

A propòsit de Leo Strauss, Xenofont i Plató

JOSEP MONSERRAT-MOLAS & ALESSANDRA FUSSI

JOSEP MONSERRAT-MOLAS

Facultat de Filosofia

Universitat de Barcelona
Carrer Montalegre, 6
08001 Barcelona
jmonserrat@ub.edu

ALESSANDRA FUSSI

Dipartimento di Filosofia

Università degli Studi di Pisa
Via Pasquale Paoli 15
I-56126 Pisa
fussi@fls.unipi.it

Article rebut el 12 de març de 2013 i acceptat el 20 d'abril de 2013

Resum: A propòsit del llibre d'Alessandra Fussi *La città nell'anima* es presenta en l'article una discussió sobre la interpretació que Leo Strauss va fer de les obres de Plató i de Xenofont. Es posen en qüestió la ironia, l'escepticisme i la naturalesa dels diàlegs com a obra filosòfica.

Paraules clau: Paraules clau: Plató, Xenofont, Leo Strauss

On Leo Strauss, Xenophon and Plato

Abstract: Regarding Alessandra Fussi's book *La città nell'anima* the article offers a discussion on Leo Strauss' interpretation of Plato's and Xenophon's works. Irony, skepticism and the nature of the dialogs as a philosophical work are all questioned.

Key words: Plato, Xenophon, Leo Strauss

1/ El llibre d'Alessandra Fussi, *La città nell'anima. Leo Strauss lettore di Platone e Senofonte*¹, és una obra valenta i acurada, escrita en un estil àgil, que presenta un treball ben documentat sobre les qüestions que tracta. Provarem de mostrar-ho a la vegada que ens permetem encetar alguna discussió crítica. L'autora, llicenciada a Pisa el 1988 i doctorada a la Pennsylvania State University el 1997, va tenir encàrrecs docents al departament de Filosofia de la universitat de Boston i en d'altres universitats americanes. El 2003 tornà a Itàlia, al Departament de Filosofia de la Universitat de Pisa, on actualment és professora de filosofia moral. La seva recerca s'ha ocupat de les implicacions polítiques i ètiques de la retòrica a partir d'anàlisis del *Gòrgias* (en el seu molt recomanable *Retorica e potere. Una lettura del Gorgia di Platone*, Pisa: Edizioni ETS, 2006) i d'altres diàlegs platònics, a més de la dedicació a Leo Strauss com a intèrpret dels antics. En el llibre que comentarem sembla apuntar-se també alguna cosa dels seus interessos més recents, el debat contemporani sobre la naturalesa del desig i els aspectes intersubjectius de la vida moral en Lacan, Arendt, Levinas o Williams.

El llibre es presenta en dues grans parts, «Strauss interprete degli antichi: questioni di metodo» i «Antichi e moderni: la dialettica fra filosofia e politica», parts que no corresponen directament als autors que apareixen en el subtítol de l'obra (Plató i Xenofont) sinó que més aviat es plantegen, la primera, com una part més de discussió sobre com llegia Strauss i, la segona, com una part més d'exposició d'allò que Strauss, en polèmica amb les concepcions modernes, pretenia haver trobat en els antics en referència als problemes *fonamentals*. Les claus de l'aproximació que Alessandra Fussi fa al Plató i al Xenofont de Leo Strauss descansen en un coneixement detallat del text del filòsof alemany, tot prenent com a peu d'entrada unes obres entre les que destaca, en primer lloc, el llibre que reuneix les lliçons de Strauss sobre *El convit* de Plató. Per a triar aquesta edició dels apunts de Strauss, que no van aparèixer fins molts anys després de la seva mort, l'autora en dóna una bona raó: «Les lliçons de Strauss sobre *El convit* ofereixen al lector interessat en Plató un conjunt d'intuïcions genials expressades en un llenguatge molt menys críptic del que Strauss ha reservat per als textos que ha publicat» (p. 131). Una altra lectura molt atenta emprada molt abundantment al llarg de tot el llibre és la que l'autora fa de l'obra que Strauss va dedicar a l'*Hieró* de Xenofont, de la discussió entre Strauss i Kojève al respecte, tant la publicada per ells dos com de la correspondència privada publicada molts anys després, i també de la problemàtica subjacent de l'eròtica filosòfica i l'eròtica política. Aquestes dues lectures molt atentes, entre d'altres, són les eines principals amb les que l'autora provarà d'anar-nos exposant la seva tesi. Aquesta tasca

1. Alessandra FUSSEI, *La città nell'anima. Leo Strauss lettore di Platone e Senofonte*, Pisa: Edizioni ETS, 2012. 320p.

li permet donar bons consells de lectura per atendre a les «contradiccions» de què s'acusa Strauss (p. 45): «quando Strauss usa parole come 'forse', 'sembra', o 'credibile' è sempre bene intendere 'forse', 'sembra', o 'credibile'». L'autora el vol llegir amb un esforç no inferior al que Strauss dedicava als clàssics (p. 63), és a dir, que tracta Strauss com un clàssic.

