moderno, infatti, finirebbe con il sostenere una libertà privata però, tragicamente, di una riflessione sui fini della libertà stessa. Come indicato in numerosi passi di *Liberalismo antico e moderno*, la filosofia moderna scivola facilmente nel relativismo, ponendo essa in discussione o trascurando l'esistenza di norme etiche e politiche immutabili. Ciò non significa una chiusura di Strauss di fronte a tutta l'esperienza del liberalismo moderno; al contrario, egli mostrò di apprezzare il ruolo svolto dal liberalismo moderno nell'affermare i diritti inviolabili dell'uomo e la libertà civile e politica. Nelle pagine stesse di *Liberalismo antico e moderno*, Strauss evidenzia con un'osservazione molto pragmatica come "col dare la libertà a tutti, la democrazia dà la libertà anche a quelli che si interessano dell'eccellenza umana."<sup>35</sup> È questa appena citata una frase di importanza cruciale: è attorno a tale evidenza, che la democrazia liberale consente la filosofia e ammette una pluralità di indirizzi filosofici e quindi supporta la ricerca della verità, che si afferma tutto l'investimento straussiano sulla democrazia moderna e il suo apprezzamento pratico anche se non entusiastico per essa stessa.

L'autore di questo lavoro ritiene di condividere le parole di Carnes Lord, per le quali "Strauss clearly viewed Western liberal democracy as the only viable alternative to the totalitarian temptation, and the closest approximation to the 'best regime' of the philosophers that is possibile under modern circumstances". A proposito però degli eventuali legami tra eredità straussiana e Partito Repubblicano, Lord mette in guardia: "It seems highly likely that Strauss would have shared the cultural pes-

---

<sup>35</sup> Ibidem, p. 34.

simism of Allan Bloom's *Closing of the American Mind*, rather than the optimism of Ronald Reagan".<sup>36</sup>

Nelle pagine di *Liberalismo antico e moderno* Strauss accusò Eric Havelock di essere l'esempio di un autore "scadente", il cui stile "barbaro" sarebbe diventato sempre più comune,

... ma questa volta il pericolo è più forte che mai, poiché sorge dal fatto che la cultura s'ispira a quella che è chiamata una filosofia. Per mezzo di quella filosofia il desiderio umano per la tolleranza è spinto ad un estremo in cui la tolleranza si converte nell'abbandono di ogni canone e quindi di ogni disciplina, inclusa quella filologica. Ma la tolleranza assoluta è in realtà impossibile; quella che a parole è tolleranza assoluta si trasforma nell'odio feroce verso coloro che hanno affermato che vi sono canoni immutabili fondati sulla natura dell'uomo e sulla natura delle cose.<sup>37</sup>

Parole tanto forti non sembrano affatto esoteriche e chiariscono a sufficienza la posizione di Leo Strauss sul tema del liberalismo. A far fronte al pericolo della caduta del liberalismo moderno dovrebbe esserci l'arma dell'educazione liberale intesa come "antidoto contro la cultura di massa, i suoi effetti corrosivi [...], la scala con cui cerchiamo di salire dalla democrazia di massa alla democrazia in senso originario", cioè nel senso di una democrazia che sia il governo di una società dove la virtù e la saggezza sono diffuse, un regime nel quale l'educazione consente a tutti di innalzarsi dalla propria posizione di partenza per diventare cittadini

---

<sup>36</sup> C. Lord, *Thoughts on Strauss and Our Present Discontents*, in K. L. Deutsch, J. A. Murley, op. cit., pp. 413-414. Lord è professore di strategia militare e navale al U.S. Naval War College.

<sup>37</sup> L. Strauss, *Liberalismo antico e moderno*, op. cit., pp. 84-85.

virtuosi. Tale genere di democrazia è definito da Strauss con un'originale e, secondo l'autore di questo lavoro, illuminante formula: "aristocrazia universale".<sup>38</sup>

La moderna democrazia di massa pone dunque in luce l'esigenza di salvaguardare la virtù mediante un'adeguata educazione. Come è stato affermato vivacemente anche da Allan Bloom, educare liberalmente significa formare i cittadini e i governanti di domani sulla riflessione sui "grandi libri" della tradizione filosofica ed umanistica. Ha annotato Giovanni Giorgini:

La soluzione di Strauss – ascoltare senza preclusioni il dialogo ideale tra i più grandi pensatori e formarsi la propria opinione, ossia scegliere la propria immagine del bene – mi sembra molto più "liberale" e meno ipocrita di quella di molti *radicals* contemporanei fautori di un eccentrico e irrealistico multiculturalismo.<sup>39</sup>

Il tema straussiano della rilevanza della pedagogia per la salvaguardia di un'autentica sana democrazia – una democrazia che possa avvicinarsi al modello ideale di una "aristocrazia universale", - è stato riproposto all'attenzione degli studiosi da Thomas L. Pangle, il quale ha dedicato a questo tema il saggio *The Ennobling of Democracy* (1992). Il volume sarà discusso nel prossimo capitolo, dopo aver offerto al lettore qualche ulteriore spunto di riflessione sulla relazione tra straussiani e liberalismo a proposito del loro impegno politico.

---

<sup>38</sup> L. Strauss, *Ibidem*, pp. 9-10.

<sup>39</sup> G. Giorgini, *Liberalismi eretici*, op. cit., p. 31.



## 4.6 Gli straussiani e l'impegno politico

Sin dall'inizio di questo lavoro si sono prese in considerazione le osservazioni di Mark Blitz sul conservatorismo degli straussiani (cfr. p. 13) insieme ad altre e simili posizioni. Inoltre, si è avuto modo di accennare alla viva partecipazione di Harry V. Jaffa al dibattito sulle questioni all'ordine del giorno della politica e della cultura americane, come la discussione sull'evoluzionismo e la teoria del disegno intelligente, la bontà del modello costituzionale americano, i rapporti tra morale religiosa e diritto a proposito della famiglia, parzialmente anche la politica estera.

In questo paragrafo aggiungiamo qualche nota a quanto detto, avvalendoci dell'autorevolezza della bella raccolta di saggi in onore di Leo Strauss a cura di Deutsch e Murley già più volte citata nel corso di questo lavoro. Di essa risulta di particolare valore emblematico il contributo del giurista Ralph A. Rossum (anche Rossum, come tutti gli autori dei contributi della raccolta, è un allievo di Strauss) sul ruolo della Corte Suprema.

Secondo Rossum, la costituzione americana va interpretata alla luce del significato che i suoi autori le attribuivano al tempo della sua stesura; si parla in questo caso di interpretazione secondo l' "*original meaning*" o "*original intent*". È evidente il debito di tale analisi interpretativa ai criteri ermeneutici elaborati da Strauss, per cui l'interpretazione di uno scritto deve sempre avvenire sulla base di che cosa volesse dire il suo autore nel contesto in cui operava. La stessa tesi a proposito del costituzionalismo americano è sostenuta anche da Paul Eidelberg.<sup>40</sup> Rossum cita

---

<sup>40</sup> P. Eidelberg, *The Philosophy of American Constitution*, The Free Press, New

come esempio di interpretazione del testo giuridico il caso del significato degli emendamenti alla costituzione americana, come quelli sulla libertà di espressione o sulla libertà religiosa. La “estensiva contemporanea interpretazione” che se ne dà contrasterebbe fortemente con la concezione suggerita da parte degli studiosi straussiani. L’interpretazione contemporanea, osserva Rossum, avrebbe condotto ad uno strapotere della Corte Suprema. Agendo per esempio sul significato del Primo Emendamento che vieta l’affermarsi di una specifica confessione religiosa, la Corte si sarebbe spinta sino a proclamare l’incostituzionalità di qualsiasi sostegno del governo alle credenze religiose *tout court*. Anche per Walter Berns, che pure appartiene alla schiera più liberale degli allievi di Strauss, costituzionalista di fama negli Stati Uniti, il divieto di stabilire una confessione religiosa quale religione di stato posto nel Primo Emendamento non giunge a disconoscere il ruolo delle religioni nello spazio pubblico. In questo senso, la celebre frase del giuramento alla bandiera (*Pledge of Allegiance*) recitato in molte scuole (“*I pledge allegiance to the Flag of the United States of America, and to the Republic for which it stands; one Nation under God, indivisible, with Liberty and Justice for all*”) non contrasterebbe con le libertà civili in materia religiosa.<sup>41</sup>

Un altro errore che Rossum imputa ai giudici americani è quello di aver interpretato la libertà d’espressione come un fine in sé anziché come il mezzo per la realizzazione della democrazia repubblicana; tale degenerazione ha condotto i giudici, secondo Rossum, a non saper più come

---

York, 1968.

