

Alberto Ghibellini

Da «cauto e riservato» ad «audace e attivo»: l'ateismo moderno secondo Leo Strauss¹

In un recente saggio,² Raimondo Cubeddu presenta un'utile sinossi dei passi in cui il tema dell'epicureismo affiora nell'opera di Leo Strauss. Obiettivo principale del saggio è «fare una sorta di censimento dei riferimenti straussiani, di vedere se tra di essi esista una continuità speculativa», lasciando ad altra occasione «la delinearazione delle prospettive che ne conseguono non soltanto per un'interpretazione “straussiana”, ma anche per un'interpretazione più generale della modernità e delle sue varie anime».³

Tale delinearazione, tuttavia, non manca di affiorare, se non altro *in nuce*, tra le pieghe del commento di Cubeddu. Già a partire dalla “Premessa”, infatti, egli chiarisce di guardare alla teoria della modernità come “secolarizzazione” della concezione giudaico-cristiana con aperto scetticismo. Ed è proprio in questa prospettiva – si può ritenere – che la presenza di richiami all'epicureismo nell'opera di Strauss, nonché l'interpretazione da parte di quest'ultimo di tale tradizione filosofica in relazione alla modernità, gli risultano di particolare interesse. Come afferma lo stesso Cubeddu:

L'importanza della tesi straussiana è dovuta al fatto che, ponendo in relazione l'analisi della religione epicureo-lucreziana con la critica della religione spinoziana e con la svolta impressa da Thomas Hobbes alla dottrina del piacere dell'Epicureismo classico, appare possibile schiudere nuove prospettive interpretative sulla nascita della filosofia politica moderna ridimensionando la latitudine della tesi che tende a intenderla come una “secolarizzazione” del Cristianesimo e della

sua teologia politica. Questo perché [...] l'edonismo politico e l'ateismo che ne sono a fondamento vengono intesi da Strauss come caratteri peculiari della modernità.⁴

È noto infatti che Strauss ritiene tali edonismo politico e ateismo i tratti distintivi ed espliciti (o almeno esplicitabili dopo attento lavoro ermeneutico alla luce del fenomeno della persecuzione) della prospettiva filosofica moderna. Di conseguenza, non può stupire il suo scetticismo nei confronti della teoria della secolarizzazione, scetticismo che si esprime chiaramente, ad esempio, nel rifiuto della famosa tesi weberiana del capitalismo come trasposizione dell'etica protestante. Come Strauss osserva in *Natural Right and History*, nel formulare tale tesi «Weber sopravvalutò l'importanza della rivoluzione che si era svolta sul piano della teologia», ossia quella della Riforma protestante e di Calvino in particolare, «e sottovalutò quella della rivoluzione avvenuta nel campo del pensiero razionale», ossia quella «edonistico-politica» operata da Bacon e Hobbes sulle orme di Machiavelli.⁵ Per Strauss è invece quest'ultima che deve essere posta al centro dell'attenzione. Ciò deve avvenire, in particolare, se si vuole comprendere davvero il motivo dell'accettazione da parte del capitalismo moderno della «premessa minore» che «l'accumulazione illimitata del capitale è un grandissimo contributo [*is most conducive*] al bene comune», una volta confermata quella «maggiore», tramandata dalla tradizione, secondo cui «è nostro dovere consacrarci al bene comune o all'amore dei nostri simili».⁶

Nel cercare di spiegare l'avvento della modernità e della rivoluzione filosofico-politica da essa rappresentata, Strauss sembra dunque propendere per elementi, per così dire, endogeni alla stessa dimensione filosofica, da lui interpretata come radicalmente razionale, svalutando al contempo, e conseguentemente, il ruolo di possibili influenze esogene, in particolare quelle della fede mediante processi di secolarizzazione. Quanto riportato ora in relazione a Weber trova puntuale riscontro, ad esempio, in uno scambio epistolare che Strauss intrattiene con Karl Löwith nell'agosto del 1946, nel quale la critica della «teoria della secolarizzazione», considerato l'interlocutore, non può che venire in primo piano ed articolarsi in termini ancor più generali che nel caso weberiano. Iniziato da una lettera di Löwith del 14 agosto in seguito alla lettura di *On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*,⁷ lo scambio si concentra, *inter alia*, sulla *querelle des anciens et des modernes*, che Strauss non manca di richiamare in tale scritto. In proposito, Löwith contesta a Strauss di non aver debitamente tenuto conto del ruolo del cristianesimo, osservando che «nel corso della