Els temes del llibre s'entrellacen no ben bé a la manera reticular de Strauss sinó que van apareixent al llarg d'una argumentació sostinguda, sense que es pugui negar que aconseguen prou intensitat en cada una de les parts i també en els subapartats, els títols dels quals són indicadors d'una especial atenció a la qüestió que anuncien però no necessàriament una atenció exclusiva. Aquesta forma d'interrelació, que es pot resseguir d'entrada amb una lectura avisada de l'índex del llibre, és diferent de la que emprà Strauss: «els pensaments de Strauss no es mouen per una línia, sinó que reenvien constantment a una xarxa: una mateixa observació sobre un detall dramàtic de *El convit* pot servir a la vegada per desvelar un lligam conceptual amb *La república*, a revelar la posició relativa de dos personatges en el diàleg, a afirmar un principi metodològic, a reenviar a un desenvolupament del mateix problema en un pensador modern» (p. 132). És un procediment molt lent i metòdic de l'anàlisi, que l'autora compara al de l'artesà que treballa amb les pròpies mans nues. Les xarxes que són els diàlegs són bidimensionals, però són imatges d'un món tridimensional –sempre hi falta alguna cosa. No em sembla que l'autora escrigui com Strauss, però això no vol dir que no faci també una labor d'artesanía.

La città nell'anima és un llibre coratjós –i el coratge és un dels temes recurrents, com no podia ser d'altra manera amb el tema que tracta–. Un dels fils que travessen el llibre en la seva totalitat, i que –ens permetem suposar– potser ha constituït una de les raons de la seva escriptura, és una oposició frontal al judici altament pejoratiu que sovint s'ha reiterat en els estudis platònics contra la proposta hermenèutica de Leo Strauss. Aquest judici injust queda exemplificat, entre d'altres, en l'exitós article de l'influent professor anglès de filosofia antiga Myles Burnyeat, que l'autora replica amb detall i amb qui es discuteix sovint des de l'inici al final, sense desatendre, però, la discussió que hi ha en el fons sobre la forma de «colonialisme» que representa l'historicisme (tracta a 1.3 la crítica de Strauss a Collingwood, que fa parella a les posicions de Bernard Williams, apartat 1.4). L'autora pensa que Strauss seguirà sent llegit per filòsofs més que no pas per «savis» i veu també raons per a provar d'explicar l'agror i la irritació que provoca en alguns dels seus crítics, que segurament es tenen per savis: Strauss tria els seus lectors. De fet, l'estil de Strauss, gens pedant i voluntàriament exclòs de les servituds acadèmiques, ha estat una de les raons de la seva exclusió dels estudis platònics –i dels estudis clàssics, per situar-nos en l'àmbit estRICTE que tracta el llibre. La pròpia escriptura reticent de Strauss (apartat 1.5) hauria estat la causa principal de la seva exclusió perquè hauria exasperat els seus crítics fins a l'insult

(que seria anàleg a la condemna socràtica (p. 73): «Socrate fu condannato a morte, e Strauss, nei cui scritti abbonda un'analogha forma di ironia, ha finito per essere uno degli uomini più detestati dal mondo accademico». Però aquesta manera d'escriure no era merament un caprici, sinó que responia a la manera com Strauss comprenia la filosofia (p. 64).

El llibre també destaca per l'estil, molt clar i elegant, de vegades agosarat, no tant en l'expressió, sempre concisa, sinó en l'atreviment que impliquen certs canvis de to de segons quins exemples i argumentacions, com ara anècdotes de la vida quotidiana on hi apareixen per exemple infants i mares preocupades per l'educació sense prejudicis religiosos, exemples que segurament han donat un molt bon resultat didàctic en les lliçons que imparteix la professora en els seus cursos (p. 111-112, posem per cas). Nogensmenys, les anècdotes o contes són també un recurs emprat per Plató (record de l'anell de Giges, p. 112; o el conte d'Er de Pamfília al final de *La república*, o és alguna cosa que Strauss mateix té sempre ben present quan, en d'altres llocs s'atansa a la situació de la filosofia en el món musulmà i jueu medieval. També forma part d'un atreviment, que no li ha de facilitar gaire amics, la vinculació del procediment de Strauss amb la psicoanàlisi (p. 148).