<sup>41</sup> Per questa e le successive osservazioni su Berns, W. Berns, *Democracy and the Constitution*, AEI, Washington, 2006.

trattare questioni come la pornografia o lo sfregio dei simboli nazionali. Anche per Berns, i limiti alla libertà d'espressione debbono essere ben precisati anche nell'ambito delle opinioni politiche, sino a vietare l'apologie dei totalitarismi o il bruciare la bandiera nazionale.

Dal punto di vista straussiano, considera Rossum, tale modalità interpretativa della costituzione da parte della Corte Suprema americana sarebbe il frutto di un approccio giuridico dimentico del diritto naturale originariamente presente nelle intenzioni dei Fondatori, i quali avrebbero voluto stabilire una volta per tutte dei principi stabili e immutabili su cui basare la nuova repubblica.<sup>42</sup> Richiamandosi al lavoro dello storico Gordon Wood, Gabriel A. Almond, politologo di fama, in un suo saggio sulle scuole e i differenti approcci di studi politici ha posto in evidenza come una simile insistenza degli studiosi straussiani sul significato originario dei testi fondativi della repubblica americana conduca ad un approccio conservatore ai temi del dibattito giuridico e politico.<sup>43</sup>

Nel libro di Deutsch e Murley appare molto interessante anche per la sua notevole originalità il breve intervento a firma di Gary J. Schmitt e Abram N. Shulsky sul *Leo Strauss and the World of Intelligence* (inteso, chiarisce il sottotitolo, non come *nous* bensì come apparato dei servizi segreti di Stato). In questo caso, il legame con gli insegnamenti di Strauss ci appare più lasco e curioso, pur se ancora fondato e ben argomenta-

---

<sup>42</sup> R. A. Rossum, *The Supreme Court: Republican Schoolmaster*, in K. L. Deutsch, J. A. Murley, op. cit., pp. 367-374.

<sup>43</sup> G. A. Almond, . *A Discipline Divided. Schools and Sects in Political Sciences*, Sage Publications, 1990, p. 22. Il riferimento a Gordon Wood è a G. S. Wood, *The Fundamentalists and the Constitution*, in *New York Review of Books*, 18 febbraio, 1988.

to. È molto interessante vedere come i due autori – entrambi attivi nel settore della sicurezza sia dal punto di vista teorico che amministrativo ed esecutivo – facciano riferimento alla lezione straussiana. Un primo suggerimento ancorché indiretto di Strauss all'intelligence sarebbe stato quello di evitare un cieco affidarsi al metodo delle scienze sociali moderne in un campo così complesso come quello della sicurezza. Secondo punto connesso al primo, gli analisti dovrebbero considerare a quale genere di forma di governo appartiene il regime di cui si stanno occupando, adattando ragionamenti e rapporti di conseguenza. Sarebbe così impossibile stabilire modelli di comportamento scientifici pressoché universali da attuare nelle operazioni dei servizi di sicurezza o negli interventi militari, poiché, ad esempio, una democrazia non ragiona, non agisce né reagisce agli stimoli allo stesso modo di una tirannide. Lo stesso insegnamento sull'ermeneutica dei testi filosofici risulterebbe utile all'analista strategico: per prevedere le mosse di un avversario bisognerà infatti cercare di studiare la situazione con le sue lenti e non con le nostre, specie se l'avversario non rientra nel novero delle democrazie occidentali. Ancora, il contributo dei due studiosi pone in luce l'incapacità della CIA di prendere attentamente in considerazione il rilievo che può assumere l'elemento religioso nel comportamento dei leader; essa avrebbe infatti a suo tempo sottovalutato e ignorato gli scritti religiosi di Khomeini, successivamente guida della rivoluzione iraniana.

# Capitolo 5

## La liberazione dalla caverna

*Come conciliare un ordine che non sia oppressione  
con una libertà che non sia licenza?*

LEO STRAUSS

### 5.1 La democrazia da salvare

Il significato più dirompente della riflessione filosofica di Leo Strauss si è arricchito ed è giunto ad una più esplicita maturazione nel volume di Thomas L. Pangle *The Ennobling of Democracy* (1992). Il libro di Pangle presenta solo *en passant* la nota critica straussiana al relativismo e alla scienza sociale moderna per focalizzarsi invece sul tema dell'educazione nelle università, in quanto luoghi della formazione delle future classi dirigenti.<sup>1</sup> In questo senso, il testo riprende e approfondisce il motivo

---

<sup>1</sup> Tra i contributi che mettono in luce l'accento straussiano sul tema dell'educazione, si veda per esempio T. Fuller, *Reflections on Leo Strauss and American Education*, in *Hanna Arendt and Leo Strauss. German Emigrés and American Political Thought*

principale di *The Closing of the American Mind* di Bloom: il problema del ruolo dell'educazione superiore nella democrazia di massa. Strauss stesso, d'altro canto, aveva definito la democrazia dei moderni come "cultura di massa" e perciò "lontana dall'aristocrazia universale" che sarebbe lo spirito originario della democrazia stessa.<sup>2</sup>

Il libro di Pangle si presenta come una sorta di guida filosofica per i cittadini pensanti della democrazia americana, un'agenda per la democrazia che ha visto oramai sconfitti sia il nazionalsocialismo sia il comunismo di origine marxista-leninista.<sup>3</sup>

Il punto di partenza è ancora una volta la crisi del liberalismo, questa volta declinata in un ambito più politico e meno filosofico, crisi che si palesa sempre più nell'incapacità diffusa di definire che cosa sia veramente il liberalismo. Non solo si è dimenticata la tradizione classica – sostiene Pangle – ma anche i pilastri del pensiero filosofico moderno e dell'illuminismo (Spinoza, Locke, Kant, Burke, Vico) sono stati accantonati. I concetti di dignità, diritti, eguaglianza, consenso, si sarebbero tutti indeboliti quando non sgretolati. Alle accuse già di Strauss alle tendenze del pensiero filosofico-politico moderno e contemporaneo, Pangle aggiunge questa volta l'individuazione di un nuovo responsabile: la cultura del postmodernismo, "debole", "irresponsabile", "esiziale", "dogmatico" trend dominante di pensiero,<sup>4</sup> a cui Pangle dedica la prima parte

---

*after World War II*, Cambridge University Press, 1997, p. 61 e segg.

<sup>2</sup> Cfr. L. Strauss, *Liberalismo antico e moderno*, op. cit., p. 9 e segg.