formazione dell'idea di progresso con Turgot, Condorcet e Comte, la domanda non era più se fossimo andati oltre i Greci e i Romani, ma se avremmo potuto sostituire il cristianesimo in modo positivo [*ob wir das Christentum positiv ersetzen können*].⁸ Stimolato da tale critica, pur ammettendo che «la filosofia moderna ha in comune con quella cristiana elementi essenziali», Strauss risponde all'amico che «ciò significa che l'attacco dei moderni si rivolge in modo decisivo contro la filosofia antica».⁹ In relazione all'idea di progresso richiamata da Löwith, Strauss dissente dalla sua interpretazione notando che «Condorcet e lo stesso Comte non volevano sostituire il *cristianesimo*, ma rimpiazzare lo stato di non senso con un ordine razionale». Ciò, tuttavia, secondo Strauss «lo volevano già Descartes e Hobbes». E solo quando la querelle si era di fatto conclusa con la vittoria dei moderni a suo avviso «si fecero entrare in campo la religione e il cristianesimo e fu questa interpretazione successiva del movimento moderno a determinare il secolo XIX, credulone e sentimentale fino all'insopportabilità».¹⁰ Di fronte alla perplessità di Löwith («Perché lei dice che la religione e il cristianesimo sono stati portati in campo solo *successivamente* (nel secolo XIX)?»), Strauss, nella lettera del 20 agosto che chiude lo scambio sulla sua recensione a Wild, dapprima osserva che «la filosofia o scienza moderna è originariamente il tentativo di sostituire la filosofia o scienza classica (e si intende anche quella medievale), ritenuta presumibilmente o veramente inadeguata [*angeblich oder wirklich unzulänglich*], con la filosofia giusta».¹¹ Poi, dopo aver chiarito che tale vera o presunta inadeguatezza riguardava in particolare la fisica aristotelica, che si intendeva rimpiazzare con quella materialistica malgrado i problemi di ordine epistemologico rilevati in quest'ultima da Platone e Aristotele, egli così prosegue:

Ne consegue il compito: per prima cosa assicurarsi la possibilità di conoscere, in modo che *successivamente* sia possibile realizzare fino in fondo la fisica meccanicistica e, così, comprendere l'universo. *Questo* è il senso delle *Meditazioni* di Descartes, il libro fondamentale della filosofia moderna. Motivi biblico-scolastici hanno solo *collaborato* [*nur mitgewirkt*]: la scienza moderna, cioè la filosofia moderna, va intesa *fondamentalmente* [*im Grunde*] in termini intra-filosofici e intra-teoretici: questo vale anche per la filosofia pratico-politica [...].¹²

E a conferma della pertinenza di questa interpretazione «*fondamentalmente* intra-filosofica e intra-teoretica», in risposta alla perplessità di Löwith, aggiunge a conclusione della sua argomentazione:

Da «cauto e riservato» ad «audace e attivo»: l'ateismo moderno secondo Leo Strauss

Intorno al 1750 l'edificio della fisica meccanicistica, e della politica che si regge su di essa, è consolidato: con Hume e soprattutto con Rousseau viene in primo piano la coscienza della sua problematica. Si nota che la promessa della politica illuministica (Hobbes, *Encyclopédie*) di instaurare l'ordine giusto mediante la diffusione della fisica e dell'antropologia meccanicistica non può essere mantenuta; si nota (o meglio lo nota Rousseau), perché si impara da Platone a considerare nuovamente il *problema* “scienza-politica” [...], che la *società* ha bisogno di religione. Una generazione dopo Rousseau si comprende che la religione non si può “produrre”, come voleva Robespierre: cioè il cristianesimo o qualcosa di *simile* a esso. In seguito a questa *reazione* all'illuminismo, l'illuminismo stesso viene interpretato come mosso da *motivi* cristiani [*als christlich motiviert*] e questo riesce perché esso, per motivi *politici*, si era sempre adattato al cristianesimo. La *fable convenue* così allestita è alla base della concezione oggi dominante.¹³

Tanto basti per confermare la fondatezza dello scetticismo di Cubeddu rispetto all'interpretazione della modernità come secolarizzazione e del suo interesse per il ruolo dell'epicureismo nel favorirne la genesi, in Strauss e non solo. Certo è, tuttavia, che, almeno per quanto concerne Strauss, le sfumature del suo linguaggio nel replicare a Löwith in merito al ruolo del cristianesimo nella genesi della modernità non devono passare inosservate. Pur parlando infatti, inequivocabilmente, di «*fable convenue*» rispetto ad un illuminismo «cristianamente *motivato*», nonché di interpretazione «*fondamentalmente* intra-filosofica e intra-teoretica» della filosofia o scienza moderna, non deve sfuggire che Strauss stesso afferma in premessa di non negare, anzi di «affermare» che «la filosofia moderna ha in comune con quella cristiana elementi *essenziali*» e che «motivi biblico-scolastici hanno», «solo» ma comunque, «*collaborato*». In altre parole, l'assenza di autentiche «motivazioni» cristiane nell'illuminismo delle origini, ben riscontrabile nella sua natura non solo atea, ma anche “polemica” rispetto alla rivelazione (la celeberrima «ira anti-teologica»),¹⁴ non impedisce di ravvisare un'influenza su di esso, tra l'altro a livello «*essenziale*» e forse proprio a causa di tale natura polemica, di motivi riconducibili alla tradizione biblica.