En un altre ordre de coses, també és un valor a destacar la pulcritud amb què l'autora tracta els textos: no deixa de senyalar aquells moments on les traduccions italianes fan un tort als originals de Strauss, l'obra del qual es tracta amb molta escrupolositat i atenció, fent bona la tesi straussiana segons la qual cal llegir els autors amb una atenció tal que faci justícia a la manera com escrivien i procuraven llegir. Alessandra Fussi és una lectora molt atenta i, malgrat el distanciament crític respecte del professor alemany que es manifesta en les pàgines finals (p. 296 i ss.), potser aquest, el de la lectura atenta, és un dels deutes amb Strauss que fan que bona part del llibre *sembli* d'una straussiana.

No és ara el moment, en aquesta nota, d'entrar en detall de les vàries i interessants qüestions que el text suscita. En presentarem alguna com a exemple.

L'accés «escolar» a Strauss, l'aproximació a Strauss des de «l'escolaritat», té la virtut de proporcionar un Strauss menys constret per les polèmiques «científiques» i a la vegada més accessible des de la pràctica docent. Per això ja hem notat que és una bona tria emprar les lliçons sobre *El convit*. Però potser menys advertidament també és una tria que va en aquest sentit el tractament que l'autora fa del text «On a new interpretation of Plato's Political Philosophy». En una carta a Karl Löwith Strauss comentava que havia escrit «On a New Interpretation...» per a estudiants: «L'únic que no he escrit per a estudiants és la interpretació, en certs sentits decisiva, de la *Carta setena*» (cf. Karl Löwith & Leo Strauss, «Correspondence Concerning Moder-

nity», *Social Research*, 13/3 (1946): 326-367²; cf. la correspondència entre Leo Strauss & Eric Voegelin, «Faith and Political Philosophy», *Independent Journal of Philosophy/Revue Indépendante de Philosophie*, 4 (1983): 105-119, p. 108). Per a Strauss, segons la *Carta setena*, res no hauria impedit a Plató escriure sobre els afers més importants de tal manera que fes subtils al·lusions dirigides a aquells per als quals aquestes serien suficients, sense comunicar del tot les coses més importants a la majoria dels seus lectors. Els diàlegs no compleixen la funció de comunicar les veritats més importants a *alguns*, sinó la d'aconseguir que aquestes veritats es presenten tenint a la vegada la funció, molt més evident, de produir un efecte saludable per al públic general. Potser haver prestat atenció a Karl Löwith i a la seva correspondència amb Strauss ajudaria a matisar les reflexions que apareixen sobre «l'escepticisme» de Strauss com a terme definidor de la seva posició, perquè, de fet, qui es manté radicalment en una posició escèptica és Karl Löwith (vegeu, al respecte, de J. Puiggrós, *Karl Löwith. Saviesa i escepticisme*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 2010). En tot cas, és una qüestió que va més enllà de la paraula «escepticisme» i els seus sentits, «originals» (p. 259) o moderns, adequats o inadequats. Cal, en aquesta qüestió, un treball més radical i concret per a entendre bé el sentit de les paraules i la *mena* d'escepticisme, i no caldria deixar de banda en aquesta comprensió que el treball que Strauss va dedicar a Karl Löwith en motiu del seu *Festschrift* estava dedicat al *De rerum natura* de Lucreci. Fos el que fos Strauss, el que queda clar als seus millors estudiosos és que la divisa spinoziana (*Caute*) li era un mot d'ordre.

El punt crucial de la primera part ens porta a la mateixa qüestió de la interpretació de Plató. La tesi que emergeix és la idea que Strauss atribueix a Plató un escepticisme zetètic que troba en la forma dialògica la seva expressió més adequada (vegeu especialment les pàgines al voltant de la p. 114 i el punt 1.9). Que la filosofia, en la seva forma més alta, sigui escepticisme és, per a l'autora, la tesi de Strauss i tracta de veure quines conseqüències això té per a la vida moral i per a la reflexió filosòfica. Els drames platònics són textos literaris que proporcionen, certament, una caracterització de *l'eskepsi zetètica* socràtica sostinguda per *eros*, però que, per ells mateixos, ens proporcionen també que el personatge Sòcrates *sabia* distingir els errors: els diàlegs cal llegir-los com a bons plantejaments de problemes, i això ho veuen Strauss i l'autora («[s]econdo Strauss, che segue in ciò Socrate, l'unico vero tratto distintivo dei filosofi è l'amore per la conoscenza, il desiderio di acquisire conoscenza, non il suo possesso», p. 256). Des d'aquesta perspectiva, no es tractaria tant de respostes sinó de l'articulació de problemes (p. 243), però