<sup>3</sup> T. L. Pangle, *The Ennobling of Democracy*, Johns Hopkins, Baltimore, 1992, p. 1.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 5.

di *The Ennobling of Democracy*.

L'invito pangliano è quello a riscoprire un diverso razionalismo, scettico in un modo differente, ovvero sia quello socratico. Nel testo qui in esame la figura di Socrate torna, come in Strauss (ma non come nel Pangle di *The Spirit of Modern Republicanism*), a essere un faro di luce nell'oscurità della filosofia dei nostri giorni. Il razionalismo classico dovrebbe, secondo l'autore, ricostituirsi quale fondamento e base di quello moderno, senza per altro negare i risultati della modernità come la sconfitta dei totalitarismi e della schiavitù, l'affermazione della dignità e dei diritti umani, l'autogoverno, l'assistenza sociale e sanitaria,...

Sul piano della critica alla filosofia contemporanea, Thomas Pangle si dedica ad un autore poco considerato da Strauss: Martin Heidegger, autore verso il quale pure Strauss aveva nutrito sentimenti contrastanti: all'inizio della sua carriera di studioso, infatti, Strauss era rimasto affascinato dalla precisione di Heidegger, dalla sua onestà e coerenza di pensiero; in seguito invece ne fu colpito e offeso per l'adesione al nazional-socialismo, che Strauss riteneva una tragica quanto logica conseguenza del pensiero heideggeriano.

Pangle esamina a fondo, a differenza del suo maestro, gli aspetti della filosofia heideggeriana. Secondo l'autore di *The Ennobling of Democracy*, il concetto heideggeriano di Essere, definito come permanente, universale, oggettivo, capace di condurre alla pace, conscio, necessitato e così via, si scontrerebbe con la realtà dell'esperienza storica dell'uomo, dimostrandosi inadatto a costruire significati e fini dell'agire o discorsi sulle virtù, la vita associata, le diverse forme di vita politica. Esso rappresenterebbe in ultima analisi un concetto vuoto ed inutile. Tutto ciò porterebbe a quel

decostruzionismo applicato a testi ed autori che finirebbe col relativizzarne i significati e considerare arbitrario ogni valore, sino a giungere alla teorizzazione di un desolante nichilismo. Una simile impostazione filosofica avrebbe così portato Heidegger a non condannare nemmeno a guerra finita l'esperienza del nazionalsocialismo, volendo egli evitare qualsiasi genere di giudizio etico. Pangle cita a questo proposito l'intervista a Heidegger nella quale quest'ultimo affermò: "Who today can permit himself, and in the name of what authority, to impose an ethic on the world"?<sup>5</sup>

È attraverso una ripresa in chiave irrazionalistica di Heidegger e delle suggestioni nicciane che gli autori del postmodernismo avrebbero quindi potuto combattere il capitalismo e il predominio contemporaneo della tecnica. Tra questi, Pangle cita Lyotard, Rorty e Vattimo. In quest'ultimo, la distanza dagli insegnamenti straussiani sembra effettivamente abissale: secondo Vattimo, le opere prodotte nella storia del pensiero filosofico europeo costituirebbero precisamente una "storia di errori" (cfr. G. Vattimo, *La fine della modernità*, 1985).

Studiosi appartenenti alla scuola di Leo Strauss come Thomas L. Pangle si presentano come autorevoli rappresentanti di una forte critica al cosiddetto pensiero debole, corrente oggi molto discussa. Per Pangle, in ultima analisi, il pensiero debole risulta estremamente pericoloso per la solidità stessa della democrazia liberale. La negazione della semplice possibilità di affermare criteri di validità porrebbe infatti in discussione le fondamenta filosofiche e costituzionali delle nazioni. Tale critica al postmodernismo, piuttosto forte nei toni pangliani, sembra essere la continuazione coerente di quella del maestro Leo Strauss allo storicismo, alla

---

<sup>5</sup> M. Heidegger su *L'Express*, dicembre 2-8, 1968, pp. 55-56, cit. in T. Pangle.



neutralità delle scienze sociali e al decostruzionismo di tipo psicoanalitico.

D'altro canto, due sono per Pangle le fonti europee a cui gli Stati Uniti dovrebbero la loro forza di governo misto ed equilibrato nella distribuzione dei poteri: esse sarebbero la religione monoteistica ridisegnata secondo i canoni della tolleranza e il concetto di natura umana elaborato da pensatori come Locke e Montesquieu (cfr. par. 2.5. di questo lavoro). Entrambe le sorgenti si sarebbero rinsecchite, indebolite e lasciate all'oblio nei *leader*, tra i docenti e gli studiosi americani, con conseguenze deleterie sul piano della cultura civica. La domanda posta da Strauss sul destino della fiducia nel diritto naturale ritorna ad essere di urgente centralità anche per Pangle. La fiducia nel concetto di diritto naturale (a questo livello della riflessione indifferentemente classico o moderno) di Strauss appare “*naive*” alla quasi interezza dei politici, professori e cittadini americani.<sup>6</sup>

Pangle prosegue il suo ragionamento anche nell'arena del dibattito politico, questa volta internazionale; è questa, come abbiamo più volte riscontrato, un'abitudine distintiva degli epigoni di Strauss, che però, secondo l'autore del presente lavoro, non cede mai al mero spirito polemico di parte, ma si limita a rendere più che mai attuali le riflessioni filosofiche quando esse sembrano farsi astratte. Scrive infatti Pangle che i diritti naturali degli individui, nella retorica delle Nazioni Unite, sarebbero ormai confusi e quasi subordinati a più generici e instabili diritti economici, sociali e culturali perdendo di fatto la propria efficacia e valenza.

La crisi del diritto naturale sviluppatasi nel corso del XX secolo impone per Pangle un vero e proprio ripensamento del modo di intendere

---

<sup>6</sup> T. Pangle, *ibidem*, p. 74.

il rapporto tra diritti e società, ripensamento reso evidente dall'emergere (o riemergere) forte di questioni morali come l'aborto o il posto della religione nella sfera pubblica. Tali urgenze spingono Pangle alla necessità di riaffermare la supremazia del pensiero filosofico politico classico (greco e di marca biblica) rotante attorno al concetto di virtù.<sup>7</sup> Se si desidera raffrontare l'elaborazione filosofica di Thomas Pangle con la pubblicistica dei neoconservatori, è probabilmente a queste e simili affermazioni che si dovrebbe guardare per rintracciare un nesso tra le due:

... the political apathy and disenchantment of Americans, borne out by steadily decreasing voting and steadily increasing disrespect for elected representatives; [...] the disintegration of the family and the dissolution of relations between sexes, manifested in rampant sexual promiscuity, staggering rates of divorce, child abuse, child abandonment, single parent and parentless households, [...] the ever-dwindling interest in, or appreciation of, serious literature, history, and art, which are more and more replaced, especially among the best-educated young people, by fascination with brutal and sentimental or escapist and mindless modes of entertainment; the decay of civilized life in the heart of our major cities, at once fuelled by and manifested in the appalling incidence of drug consumption...<sup>8</sup>

Quello proposto è un elenco di mali propri della cultura contemporanea dei nostri anni interpretato da Pangle come prodotto della temperie filosofica contro cui gli straussiani si scagliano, elenco che potrebbe essere sottoscritto dal padre putativo dei *neocon* Irving Kristol. All'origine di

---

<sup>7</sup> Ibidem, p. 91 e segg.

<sup>8</sup> Ibidem, pp. 79-80.

tutto ciò sarebbe la riduzione dell'esperienza umana all'alternativa fra piacere e dolore.