Del resto, a suffragio di una simile, più sfumata, interpretazione si potrebbero addurre citazioni che, per quanto episodiche, non sembrano cedere nulla della loro portata. Due, in particolare, mi paiono qui degne di essere richiamate, se non altro per il loro carattere esplicito rispetto al ruolo del cristianesimo in relazione alla genesi della modernità. La prima si trova

sempre nel carteggio fra Strauss e Löwith, seppur in una lettera risalente al 1933, in cui Strauss, commentando il saggio “Kierkegaard und Nietzsche”¹⁵ dell’amico, nota come «il problema cristiano di una risoluzione assoluta del problema dell’ordine sia risolvibile solo in modo cristiano», aggiungendo di ritenere che «la politica moderna, da Hobbes passando per Rousseau fino a Marx, abbracci il paradosso di voler risolvere un problema cristiano», appunto quello di una soluzione *assoluta* del problema dell’ordine, «in modo ateistico»,¹⁶ ossia mediante l’avvio di un processo di progressiva civilizzazione. La seconda, ben più tarda (1952), figura nella *Preface to Isaac Husik, Philosophical Essays: Ancient, Medieval, and Modern*, dove Strauss afferma testualmente che la filosofia moderna «emerged by way of transformation of, if in opposition to, Latin or Christian scholasticism»¹⁷ – affermazione che sembra fedelmente riecheggiare, ma in modo più esplicito, quanto esposto privatamente a Löwith, nell’agosto del 1946, in relazione alla condivisione da parte della filosofia moderna di «elementi essenziali» con quella cristiana e alla «collaborazione» di motivi biblico-scolastici in relazione alla sua genesi, seppur soltanto per via di un processo di trasformazione e opposizione.

Qui però, sulla scia dell’analisi di Cubeddu, è sul tema dell’epicureismo come fattore centrale nella genesi della modernità secondo Strauss che intendo insistere. Nello spazio a disposizione, desidero concentrarmi, fra i vari luoghi dell’opera di Strauss richiamati nella sinossi di Cubeddu, su quanto è possibile evincere in proposito a partire dall’Introduzione a *Philosophie und Gesetz*, scritta nel 1935, e dalla sua ripresa nella Prefazione autobiografica, del 1962, alla traduzione inglese di *Die Religionskritik Spinozas*.¹⁸

Come è noto, nella suddetta Prefazione Strauss riporta, talvolta persino parola per parola, ampi brani dell’Introduzione del 1935. In modo doppiamente significativo ai fini della nostra analisi, ciò avviene in particolare con riferimento ai passi in cui il ruolo della critica della religione di matrice epicurea viene posto al centro della sua attenzione. Al di là dei richiami o delle differenze testuali, su cui si cercherà di insistere per quanto possibile, tale riproposizione, a quasi trent’anni di distanza, dell’analisi del 1935 sembra testimoniare quanto quest’ultima fosse giudicata ancora attuale da Strauss nella sua maturità. Mi pare pertanto opportuno procedere con un’analisi più puntuale dei testi richiamati, seppur, ovviamente, nei limiti di spazio qui disponibili.

Nella Prefazione il tema dell’epicureismo emerge in primo piano allorché Strauss si trova a dover spiegare l’«antagonismo morale», e non teoretico, che in ultima analisi caratterizza, secondo l’enfatica ricostruzione che fornisce in tale contesto, l’opposizione tra Spinoza e l’ebraismo, tra

miscredenza o ateismo (*unbelief*) da un lato, e fede (*belief*) dall'altro. «Per la comprensione di tale antagonismo morale», nota Strauss in proposito, «sembrava utile la definizione ebraica del non credente come epicureo, specie perché da ogni punto di vista si può dire che l'Epicureismo [*Epicureanism*] sia la forma classica della critica della religione e lo strato fondamentale [*basic stratum*] della tradizione di quella critica». ¹⁹ A parte una differenziazione, pressoché intraducibile in inglese, fra *Epikureertum* e *Epikureismus* per designare rispettivamente l'epicureismo come categoria polemica in seno all'ebraismo e l'epicureismo storico, ²⁰ fin qui Strauss non fa altro che riprendere, in buona sostanza, quanto osservato nell'Introduzione a *Philosophie und Gesetz*, dove tuttavia al posto di Spinoza, come oppositore della fede, figura l'illuminismo in generale. Tale continuità trova conferma nel fatto che anche nell'Introduzione la critica epicurea viene definita «il fondamento [*das Fundament*]» della critica illuministica della religione, termine che il «basic stratum» scelto nella Prefazione rende più o meno fedelmente.

La Prefazione prosegue stabilendo un'identità tra epicureismo ed edonismo, mettendo in evidenza il carattere «mercenario» di tale concezione di contro a quella ebraica che si fonda sul riconoscimento di «doveri severi ed esigenti». ²¹ L'epicureismo è a tal punto mercenario che le sue stesse «dottrine teoretiche» vengono intese come un mezzo per liberare l'uomo dalla paura, sia essa della religione, della morte, o delle necessità naturali. «Tipicamente [*characteristically*]», nota a questo punto Strauss, «lo scetticismo moderno [*modern unbelief*] non è più davvero epicureo; non è più cauto e riservato, per non dire pavido [*cowardly*], ma audace e attivo». E per spiegare tale affermazione così prosegue:

Mentre l'Epicureismo combatte l'«illusione» religiosa per il suo carattere terribile, lo scetticismo moderno [*modern unbelief*] la combatte perché è un'illusione: senza badare se la religione sia terribile o confortante, in quanto illusione essa fa dimenticare agli uomini i beni reali, il loro godimento, e così li induce ad essere defraudati [*seduces them into being cheated*] dei loro beni reali, «mondani», dai loro governanti spirituali o temporali che «vivono» di quell'illusione. ²²