## 5.2 Il possibile riscatto: l'educazione e l'aristocrazia dei meriti

*The Ennobling of Democracy* uscì per la prima edizione americana nel 1992. Thomas L. Pangle, così come il resto del mondo umano d'altro canto, viveva allora i fermenti della caduta dei regimi comunisti nell'Est europeo e la vivacità delle nascenti democrazie orientali. È da lì secondo Pangle che sarebbe potuto venire il rinnovamento della democrazia moderna così tanto atteso ed auspicato. È questa una considerazione molto originale, considerato che essa proviene da uno studioso americano, ossia l'individuare ai confini orientali del "vecchio continente" gli apripista per un ritorno anche negli Stati Uniti d'America ai suoi propri principi fondativi.

Dal 1992 sono trascorsi ormai quasi vent'anni, ma forse è ancora presto per tracciare un bilancio sulla speranza di Pangle. Di certo, non può non rimanere impressa nelle coscienze occidentali l'accorata riflessione del polacco Czeslaw Milosz che Pangle così cita a pagina 87 del suo volume:

All the suffering of millions beings terrorized by totalitarian governments would be sentenced to total oblivion if something precious is not saved from the disaster, namely, the discovery made by those people of a clear line dividing good from evil, truth from lie. Central European countries made this discovery even as the literati

of America and Western Europe were treating the opposition of good and evil as a somewhat obsolete notion.<sup>9</sup>

Le parole di Milosz ci paiono di grande interesse e si sposano pienamente con le tesi di Leo Strauss e dei suoi allievi: dove l'atmosfera liberal-democratica è stata percepita nel corso dei decenni come ovvia e scontata si è sviluppata tra gli intellettuali la convinzione che le più gravi domande su cosa siano bene e male, verità e menzogna, non abbiano senso o che nel migliore dei casi esse non possano conoscere risposta. L'esperienza storica dei totalitarismi in Europa ha invece condotto le vittime sopravvissute a questi regimi a reinterrogarsi su tali gravi questioni sino a riconoscere l'esistenza di una netta linea di demarcazione che testimonia della validità dei criteri di giusto e ingiusto, buono e cattivo e così via. Il discorso è perfettamente congruo con l'approccio straussiano. Proprio dall'Europa dell'Est poteva provenire – e in qualche modo è senz'altro provenuto – un rinnovato interesse, sia filosofico che politico, per la libertà, i diritti individuali e l'autogoverno del modello repubblicano. Il nome del letterato e politico ceco Vaclav Havel dovrebbe bastare a certificare l'entusiasmo per la democrazia liberale giunto dagli ex paesi del Patto di Varsavia.

Ciò che tuttavia costituisce l'interesse centrale del volume di Pangle in oggetto è il problema della pedagogia del governante: egli infatti dovrebbe essere uomo di spiccata virtù, rispettoso delle leggi, coraggioso, moderato e dotato di autocontrollo, sincero, giusto, pio come ogni buon cittadino, ma in più egli dovrebbe possedere la generosità, la giusta am-

---

<sup>9</sup> C. Milosz, *The Telltale Scar*, in *New Republic*, 7 e 17 agosto, pp. 27-29 in T. Pangle, *The Ennobling of Democracy*, p. 87.

bizione, fierezza, attenzione per il bene comune, ed infine intelligenza e prudenza, cioè la saggezza pratica propria del decisore.

Il discorso sulla virtù si rende complesso quando si afferma, come Pangle, che la buona democrazia dovrà consolidarsi come un'aristocrazia dei meriti e dei talenti. Per supportare questa convinzione, lo studioso americano non manca di ricordare una lettera di Thomas Jefferson in cui il fondatore distingue tra un'aristocrazia naturale fondata su capacità e talenti, ed una artificiale, derivata dal benessere della famiglia d'origine. In questa lettera a John Adams del 1813, Jefferson indicò come il governo dovesse andare agli esponenti del primo tipo di aristocrazia, un'aristocrazia non determinata dalla nascita ma maturata mediante un adeguato percorso educativo.<sup>10</sup> Il richiamo a Jefferson è accompagnato in quest'ultima sezione di *The Ennobling of Democracy* da ben più numerose citazioni di Aristotele sulle virtù del politico; lo stagirita è infatti per Pangle un modello di filosofo attento alle ripercussioni e possibilità pratiche del proprio pensiero.

Poste le premesse del discorso pangliano sulla virtù e sull'aristocrazia dei talenti, ci pare di poter affermare che quando gli straussiani parlano di governo misto come ottimo modello repubblicano, più che alla molteplicità di organi politici dal punto di vista del profilo istituzionale della costituzione (presidenza, governo, senato, camera, stati federati, . . .), essi pensano forse ad una democrazia all'interno della quale i processi di selezione dei governanti siano precisi e volti ad una rigorosa individuazione degli uomini educati alla virtù. In questo senso, il pensiero di Pangle può parere in un certo modo elitista. La democrazia sembra infatti superare

---

<sup>10</sup> T. L. Pangle, *The Ennobling of Democracy*, p. 107.

i propri limiti nel momento in cui in qualche modo incanala la scelta dei governanti verso l'individuazione di *elites* colte. Naturalmente, l'allievo di Strauss ammette come questo vestirsi aristocratico della democrazia sia di estrema difficoltà, innanzitutto a causa del fatto che il consenso popolare è spesso regolato da forme di inganno e autoinganno, poiché gli elettori nel loro insieme sono "less wise and less reflective" delle *elites*. Ciò causa l'indubitabile difficoltà dei primi a riconoscere e selezionare gli uomini di virtù. Non intendendo uscire dai confini minimi del sistema democratico, la mistura fra democrazia di base e aristocrazia dei talenti risulta infine di ben difficile realizzazione.

Le difficoltà del compito in oggetto però non distolgono Pangle dal ritenere di massima urgenza la rivivificazione del concetto classico e umanistico di educazione delle *elites*. L'urgenza della questione è ravvisata dall'autore nei segni della crisi della cultura americana del secondo Novecento: in primo luogo, la formazione della maggior parte degli insegnanti di scuola volta nel senso opposto di quello auspicato (priva di alcun interesse e rispetto per la tradizione repubblicana, il patriottismo, i diritti di proprietà, la famiglia, . . . ); il relativismo; lo scetticismo sulle questioni di fondo; la presentazione dei Fondatori come razzisti o capitalisti; la lotta contro la religione; . . .

Pangle è consapevole che il problema politico evidenziato non può essere risolto senza prima aver risolto quello culturale e relativo alla formazione dei politici, dei magistrati, degli intellettuali stessi. Il problema sarebbe anzi "spirituale",<sup>11</sup> quello di un Occidente in crisi, scettico e svuotato di punti di riferimento che siano in grado di offrire un orientamento

---

<sup>11</sup> Ibidem, p. 213.

alla politica; vuoto aggravato dal diffuso relativismo.

Se le osservazioni critiche sul pensiero postmoderno e sulla crisi dell'Occidente appaiono al lettore poco originali, è sicuramente innovativo per la sua coerenza ed elaborazione la parte propositiva del volume pangliano sulla nobilitazione della democrazia attraverso l'educazione alla virtù. Come vedremo ora, l'educazione pubblica risulta essere per Pangle “the most important goal in a republican society”.<sup>12</sup>

### 5.3 Quale educazione?

L'educazione con la quale formare chi nel corso della vita ricoprirà uffici politici, giudiziari e accademici dovrebbe essere per Pangle centrata sulla cultura umanistica e sui suoi contenuti. L'educazione ha lo scopo precipuo di far maturare cittadini liberi. L'insegnamento di Leo Strauss sull'educazione liberale riecheggia forte nelle pagine finali di *The Ennobling of Democracy*, arricchito però di una preoccupazione probabilmente maggiormente conservatrice.

L'educazione liberale a cui si riferisce Pangle è quella, in particolare, delle *Leggi* di Platone. Citando da Pangle stesso: “the education from childhood in virtue, that makes one desire and love to become a perfect citizen who knows to rule and be ruled with justice” (*Leggi*, 643b-644a). Centrale è la virtù, la quale deve costituire lo stimolo a divenire un cittadino perfetto, in quanto tale amante della giustizia, e partecipe della vita politica. Tale formazione dovrebbe iniziare negli anni dell'infanzia e proseguire sino a investire la riflessione filosofica.

---

<sup>12</sup> Ibidem, p. 163.

Il processo auspicato da Pangle si presenta molto arduo, l'autore lo ammette, ma il tono pangliano è ottimistico: nelle scuole e tra i cittadini non è giunta ovunque la temperie relativista e postmoderna. Tuttavia, Pangle afferma, lo sforzo maggiore andrebbe condotto nelle università, dove vengono formate le future classi dirigenti e dove i professori sono più contaminati dalle idee che secondo l'allievo di Strauss sono quelle della crisi da superare, definendosi essi spesso come "progressisti", "antielitisti" e promettendo una "liberazione" dalle antiche questioni sulla famiglia, la nazione, Dio, la natura, la verità.<sup>13</sup> In questo senso, Pangle riprende largamente le invettive di Allan Bloom e le ripropone in tono meno polemico e più accorato. La condizione più grave sembra essere quella dei dipartimenti di scienze politiche, dove l'approccio "scientifico", interpretato come impresa progressiva e cumulativa, considera ciò che è più antico alla stregua di una fase infantile ed immatura della propria disciplina, la quale invece giungerebbe alla conoscenza autentica e matura solamente in tempi recenti. La filosofia politica può e dovrebbe sferrare un contrattacco alla scienza politica positivista continuando a porre domande come: cos'è la scienza politica? Cosa dovrebbe essere? Quali dovrebbero essere i suoi fini ed obiettivi? Qual è la vera educazione? Quali devono essere i suoi obiettivi? Quale dovrebbe essere il posto della scienza politica nell'ambito dell'educazione? Pangle osserva come a questi interrogativi non possa rispondere quella scienza che, volendo essere oggettiva e neutrale, rifiuta di offrire risposte sulla bontà dei fini per soltanto descrivere, spiegare quali sono i mezzi più efficienti per dati

---

<sup>13</sup> Ibidem, p. 182.



fini, e così via.<sup>14</sup>

L'educazione liberale che Thomas Pangle propone ha come modello il filosofo che anche per Leo Strauss costituiva il massimo punto di riferimento: Socrate e la sua dialettica. L'educazione liberale significa proprio, per Pangle, la formazione filosofica che libera l'uomo dalla chiusura e dall'ignoranza. La dialettica socratica trova applicazione nell'immaginario dialogo tra le grandi menti del pensiero filosofico. Attraverso questo genere di dialogo tra autori del passato, chi cerca la verità viene a conoscenza di punti di vista e interpretazioni diversi e amplifica la profondità del proprio sapere raggiungendo una conoscenza tutt'altro che limitata e settoriale. Nella dialettica socratica le proprie riflessioni vanno trattate quali ipotesi mai definitive e aperte alla confutazione. Il dialogo in questione non potrebbe essere realizzato

as museum of specimens, or as weapons of ideological propaganda, but as living texts of discordant authority, and hence of compelling engagement and serious intellectual struggle.<sup>15</sup>

Quanto sottolineato in queste righe di Pangle sul dialogo tra autorità discordanti costituisce in qualche misura una risposta a coloro che negli straussiani pensano di ravvisare una concezione autoritaria dell'educazione superiore e della politica.<sup>16</sup>

Il mito della caverna ritorna nelle conclusioni di Thomas Pangle come vero punto focale della questione affrontata dell'educazione e della democrazia stessa. Bisogna liberarsi dagli idoli e dalle ombre per attingere alla

---

<sup>14</sup> Ibidem, pp. 201-203.

<sup>15</sup> Ibidem, p. 87. Già Strauss in *Liberalismo antico e moderno* aveva proposto questa forma di dialettica e dialogo tra i grandi filosofi classici.

<sup>16</sup> Tra questi, Shadia B. Drury ma anche l'italiano Alberto Ghibellini.

verità e alla giustizia. Lo studioso non fa mistero di ritenere che il governo andrà posto nelle mani di chi si è liberato dagli inganni e dalle illusioni della caverna, e che tra questi inganni e illusioni ci sono senz'altro anche lo storicismo, il relativismo etico, il postmodernismo oltre le ideologie di morte del primo Novecento. La selezione di simili governanti non potrà che avvenire mediante un'adeguata educazione di tutti i cittadini, poiché sono essi a decidere in una democrazia.

Per raggiungere la liberazione dalla caverna dei nostri giorni, secondo Pangle, è indispensabile lo studio dei grandi classici del pensiero, “because what we seek is precisely critics whose spiritual footholds are outside our cave, outside our time, outside the basic matrix of our moral outlook”. Ciò significa affrontare un costante raffronto tra testi del mondo greco, romano, musulmano, medievale e biblico e cristiano (Pangle cita Plutarco, Tucidide, Senofonte, Aristotele, Maimonide, Tommaso d'Aquino, Dante,...) con le fonti del pensiero liberale moderno (tra cui sono proposti i nomi di Montesquieu dei federalisti, Cartesio, Locke, Spinoza, Defoe, Bacone) da studiare nei vari campi, politico, teologico, scientifico, morale,....<sup>17</sup>

Uno studioso preso particolarmente in considerazione da Thomas Pangle per descrivere i rischi della democrazia di massa è Alexis de Tocqueville, per così dire un classico moderno. Secondo l'autore della *Democrazia in America* proprio lo studio dei classici doveva essere alla base dell'educazione delle future classi dirigenti, specialmente in un regime democratico, così vulnerabile al conformismo, al predominio dell'opinione,

---

<sup>17</sup> Ibidem, pp. 195-196. Harry. V. Jaffa aggiungerebbe sicuramente la Bibbia all'elenco proposto.

allo spirito di fazione.<sup>18</sup>

Dunque, lo studio dei classici si presenta in Pangle come indispensabile per la comprensione profonda delle questioni moderne: la natura della libertà, dell'amore, il ruolo della virtù, i poteri dei governi, i doveri, l'esistenza o meno della legge naturale e di quella divina, la responsabilità civile della filosofia.

La liberazione dai confini entro cui chiude la vista la cultura moderna, tuttavia, potrà avvenire solamente, osserva l'allievo di Strauss, se lo studio sui testi non sarà svolto “*about the books*”, ma “*to learn from the books*”.<sup>19</sup> Thomas Pangle nega di voler offrire un canone da seguire, poiché lo scopo dell'educazione liberale deve essere proprio quello del confronto dialettico di posizioni diverse attorno agli stessi dibattiti, che sono gli stessi perché in ultima analisi sono le stesse le domande che l'uomo si pone. Tuttavia, non sfugge a chi legge le sue pagine che l'allievo di Strauss non nasconde di ritenere alcune letture più utili ed edificanti di altre, poiché non è sicuramente casuale l'esclusione di autori come Heidegger, Rorty, Rawls... dalla lista di esempi proposti ai lettori di *The Ennobling of Democracy*.