Questa citazione trova pressoché puntuale riscontro nell'Introduzione a *Philosophie und Gesetz*. Il «pressoché» si giustifica solo per via di alcune, non significative, variazioni terminologiche e dell'aggiunta nella Prefazione del riferimento ai «governanti temporali» accanto a quelli spirituali, gli unici menzionati nell'Introduzione sotto forma di «avido clero [*habsüchtiger Klerus*]». ²³ Ciò che cambia in maniera più significativa, per

quanto in sostanziale continuità rispetto al senso ultimo dell'argomentazione di Strauss, è il modo, che nell'Introduzione risulta essere più esplicito, in cui egli prepara la sua affermazione secondo cui, «characteristically», occorre riscontrare una differenza sostanziale tra ateismo moderno ed ateismo epicureo, essendo il primo «audace e attivo» di contro all'essenziale riservatezza, persino «pavidità», del secondo. Nell'Introduzione a *Philosophie und Gesetz* tale salto è preparato fin dal commento, che abbiamo già richiamato, sull'epicureismo come il «fondamento» della critica illuministica della religione. In tale frangente, Strauss infatti precisa che la critica epicurea va più correttamente intesa come il «primo piano» di tale critica. Per riprendere direttamente le sue parole: «La critica epicurea è il fondamento o, *più precisamente, il primo piano* [*das Fundament, oder genauer der Vordergrund*] della critica illuministica». ²⁴

Ora, come dobbiamo interpretare questa affermazione, che lascia intendere come dietro a un simile *Vordergrund* si possa collocare un *Hintergrund*, ossia un “secondo piano”, ma anche un “retrotterra” o “retroscena”, tale da spiegare meglio le differenze tra critica epicurea e critica illuministica? Contrariamente alla Prefazione, che si concentra subito sul carattere «mercenario» dell'edonismo epicureo per poi evidenziarne, quasi *ex abrupto* («Characteristically,...»), le differenze con l'ateismo moderno, nell'Introduzione Strauss si mostra più prodigo di particolari, specificando quanto segue:

La critica epicurea subisce così nell'epoca dell'illuminismo una trasformazione essenziale [*wesentliche Veränderung*]. Senza dubbio anche e soprattutto per l'illuminismo è una questione di felicità, di tranquillità dell'uomo, minacciata soprattutto, o unicamente, dalle rappresentazioni religiose; tuttavia l'illuminismo concepisce questa felice tranquillità, questa pace, in un modo fundamentalmente diverso rispetto all'epicureismo originario [*grundsätzlich anders als der ursprüngliche Epikureismus*]. Esso concepisce la “pace” in modo tale che, ai fini di quest'ultima, diventa necessaria la civilizzazione [*Zivilisation*], la sottomissione [*Unterwerfung*], il perfezionamento [*Verbesserung*] della natura, in particolare della natura umana. ²⁵

Con riguardo alla civilizzazione e al suo rapporto con la natura, è inoltre importante notare come Strauss, poco prima nel medesimo testo, rigetti drasticamente la caratterizzazione dell'ideale moderno come «autonomia dell'uomo e della sua cultura» propria della filosofia della cultura ottoneovecentesca. In sua vece, egli sostiene risolutamente la sua interpretazione

come «ideale della civilizzazione», caratteristico dell'illuminismo delle origini e da intendersi come «autoaffermazione dell'uomo contro la natura sovrachante [Selbstbehauptung des Menschen gegen die übermächtige Natur]». ²⁶

Proprio il rapporto dell'uomo con la natura, nonché l'interpretazione di quest'ultima, diviene centrale, non a caso, in un celeberrimo passo che in entrambi gli scritti qui presi in esame segue immediatamente la parte sugli «spiritual or temporal rulers» o sull'«avido clero», a seconda dei casi, che abbiamo poc'anzi citato. Nella versione della Prefazione:

Liberato dall'illusione religiosa, risvegliato ad una sobria consapevolezza della sua situazione reale, ammaestrato da brutte esperienze [*bad experience*] che è minacciato da una natura avara e ostile, l'uomo riconosce come unica salvezza e dovere [*salvation and duty*] non tanto “coltivare il suo giardino [*to cultivate his garden*]”, quanto in primo luogo piantare un giardino facendosi signore e padrone della natura [*to plant a garden by making himself the master and owner of nature*]. ²⁷

Questo passo, nell'originale inglese, è la traduzione letterale di quanto Strauss aveva affermato nel 1935 nella sua Introduzione a *Philosophie und Gesetz*. ²⁸ Ciò trova conferma, qualora ce ne fosse bisogno, nel fatto che Eve Adler, nella sua traduzione inglese di *Philosophie und Gesetz*, in occasione del passo ora citato riporta, parola per parola, la versione della Prefazione autobiografica di Strauss aggiungendo solo un ulteriore «himself» e delle virgolette – «to plant *himself* a “garden” by making himself the master and owner of nature» ²⁹ – al fine di corrispondere più letteralmente possibile all'originale tedesco.

Ora, al di là di queste osservazioni, che cosa dobbiamo notare, in particolare, nel passo testé citato, anche attraverso un confronto con la versione tedesca del 1935? Innanzitutto, come osservato in precedenza, occorre rimarcare il fatto che Strauss lo abbia voluto riprendere pressoché testualmente, traducendolo in inglese, quasi trent'anni dopo nella sua Prefazione autobiografica. Ciò denota l'importanza teorica di tale passo nella riflessione di Strauss in senso anche diacronico. Poi, tanto più alla luce di una simile reiterazione, occorre dedicare un'attenta analisi ai termini e alle formule usate da Strauss in tale frangente. Passi citatissimi come questo possono infatti, a furia di riletture, suonare così familiari da far perdere all'interprete parte della loro originalità o pregnanza. Qui desidero limitarmi a sottolineare due aspetti fondamentali.