In base allo studio qui proposto, le accuse di Shadia B Drury alla scuola di Strauss esposte all'inizio di questo lavoro non possono essere condivise. Gli straussiani sono degli studiosi realmente impegnati dalla parte della democrazia, dei diritti, dell'uguaglianza e nulla hanno a che fare con certi accenti bellicosi della pubblicistica neoconservatrice. Tut-

---

<sup>18</sup> Si confrontino numerosi passi di A. de Tocqueville, *Democracy in America*, 2.1., cit. in T. Pangle, *ibidem*, pp.214-215.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 198. Il corsivo è dell'autore.

tavia, le osservazioni della Drury sull'elitismo straussiano possono essere meglio comprese se si considera correttamente *The Ennobling of Democracy* come il testo maturo di uno straussiano di spicco, scritto in continuità coi lavori di Strauss sul diritto naturale e sull'educazione, avente lo scopo di proporre una riflessione scettica ancorché non polemica né sterile sulla democrazia di massa. L'elitismo che in un certo senso propone Pangle è quello dei meriti e dei talenti, sviluppato attraverso un'educazione pubblica superiore accessibile a tutti, fondata sull'uguaglianza delle opportunità e non dei risultati.

L'educazione formata sul genuino metodo dialettico socratico è per Pangle il miglior rimedio possibile per una situazione di grave crisi della democrazia contemporanea.

Democratic tolerance and equality at their truest and most sublime promise to every human being the opportunity to ascend to a just rank in the natural hierarchy of talents and attainments, of virtue and wisdom. But democratic tolerance and equality in our day are haunted by the dangerous tendency to degenerate from the ideal of fertile controversy between competing moral and religious ways of life into the easygoing belief that all ways of life are equal; thence to the notion that none are really worthy or in need of profound examination and passionate defence; and finally into the stridently moralistic belief that those who do insist on arguing for the superiority of their way of life or beliefs are "elitist", "antidemocratic", and hence immoral. In this last stage, the germ of intolerance and repression lurking in the bloodstream of the open society threatens to run amok. For it begins to lead people to charge that even those who argue for the superiority

of liberal principles – for the principles of right imbedded in the Constitution as conceived by the Founders and grounded in the political philosophies of the Enlightenment, for the civil duties and rights required in a healthy democratic republic – somehow violate the new moral code of relativistic equality. And at this point toleration and democracy have reached a fever pitch where they have begun to self-destruct.<sup>20</sup>

Socrate risulta infine colui che può portare alla verità mediante la ricerca che nasce dall'amore (l'eros) per la verità.

Secondo Thomas Pangle, e ci sembra di poter condividere la sua considerazione per quanto piuttosto romantica, non è un caso che i tre pensatori che gli straussiani (ed altri) identificano quali ispiratori e “cattivi maestri” delle maggiori tragedie del XX secolo siano stati tre uomini che, riducendo lo scibile al soggettivismo, alla storia o al punto di vista di una parte e combattendo in buona misura i “grandi libri” della storia della filosofia, dimostrarono di non credere nella possibilità di un amore autentico per la verità: Marx, Nietzsche e Heidegger.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Ibidem, p. 216.

<sup>21</sup> Ibidem, p. 218.



## Capitolo 6

### Alcune conclusioni

Il contributo maggiore dell'opera di Leo Strauss è stato senza dubbio quello consistente da un lato nella critica contro l'avalutatività delle scienze sociali e contro la filosofia del Novecento, dall'altro quello consistente nella riattualizzazione del pensiero filosofico-politico classico, specialmente negli Stati Uniti d'America. Strauss si è posto come uno dei più importanti interpreti ed ermeneuti di alcuni dei testi più rilevanti nella storia della filosofia. Soltanto al margine dei suoi interessi schiettamente teorici, Strauss ha fatto trasparire nei suoi libri e articoli un atteggiamento e una posizione culturale che si potrebbero chiamare in qualche modo "conservatori".

Leo Strauss è stato un conservatore pienamente inserito nel contesto liberaldemocratico entro cui viveva. Egli non mostrò infatti nemmeno da lontano simpatie o nostalgie per costituzioni politiche che non fossero democratiche. Anzi, le sue posizioni contro i regimi illiberali sia di destra che di sinistra furono sempre molto aspre, forse poche perché considerate scontate, ma soprattutto perché Strauss si interessava molto più di teo-

ria e filosofia politica che di questioni pratiche e politiche di attualità. Sicuramente un elemento comune a neoconservatori e scuola straussiana è costituito da un certo senso della crisi della democrazia e della società di massa. Ciò tuttavia non è ancora sufficiente per stabilire una sorta di filiazione dei cosiddetti *neocoon* dalla scuola di Leo Strauss. La critica di Strauss alla democrazia di massa novecentesca va letta piuttosto come un tentativo di nobilitare la democrazia stessa e renderla effettiva, e non come la volontà di screditarla in quanto democrazia. Il lavoro di Pangle sulla qualità dell'educazione nella democrazia (*The Ennobling of Democracy*) sembra a questo proposito un coerente frutto della posizione straussiana. Anzi, l'accento posto da Bloom e da Pangle sul tema della formazione delle classi dirigenti e quindi sulla qualità dell'educazione nei nostri giorni pare essere lo spunto più fecondo di riflessione che la scuola degli straussiani lascia e affida ai teorici della politica e ai politici stessi, senza per ciò uscire dall'accettazione della forma di governo liberaldemocratica.

Tra le critiche polemiche rivolte contro Strauss e i suoi allievi, alcuni autori tendono a sottolineare la loro disponibilità verso il patriottismo nazionalista americano. Anche questa tesi critica risulta di difficile condivisione. La valutazione positiva dell'esperienza politico-costituzionale americana da parte di Strauss e dei suoi allievi, infatti, deriva dal fatto che nella lettura straussiana gli Stati Uniti d'America si fondarono su una certa idea di giustizia e di buon governo, e dunque su un principio forte. Oltre all'affermazione del "giusto per natura" propria della Dichiarazione d'Indipendenza, Strauss e gli straussiani conferiscono un giudizio sostanzialmente positivo all'esperienza costituzionale americana



perché convinti dalla separazione dei poteri e dal meccanismo di pesi e contrappesi proprio di quel modello, che fa loro ricordare le dottrine classiche sul governo misto. È solo per questa duplice ragione che Strauss pare complessivamente apprezzare la storia politica degli Stati Uniti, pur abbracciando una riflessione molto critica sulla modernità e preferendo il pensiero politico classico a quello moderno e contemporaneo. Certo, l'apprezzamento da parte della scuola di Strauss del modello americano andrebbe ulteriormente approfondito, specialmente in Italia. Una simile analisi risulterebbe di particolare interesse sia per meglio comprendere il giudizio straussiano sulla costituzione americana e il ruolo svolto dal pensiero classico nella riflessione sui diversi regimi politici, sia per un più generale ritorno ad un tema classico della filosofia politica: quello del miglior regime costituzionale.

L'idea secondo la quale Leo Strauss rappresenterebbe l'emblema di un pensatore elitista e perciò antidemocratico pare in ultima analisi un'opinione poggiata su fondamenta fragili: l'accento posto da Strauss e dai suoi allievi sull'importanza dell'educazione umanistica, infatti, non può essere considerato *tout court* come un conservatorismo illiberale o persino non democratico. Certo, nell'applicare tale affermazione del valore educativo all'interno della società contemporanea e nella selezione dei governanti, le difficoltà che si pongono sono varie: una di esse sta nell'equilibrare l'esigenza di permettere a tutti l'accesso alla formazione superiore e d'altro canto la volontà di selezionare i futuri dirigenti della società sulla base del merito effettivo, o persino della virtù, intenzione buona ma di ardua realizzazione.