Il primo aspetto è che, nonostante l'enfasi posta da Strauss sulla novità del progetto moderno – che qui, come altrove, viene fatto sostanzialmente

coincidere con la «conquista della natura» – sia il linguaggio impiegato, sia alcuni possibili rimandi impliciti sembrano voler indurre il lettore a pensare – per così dire, “sullo sfondo” – ad un contesto biblico. Mi riferisco in particolare all’idea che l’uomo riconosca una simile conquista come «his sole salvation and duty», termini che suonano difficilmente riconducibili all’epicureismo antico.³⁰ Considerazioni analoghe potrebbero forse valere anche in relazione alla «sobria consapevolezza della sua situazione reale, ammaestrato da brutte esperienze che è minacciato da una natura avara e ostile». Questa caratterizzazione risulta infatti non troppo dissimile da quella riscontrabile in *Genesi*, III, 5-7 e 16-19, dove, in seguito alla caduta, l’uomo dapprima «apre gli occhi» sulla sua nudità e poi viene condannato a procacciarsi il nutrimento lavorando con affanno un suolo avaro e irto di spine. In questo caso, tuttavia, il condizionale è d’obbligo. La caratterizzazione della natura come «difettosa» e dell’uomo come suo «figliastro» che deve resisterele, con «sudore e fatica», per rendere il mondo adatto alla sua «vita e dimora», poiché altrimenti esso sarebbe coperto di «spine [thorns]», ricorre infatti per Strauss anche in Lucrezio.³¹ Inoltre, l’insistenza sul ruolo chiave della «bad experience», seppur con riferimento alle relazioni fra individui nello stato di natura, può essere riscontrato in Hobbes, come Strauss non manca di sottolineare.³²

È dunque uno scenario di matrice biblica, in cui la prima modernità rimarrebbe “invischiata”, lo *Hintergrund* cui abbiamo fatto riferimento in precedenza per meglio comprendere l’inciso di Strauss sull’epicureismo come *Vordergrund* della critica illuministica? Siamo ovviamente, giova ribadirlo, sul terreno di mere ipotesi. Certo è che anche il secondo aspetto del passo sopracitato che qui si intende evidenziare sembra rendere possibile una simile lettura. Mi riferisco alla citazione – è infatti fra virgolette – «“to cultivate his garden”». Spesso questa espressione viene letta come un riferimento ad Epicuro e al suo giardino, coerentemente con il fatto che l’epicureismo viene richiamato prima e dopo nel testo sia dell’Introduzione, sia della Prefazione. Si tratta pertanto di un riferimento possibile e legittimo, tra l’altro in sintonia con altre occorrenze della metafora della coltivazione del giardino in Strauss.³³ È tuttavia altrettanto possibile che con tale espressione Strauss non volesse tanto – o soltanto – evocare il *λάθε βιώσας* epicureo, quanto citare più o meno letteralmente la conclusione del *Candide* di Voltaire: «Bisogna coltivare il nostro giardino [Il faut cultiver notre jardin]». ³⁴ Se così fosse, come le virgolette e la presenza di Voltaire in altre opere di Strauss sembrano consentire di ritenere, anche tale citazione potrebbe assumere, seppur obliquamente, un sapore biblico.

L’espressione «Il faut cultiver notre jardin», infatti, compare non solo in chiusura del celebre romanzo di Voltaire, ma anche, poco prima, in uno

scambio tra Candide e Pangloss sull'opportunità, caldeggiata dal primo, di condurre una vita operosa lontana dalle effimere glorie mondane. In tale circostanza, Pangloss concorda con l'espressione di Candide con queste parole: «Avete ragione [...]; poiché quando l'uomo fu messo nel giardino dell'Eden, vi fu messo *ut operaretur eum*, perché lavorasse; ciò prova che l'uomo non è nato per il riposo». ³⁵ È inoltre opportuno notare che non è solo il maestro di «métaphysico-théologo-cosmolonigologie» a suggerire una simile associazione: il tema del paradiso terrestre ricorre anche in altri luoghi del *Candide* (si veda, ad esempio, l'incipit del cap. II) e, seppur non richiamato esplicitamente come nello scambio finale con Pangloss, tale tema sembra emergere come il riferimento ultimo di tutta la riflessione sul giardino nel conclusivo cap. XXX, a partire dal dialogo con il «bon vieillard». ³⁶

Ora, se questa linea interpretativa che assimila metaforicamente il giardino da coltivare all'Eden fosse corretta, quale potrebbe essere il senso dell'allusione di Strauss e, più in generale, della sua concezione del progetto moderno come conquista della natura?