I tentativi di ricondurre il movimento neoconservatore americano al pensiero straussiano risultano, secondo l'autore del presente lavoro, congetture piuttosto vaghe e opinabili. D'altro canto, che interesse potrebbe ricavare un esperto di politica estera o un consigliere economico del Partito Repubblicano per il *welfare state*, come sono i neoconservatori, dalla lettura delle pagine di Leo Strauss? Gli oggetti dell'attenzione di Strauss e dei neoconservatori sono molto differenti. La stessa questione del ruolo politico della religione non mostra significativi legami tra neoconservatori e straussiani, se non per il fatto di riconoscerne una funzione positiva dal punto di vista della vita sociale e politica. Ma gli autori a sostenere una tesi simile sarebbero tantissimi da elencare e i più diversi. Per altro, gli allievi di Strauss si caratterizzano per una certa indifferenza verso il tema della religione, se non sotto il profilo della libertà religiosa e di culto. Negli straussiani, infatti, le tesi sono sempre sostenute sulla base di un ragionamento filosofico razionale e eventualmente, come già nel maestro, nelle loro pagine viene sottolineata la concordanza fra analisi razionale e visione religiosa. Nei neoconservatori, invece, il ruolo della religione ha occupato negli ultimi anni un peso decisivo, sino a costituire un modello di religione civile particolarmente vivace e seducente.

Certamente, esistono degli argomenti comuni a Leo Strauss, ai suoi allievi, e ai neoconservatori. Essi sono costituiti prevalentemente dalla *pars destruens* straussiana e quindi si tratta fondamentalmente degli avversari comuni: il liberalismo relativista, le filosofie soggettiviste, il nichilismo, il marxismo, il nazionalsocialismo,... La convinzione che sia indispensabile fortificare la società mediante la fiducia in valori oggettivi e il riferimento alla giustizia ed al bene comune avvicinano sicuramente i

neoconservatori alle tesi della scuola di Strauss. L'atteggiamento dei neoconservatori di fronte ai regimi totalitari o estremisti sembra in qualche modo, consapevolmente o meno, riecheggiare le amare frasi di Strauss sulla posizione delle potenze europee di fronte ai primi passi dell'avanzare di Hitler nel 1938. Tale punto è effettivamente una questione aperta, se e in quale misura le democrazie liberali possono combattere (e difendersi) contro quei regimi che, con Strauss, si possono ancora chiamare tirannidi. Tuttavia, l'apprezzamento di Strauss per la democrazia americana si impianta su una ben precisa visione del repubblicanesimo americano e della democrazia stessa e non certo su un appoggio entusiasta e totale al modello liberaldemocratico in quanto tale. Ciò è un punto che in realtà distanzia parecchio neoconservatori e straussiani. Inoltre, la coscienza schiettamente moderata di Strauss e della maggioranza dei suoi più fedeli allievi (quelli cioè più dediti allo studio che alla politica pratica) non consente loro di appoggiare né di sostenere l'idealismo "neoconservatore" di chi immagina la distruzione delle tirannidi e la diffusione della liberaldemocrazia anche attraverso lo strumento bellico. Negli straussiani prevale un realismo scettico che i neoconservatori non condividono.

Il fatto che alcuni neoconservatori o alcuni uomini politici della destra americana possano aver riletto in chiave strumentale la questione del *γενναϊον ψευδος* non significa che sia stato Leo Strauss a suggerire loro una simile prassi. Se proprio si volesse ricondurre l'uso esteso della "nobile menzogna" a qualche filosofo, per altro, quest'ultimo dovrebbe essere chi per primo ne evidenziò il valore all'interno di un contesto che richieda un tale utilizzo allo scopo di seguire un bene riconosciuto dal politico ma non comprensibile dalle masse. Tale filosofo – come osserva-

to nel terzo capitolo di questo lavoro – dovrebbe allora essere il Platone della *Repubblica*. In realtà, anche la semplice lettura o persino una vaga conoscenza del *Principe* di Machiavelli possono indurre il politico in una simile direzione.

Di qualsiasi genere siano le posizioni critiche su Strauss e i suoi allievi al di là della presente tesi, il dibattito rimane sicuramente aperto. L'interrogarsi sulla validità dei sistemi politici liberaldemocratici e allo stesso tempo sui loro limiti deve costituire un oggetto primario per la filosofia politica del terzo millennio. L'indagine sulla migliore forma di governo, preoccupazione centrale nell'elaborazione filosofica di Strauss e dei suoi allievi, dovrebbe riacquistare un ruolo primario negli studi di filosofia della politica. Risultano insufficienti e superficiali sia i sostegni ideologici e quasi fanatici al modello democratico-liberale sia i relativismi dei pensatori comunitari sia il terzomondismo sia, infine, sono da ripensare i modelli del conservatorismo classico e del liberalismo soggettivista.<sup>1</sup>

Leo Strauss ha avuto l'indubbio merito di aver avanzato una serie di acute riflessioni sul problema del regime politico migliore tra le pagine in cui commentava i più grandi autori del pensiero politico antico e moderno. I suoi allievi, come Harry V. Jaffa, Allan D. Bloom, Thomas L. Pangle, ma anche W. Berns, P. Eidelberg ed altri, hanno continuato sul solco tracciato del maestro e si sono dedicati in particolare all'analisi del costituzionalismo e della storia americani. Dal canto loro, i neoconservatori, intellettuali, giornalisti e politici, hanno tentato di of-

---

<sup>1</sup> Le questioni aperte negli ultimi anni dall'immigrazione sempre più pressante e dalla convivenza fra culture molto differenti pongono in luce la necessità di ripensare sia il comunitarismo che il liberalismo.

frire una loro risposta ai problemi della società americana del secondo Novecento, muovendo soprattutto dal reagire a quella che hanno considerato fondamentale e prima del resto una crisi di valori. Da questo punto di vista, continua a sentirsi l'eco delle parole di Leo Strauss di *Natural Right and History*: le nazioni liberaldemocratiche contemporanee credono ancora nella solidità dei principi su cui si sono fondate?



# Bibliografia

Nella scelta dei testi, per quanto è risultato possibile dalla ricerca, si è scelto di riferirsi ai testi italiani e alle traduzioni in italiano dei volumi pubblicati in originale all'estero. Soltanto talvolta, si è preferito invece citare comunque il testo originale. Nella bibliografia, in tale caso, compaiono entrambe le edizioni.

Le opere sono elencate per autore in ordine alfabetico e per lo stesso autore in ordine di apparizione, prima i volumi, poi gli articoli.