In estrema sintesi, il seguente: l'uomo moderno, nel tornare alla ragione opponendosi alla fede, non si limita a voler riconquistare il suo posto nell'ordine naturale, ma, al contempo trasformando la tradizione biblica da cui intende liberarsi, tenta – per così dire – di rimpiazzare Dio, negandolo, nel «piantare un giardino» ³⁷ e nel farsi signore e padrone della natura. Come afferma Strauss in una nota all'Introduzione di *Philosophie und Gesetz*, la cui importanza, nonostante la sua complessità, può essere difficilmente sottostimata, «l'intento dell'illuminismo era la riabilitazione del naturale attraverso la negazione (o la limitazione) del soprannaturale; ma ciò che produsse [*ihre Leistung*] fu la scoperta di un nuovo fondamento “naturale” che, tutt'altro che naturale, è piuttosto, per così dire, il residuo [*Residuum*] del “soprannaturale”». ³⁸

L'illuminismo moderno, nell'intento «polemico» di liberarsi dal giogo dell'ortodossia e di vincerla secondo una strategia «napoleonica», ³⁹ non può dunque esimersi dal cercare di offrire, per quanto ateisticamente, quelle “risposte” che la fede biblica aveva per lungo tempo rappresentato: «l'uomo deve dimostrarsi teoreticamente e praticamente il padrone del mondo e il padrone della sua vita; il mondo meramente dato deve essere sostituito dal mondo creato dall'uomo teoreticamente e praticamente». ⁴⁰ Si tratta evidentemente di un tema complesso, la cui spiegazione non può essere tentata nel poco spazio rimasto. A parziale conferma di questa lettura mi sia pertanto consentita un'ultima citazione, che mi pare comprovare, nonostante le riserve e le precisazioni dello stesso Strauss a posteriori, la fecondità (o almeno legittimità) della linea interpretativa che abbiamo fin

qui delineato rispetto all'avvento della modernità e alla sua discontinuità con l'epicureismo antico.

In *The Origin of Modern Political Thought*,⁴¹ conferenza dei tardi anni Trenta pubblicata solo recentemente, proprio nell'affrontare la questione della differenza fra epicureismo antico e illuminismo moderno, Strauss osserva che l'ateismo premoderno, di cui Epicuro viene espressamente citato come rappresentante, «si basava sulla conoscenza dei limiti assegnati ai propositi umani [*set to human designs*] [...]. A partire da questa prospettiva non poteva sorgere alcun interesse per la conquista della natura e per la rivoluzione della società».⁴² Di contro a questa concezione che si concentrava su una felicità "interiore" interpretata come autosufficienza, l'illuminismo moderno – nella conferenza rappresentato da Hobbes in particolare – nega l'idea di una simile *beatitudo* in quanto «incompatibile con la vita umana, con il movimento e l'agitazione continui che le sono propri», il cui acquietamento viene visto dipendere essenzialmente da «condizioni esterne».⁴³ Ora, trattandosi comunque di ateismo, simili condizioni non possono più essere garantite, in ultima istanza, dalla fede biblica, ma devono essere procurate attraverso un intervento umano. In tale prospettiva, non possono non tornare alla mente le parole che Strauss scrive a Löwith nel 1933, ossia che la politica moderna abbraccerebbe «il paradosso di voler risolvere un problema cristiano in modo ateistico». Negando sia la possibilità della *beatitudo* come autosufficienza e felicità interiore del saggio, sia la causa – ma anche la soluzione – di tale negazione (ossia il Dio della Bibbia), «il vero punto di partenza di Hobbes è che la morte sia il male più grande e supremo, non controbilanciato da alcun bene supremo». «Ciò, tuttavia, significa», prosegue Strauss, «che le condizioni essenziali su cui si basa la felicità sono non solo esterne, indipendenti dalla volontà dell'uomo, ma anche ad essa contrarie e ostili».⁴⁴

Siamo dunque giunti, anche in questo caso, al tema centrale dell'ostilità. Ora, ben più esplicitamente che nell'Introduzione a *Philosophie und Gesetz* e nella Prefazione a *Spinoza's Critique of Religion*, in *The Origin of Modern Political Thought* Strauss riconduce tale ostilità al "retrotterra" biblico da cui, suo malgrado, l'illuminismo moderno si trova pur sempre condizionato. Le condizioni essenziali esterne da cui dipende la felicità dell'uomo, ossia sostanzialmente la natura che lo circonda una volta rifiutata la fede, vengono ora avvertite come «ostili», e non solo cieche o indifferenti come per l'epicureismo antico, proprio perché viene meno la speranza di redenzione che su tale fede si fondava:

Da «cauto e riservato» ad «audace e attivo»: l'ateismo moderno secondo Leo Strauss

La natura, tuttavia, è avvertita come una minaccia non perché l'uomo abbia ora scoperto mali naturali nel mondo o in se stesso che erano sconosciuti alla filosofia classica, ma perché era stato abituato da una tradizione di quasi duemila anni a ritenersi protetto dalla Provvidenza. Quando questa credenza andò in rovina [*became shattered*], l'uomo non poté smettere improvvisamente di sperare nella Provvidenza, di aspettarsi il suo aiuto. La negazione della Provvidenza, da quel momento in poi, venne così posta in relazione non con il filosofare sereno e distaccato [*serene and detached philosophizing*], ma, al contrario, con la speranza delusa [*disappointed hope*] nella Provvidenza.⁴⁵

Non è tutto. Dopo aver ripreso Voltaire che, nel Poema sul disastro di Lisbona, afferma che «quando l'uomo osa dolersi di un flagello così terribile, non è affatto orgoglioso, ahimè, è sensibile», Strauss così prosegue:

Nei secoli diciassettesimo e diciottesimo, gli uomini – non importa se ancora deisti o già atei – credendosi giustificati dalle loro *sofferenze*, iniziarono ad avanzare rivendicazioni non solo, e non in prima istanza, contro i loro simili, con o senza corona, ma contro la Provvidenza. Essendo ancora sotto l'influsso dell'idea tradizionale di Provvidenza, avvertirono la minaccia alla loro felicità, minaccia che fu ed è sempre avvertita, con più forza di quanto i filosofi classici non avessero potuto fare; ma non credendo più nell'esistenza della Provvidenza, furono messi in condizione di combattere tale minaccia proprio da questa mancanza di fede [*they were enabled by this very unbelief to fight that menace*]. La loro negazione della Provvidenza non fu soltanto un'asserzione teoretica, quanto piuttosto una rivolta pratica contro la Provvidenza. Combattere la minaccia sovrumana, inumana, alla felicità umana significava tuttavia conquistare la natura, cioè sia produrre illimitatamente beni esteriori, sia rivoluzionare la società. Fu così che l'ateismo divenne “intraprendente [*enterprising*]”, che i principi che portarono alla Rivoluzione francese vennero alla luce.⁴⁶

Negli anni Quaranta, lo abbiamo visto commentando la lettera a Löwith del 20 agosto 1946, Strauss sembra voler prendere, almeno in parte, le distanze da una simile (invero molto coerente e incisiva) interpretazione. In una parte della lettera che non abbiamo citato in precedenza, dopo aver rimarcato – come abbiamo osservato – che «motivi biblico-scolastici hanno semplicemente *collaborato*» e che, pertanto, «la filosofia moderna va intesa *fondamentalmente* in termini intra-filosofici e intra-teoretici», Strauss nota che tale interpretazione vale anche per la filosofia politica, come afferma di

aver sostenuto «più dettagliatamente» in un «paper di seminario sul diritto naturale» risalente all'anno precedente (intendendo con ciò, verosimilmente, il precedente anno accademico).⁴⁷

Ebbene, è curioso notare, in conclusione, che nel seminario *Natural Right* del gennaio del 1946, anch'esso recentemente pubblicato proprio di seguito a *The Origin of Modern Political Thought*, Strauss afferma sì incidentalmente, riferendosi all'interpretazione dei diritti umani come rielaborazione atea della concezione dell'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio, che tale interpretazione non può costituire «l'ultima parola sull'argomento», come si propone di mostrare nel prosieguito del saggio.⁴⁸ Ma lo fa, significativamente, subito dopo aver riassunto quanto osservato sulla «disappointed hope in Providence» in *The Origin of Modern Political Thought*, con tanto di ripresa della citazione di Voltaire sul terremoto di Lisbona, e senza dare seguito alla sua promessa, visto che poi, nel saggio, di tale dimostrazione non pare esservi traccia.

Sia come sia, mi pare opportuno affermare, con Tanguay, che la presenza di elementi in parte riconducibili alla teoria della secolarizzazione della modernità sia ben documentata anche in Strauss, e non solo negli anni Trenta. Forse la sua determinazione nel negare l'ultima parola a tale teoria risiede più che altro nel fatto che, se non opportunamente temperata, essa corre il rischio di non evidenziare a dovere il carattere fondamentalmente ateo della modernità. Per Strauss, dopo tutto, per quanto per via di parziale trasformazione, tra illuminismo e ortodossia, tra filosofia moderna e fede biblica, c'è soprattutto, come sottolinea Cubeddu, «opposizione».

NOTE

¹ Questo saggio è la versione integrale del mio contributo a Antonio Masala, Marco Menon e Flavia Monceri (a cura di), *La passione della libertà. Saggi in onore di Raimondo Cubeddu*, IBL Libri, Torino, 2021. Desidero ringraziare i curatori del volume per il permesso di ripubblicare il mio lavoro. Sono inoltre grato a Giovanni Giorgini e Walter Lapini per i loro preziosi commenti.

² Raimondo Cubeddu, *L'epicureismo nell'opera di Leo Strauss*, «Philosophy Kitchen», n. 12, Anno 7, Marzo 2020, pp. 133-162.

³ Raimondo Cubeddu, *L'epicureismo nell'opera di Leo Strauss*, p. 134.

⁴ Raimondo Cubeddu, *L'epicureismo nell'opera di Leo Strauss*, p. 134.

⁵ Leo Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1953, p. 61, nota 22; trad. it., *Diritto naturale e storia*, il melangolo, Genova, 2009, p. 85, nota 22.

⁶ Leo Strauss, *Natural Right and History*, p. 60, nota 22; trad. it, p. 84, nota 22.

⁷ Leo Strauss, *On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*, «Social Research», XIII, 3, 1946, pp. 326-367. Si tratta di un'articolata recensione critica a John Wild, *Plato's Theory of Man. An Introduction to the Realistic Philosophy of Culture*, Harvard University Press, Cambridge, 1946, che, fin dal sottotitolo, non poteva che destare una risoluta opposizione da parte di Strauss.

⁸ Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, Band 3, a cura di H. und W. Meier, Stuttgart-Weimar, J.B. Metzler, 2008, p. 659; trad. it. (leggermente modificata), in Leo Strauss, Karl Löwith, *Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. Carteggio (1932-1971)*, Carocci, Roma, 2012, p. 133.