1. G. A. Almond, *A Discipline Divided. Schools and Sects in Political Science*, Sage Publications, 1990;
2. C. Altini, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, il Mulino, Bologna, 2000;
3. C. Altini, *Leo Strauss: la storia della filosofia come modello ermeneutica per la filosofia politica*, in *Iride*, n. 42, il Mulino, agosto 2004;
4. W. Berns, *Democracy and the Constitution*, American Enterprise Institute, Washington, 2006;
5. A. Bloom, *La chiusura della mente americana*, Frassinelli, Milano, 1988;

6. A. Bloom, *Confronting the Constitution*, American Enterprise Institute Press, Washington, 1990;
7. C. Bonvecchio, *Immagine del politico*, CEDAM, Padova, 1995;
8. G. W. Bush, *A Charge to keep*, publ. W. Morrow, New York, 1999;
9. G. M. Chiodi, *La menzogna del potere*, Giuffr , Milano, 1978;
10. K. L. Deutsch, J. A. Murley, *Leo Strauss, the straussians, and the American regime*, Rowman & Littlefield, Lanham, 1999;
11. S. B. Drury, *Leo Strauss and the american Right*, Bloomsberg, 1997;
12. S. B. Drury, *The Esoteric Philosophy of Leo Strauss*, in *Political Theory*, vol. 13, n. 3 (aug. 1985);
13. S. B. Drury, *Leo Strauss e i neoconservatori*, trad. it. in *Iride*, il Mulino, agosto 2004;
14. J. P. East, *Leo Strauss and American Conservatism*, in *Modern Age*, 21:1, (inverno 1977);
15. P. Eidelberg, *The Philosophy of american Constitution*, The Free Press, 1968;
16. S. Fath, *Dio benedica l'America. Le religioni della Casa Bianca*, trad. it., Carocci, Roma, 2005;
17. F. Felice, *Prospettiva neocon*, Rubbettino, 2005;
18. F. Felice, *Neocon e teocon*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2006;



19. F. Fossati, *Introduzione alla politica mondiale*, Franco Angeli, 2006;
20. T. Fuller, *Reflections on Leo Strauss and American Education*, in *Hanna Arendt and Leo Strauss. German Emigrés and American Political Thought after World War II*, Cambridge University Press, 1997;
21. G. Giorgini, *Liberalismi eretici*, Edizioni Goliardiche, Trieste, 1999;
22. P. Gottfried, T. Fleming, *The Conservative Movement*, Twayne Publishers, Boston, 1988;
23. H. V. Jaffa, *A New Birth of Freedom. Abraham Lincoln and the Coming of the Civil War*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2004;
24. H. V. Jaffa, *Equality and Liberty*, Oxford University Press, New York, 1965;
25. H. V. Jaffa, *Crisis of the House Divided. An Interpretation of the Issues in the Lincoln-Douglas Debate*, Chicago University Press, 2009;
26. H. V. Jaffa, *The legacy of Leo Strauss*, in *Claremont Review of Books*, III, 1984, n. 3;
27. H. V. Jaffa, *Goldwater's famous 'gaffe'*, in *National Review*, 10 agosto 1984;
28. H. V. Jaffa, *Dear Professor Drury*, in *Political Theory*, vol. 15, n. 3 (aug. 1987);

29. R. Kagan, *Paradiso e Potere. America ed Europa nel nuovo ordine mondiale*, Mondadori, Milano, 2003;
30. R. Kagan, *I am not a Straussian*, in *Weekly Standard*, 6 febbraio 2006, vol. I, n. 20;
31. E. Kaplan, *With God on their side*, New Press, 2004;
32. G. Kateb, *Questionable Influence of Arendt (and Strauss)*, in *Hannah Arendt and Leo Strauss. German Emigrés and american political Thought after World War II*, Cambridge University Presse, 1997;
33. R. Kirk, *The conservative Mind*, Regnery Publishing, 2001;
34. I. Kristol, *Neconservatism. The Autobiography of an Idea*, Ivan R. Dee, Chicago, 1995;
35. W. Kristol, *A Conservative Looks to Liberalism*, in *Commentary*, sett. 1993;
36. J. Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Laslett, New York, 1965;
37. T. V. McAllister, *Revolt against Modernity. Leo Strauss, Eric Voegelin and the Search for a Postliberal Order*, University Press of Kansas, 1995;
38. R. Mastrolonardo, *Il Platone di Bush*, in *Limes*, 5/2003;
39. M. Nussbaum, *Undemocratic Vistas*, in *The New York Review of Books*, November 5, 1987, vol. 34, n. 17, pp. 20–26;

40. T. L. Pangle, *Leo Strauss. An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy*, Johns Hopkins, Baltimore, 2006;
41. T. L. Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism. The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of John Locke*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988;
42. T. L. Pangle, *The Ennobling of Democracy. The Challenge of the Postmodern Age*, Johns Hopkins, Baltimore, 1992;
43. G. Parotto, *Il simbolo della storia*, CEDAM, Padova, 2004;
44. M. García Pelayo, *Miti e simboli politici*, Borla, Torino, 1970;
45. Platone, *Repubblica*, trad. it. Laterza, Bari, 1997;
46. G. Scholem, *La kabbalah e il suo simbolismo*, trad. it., Einaudi, Milano, 1980;
47. P. Singer, *The President of Good and Evil. The Ethics of George W. Bush*, Dutton, New York, 2004;
48. J. Strauss Clay, *The real Leo Strauss*, in *The New York Times*, 7 giugno 2003;
49. L. Strauss, *Liberalismo antico e moderno*, trad. it., Giuffré, Milano, 1973;
50. L. Strauss, *La tirannide. Saggio sul "Gerone" di Senofonte*, trad. it., Giuffré, Milano, 1968;

51. L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, il Melangolo, trad. it., Genova, 1990 (*Natural Right and History*, University of Chicago Press, 1953);
52. L. Strauss, *Three Waves of Modernity*, in *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*, Wayne State University Press, Detroit, 1989;
53. L. Strauss – J. Cropsey, *Storia della Filosofia Politica*, trad. it., il Melangolo, Genova, 1993 (*History of Political Philosophy*, University of Chicago Press, 1963);
54. L. Strauss, *The City and the Man*, University of Chicago Press, 1964;
55. L. Strauss, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, trad. it., Einaudi, Torino, 1998;
56. L. Strauss, *Scrittura e Persecuzione*, trad. it., Marsilio, Venezia, 1990 (*Persecution and the Art of Writing*, The Free Press, 1952);
57. L. Strauss, *Pensieri su Machiavelli*, trad. it., Giuffrè, Milano, 1970 (*Thoughts on Machiavelli*, The Free Press, 1958);
58. L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica?*, Argalia, Urbino, 1977 (*What is Political Philosophy?*, The Free Press, 1959);
59. L. Strauss, *On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*, in *Social Research* n.13 (1946), 326-67;
60. A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, trad. it., Rizzoli, Milano, 1999;

61. Paolo Valentino, *Comincia l'era Obama*, sul *Corriere della Sera*, 21 gennaio 2009;
62. G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano, 1985;
63. G. S. Wood, *The Fundamentalists and the Constitution*, in *New York Review of Books* (18 febbraio 1988);
64. C. & M. Zuckert, *The Truth about Leo Strauss. Political Philosophy and American Democracy*, The University of Chicago Press, Chicago, 2006.

## RINGRAZIAMENTI

*Il presente lavoro è frutto dell'impegno del suo autore ma anche del sostegno e aiuto di alcune persone. Ringrazio perciò la professoressa Giuliana Parotto per avermi accompagnato soprattutto all'inizio nello studio dei temi filosofico-politici. Ringrazio poi molto il professor Domenico Coccopalmerio per la fiducia riposta in me, gli incoraggiamenti e le chiacchierate che abbiamo scambiato assieme; il professor Claudio Bonvecchio per gli insegnamenti che ho ricevuto e per la sua disponibilità nel dedicarsi come mio tutor per la tesi di Dottorato; la dottoressa Teresa Tonchia per i pareri che mi ha liberalmente donato; un ringraziamento anche al professor Raimondo Cubeddu per il piacevole scambio di idee del settembre 2009 a Frascati.*

*Un ringraziamento speciale va al professor Giovanni Giorgini che con una rara gentilezza mi ha offerto tempo e spunti davvero preziosi per il mio lavoro.*

*Uno speciale grazie è rivolto anche ai professori Thomas L. Pangle e Harry V. Jaffa che hanno pazientemente risposto ad alcune mie domande, dimostrando una generosa disponibilità.*

Michele Invernizzi

Trieste–Varese, Febbraio 2011.