⁹ Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, Band 3, p. 661; trad. it., p. 135.

¹⁰ Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, Band 3, p. 661; trad. it., pp. 135-136.

¹¹ Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, Band 3, p. 667; trad. it., p. 145.

¹² Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, Band 3, p. 667; trad. it., p. 145.

¹³ Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, Band 3, pp. 667-668; trad. it., p. 146.

¹⁴ Leo Strauss, *What Is Political Philosophy? And Other Studies*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988, p. 44.

¹⁵ Karl Löwith, *Kierkegaard und Nietzsche*, «Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geschichte», 11, 1933, pp. 43-66.

¹⁶ Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, Band 3, p. 632; trad. it., p. 87.

¹⁷ Leo Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, a cura di K.H. Green, SUNY Press, New York, 1997, p. 252.

¹⁸ Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, Band 2, a cura di H. Meier, Stuttgart-Weimar, J.B. Metzler, 2013, pp. 9-27; Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, The University of Chicago Press, Chicago, 1997, pp. 1-31.

¹⁹ Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, p. 29; trad. it. (modificata) in Leo Strauss, *Liberalismo antico e moderno*, Giuffrè, Milano, 1973, p. 319.

²⁰ Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, Band 2, pp. 23-24.

²¹ Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, p. 29; trad. it. p. 319.

²² Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, p. 29; trad. it. (modificata) p. 319.

²³ Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, Band 2, p. 24; trad. it., *Filosofia e legge*, a cura di C. Altini, Giuntina, Firenze, 2003, p. 151.

²⁴ Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, Band 2, p. 24; trad. it., p. 150 (corsivo mio).

²⁵ Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, Band 2, p. 24; trad. it., p. 150.

²⁶ Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, Band 2, p. 23; trad. it., p. 149.

²⁷ Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, p. 29; trad. it. (modificata) p. 319.

²⁸ Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, Band 2, p. 24.

²⁹ Leo Strauss, *Philosophy and Law*, a cura di E. Adler, SUNY Press, New York, 1995, p. 36 (corsivo mio).

³⁰ Nel commento di Strauss al *De rerum natura* (Leo Strauss, *Notes on Lucretius*, in *Liberalism Ancient and Modern*, The University of Chicago Press, Chicago, 1995, pp. 76-139), ad esempio e salvo mio errore, il termine «duty» non compare mai, mentre «salvation» è impiegato solo una volta (p. 99) ma in un contesto che non sembra significativo ai fini della nostra argomentazione.

³¹ Leo Strauss, *Notes on Lucretius*, p. 122; trad. it. p. 159. Cfr. Leo Strauss, *The City and Man*, The University of Chicago Press, Chicago, 1978, p. 42. Mi pare tuttavia permanere il problema di spiegare l'«ostilità» della natura avvertita dai moderni, poco compatibile con il carattere cieco e impersonale che caratterizza l'interpretazione epicurea della natura, come lo stesso Strauss sottolinea a più riprese (vedi, ad esempio, Leo Strauss, *Notes on Lucretius*, p. 95, dove l'aggettivo «blind» ricorre ben quattro volte in solo due righe).

³² Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, Band 3, pp. 252, 259, 358 nota 277; Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago, 1963, p. 19.

³³ Si veda, ad esempio, Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, p. 24.

³⁴ Cfr. Joel L. Kraemer, *The Medieval Arabic Enlightenment*, in Steven B. Smith (a cura di), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 145, nota 32.

³⁵ Voltaire, *Candide*, cap. XXX; cfr. *Genesi*, II.15.

³⁶ In proposito, si noti in particolare l'insistenza sul tema dell'ignoranza.

³⁷ Cfr. *Genesi*, II.8.

³⁸ Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, Band 2, p. 13, nota 2; trad. it. p. 137.

³⁹ Cfr. Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, Band 2, p. 20.

⁴⁰ Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, p. 29; trad. it. (modificata) p. 318. Cfr. Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, Band 2, p. 20.

⁴¹ Leo Strauss, *The Origin of Modern Political Thought*, in *Toward Natural Right and History*, a cura di J.A. Colen e S. Minkov, The University of Chicago Press, Chicago, 2018, pp. 163-196. Su questa conferenza, vedi Svetozar Minkov, *Hobbes as the Founder of Modern Political Philosophy*, in Leo Strauss, *Toward Natural Right and History*, pp. 155-162, e Daniel Tanguay, *Natural Right and History in Preparation: Leo Strauss's Critique of Secularization*, paper presentato al convegno *Leo Strauss, Religione e Liberalismo*, Roma, 13-14 maggio 2011, inedito, cui il presente saggio deve vari spunti.

⁴² Leo Strauss, *The Origin of Modern Political Thought*, p. 194 (tutte le traduzioni dei passi citati da questo testo sono mie).

⁴³ Leo Strauss, *The Origin of Modern Political Thought*, p. 194.

⁴⁴ Leo Strauss, *The Origin of Modern Political Thought*, p. 194.

⁴⁵ Leo Strauss, *The Origin of Modern Political Thought*, p. 195.

⁴⁶ Leo Strauss, *The Origin of Modern Political Thought*, pp. 195-196.

⁴⁷ Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, Band 3, p. 667; trad. it., pp. 145-146. Sono grato a Svetozar Minkov per il suggerimento di cui alla parentesi.

⁴⁸ Leo Strauss, *Natural Right* (1946), in *Toward Natural Right and History*, p. 236.