2. L. STRAUSS, «Sobre una nova interpretació de la filosofia política de Plató», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XIII (2001): 49-76; <http://revistes.iec.cat/index.php/ASCF/article/view/2061/2060>

una bona articulació o plantejament ensenya coses i ens posa en camí cap a la solució (cf. al respecte, l'article d'un dels autors que cita l'autora que està fora de l'òrbita straussiana: Francisco J. Gonzalez, «A la caça de Plató: Una alternativa a les interpretacions tradicional», *Comprendre*, 1 (1999): 127-140). Cal anar amb compte: Sòcrates i Plató no són Lessing. Antonio Lastra va veure molt bé com Lessing és important per a comprendre Strauss (ja en el seu *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*, Murcia: Diego Marín, 2000), encara que, a parer meu, això ens allunyaria de Sòcrates o de Plató, però no precisament del Sòcrates o Plató de Strauss, que és del que ara es tracta.

Associada a la gran qüestió de l'escepticisme hi ha la de la ironia (p. 75ss; p. 80-82). L'autora segueix els tractaments de Ferrari, Nehamas i Griswold, que estan d'acord en distingir la ironia platònica de la ironia socràtica, però divergeix també en la funció atorgada a la ironia dramàtica en els diàlegs platònics. Alessandra Fussi introdueix un element «emotiu» en aquesta ironia (p. 117; cf.: «non è solo all'intelligenza, ma anche al cuore che parlano le opere di un filosofo» p. 302), a la vegada que comprèn que la ironia platònica no es dirigeix a lectors que cerquin doctrines edificants (la filosofia no és moralitat: «Strauss rivendica allà filosofia il coraggio di guardare la realtà sottraendosi al fascino di ciò che è edificante, e vede preservato proprio in questo coraggio della verità un senso alto di umanità, ma allà fin fine ritiene che ciò non possa essere la base per un concetto universale di moralità», p. 252), sinó a aquells que vulguin comprendre el relleu de les qüestions de les quals s'han adonat –i amb aquesta comprensió de les qüestions han viscut la *solitud* que els resulta associada. Si l'autora anota que els diàlegs platònics serien instruments que permetrien al filòsof la trobada amb lectors-filòsofs que farien companyia al filòsof-autor (p. 118), tal com jo ho veig preferiré considerar que els diàlegs resultarien ser, a més d'una mena d'artefactes «cercadors de bones companyies», ells mateixos una «bona companyia» per al filòsof-lector.

Que la «recerca de la veritat» no és una ingenuïtat es matisa considerant que no es tracta de renunciar a la coherència del pensament, sinó a la pretensió de sistematicitat (p. 121). El factor dissolvent de la ironia es matisa en el llibre molt adequadament amb una consideració atenta dels seus diferents nivells i intencions. Però cal no deixar de considerar el perill i la persecució que pot comportar l'efecte dissolvent del qüestionament crític, i en aquest sentit l'escriptura reticent platònica (la ironia i la representació dialògica) podria ser l'equivalent de les «precaucions» de Protàgoras. Dit més planerament: ¿per què Plató escriu diàlegs? Però també: ¿per què fundà l'Acadèmia? Cal insistir, com molt bé fa Jordi Sales, que Plató va fer més que escriure diàlegs.

De la mateixa manera, el dir i fer de Strauss i Kojève, el diàleg entre els quals articula també una bona part del llibre d'Alessandra Fussi, eren ben

diferents. Tots dos es reconeixien com a *grans* i, com bé va veure Stanley Rosen, era una qüestió de *màscares*: «Kojève va ser un d'aquells que van comprendre la vertadera vàlua de Strauss, així com la vertadera naturalesa de l'empresa de Strauss, emmascarada en virtut de la seva proclamació que era un comentador de Plató i d'altres socràtics, tal com Kojève proclamava ser un hegelianista» (*Hermenèutica com a política*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1992, p. 140). En aquesta relació d'amistat, més enllà de les divergències entre les respectives filosofies i les respectives màscares, és on se situa el tractament de l'*Hieró* de Xenofont, al qual dedica Alessandra Fussi un tractament molt acurat i precís. El retorn a Xenofont es deu, en part, a ser emprat com una bona propedèutica de Plató (p. 163): potser hi estaríem d'acord *pedagògicament*. És un dels mèrits del llibre el tractament molt detallat del Xenofont de Strauss, però, a diferència del tractament de Plató, potser aquest no necessita protegir-se de les crítiques que se li han dirigit, en part perquè són d'abast menor. A més, la diferència entre els estudis platònics, que han estat sotmesos els darrers trenta anys a uns canvis convulsius, i els estudis sobre Xenofont, que han resultat més plàcids, també ho explicarien en part.

Significativament, Strauss va dedicar al seu amic Jacob Klein els seus comentaris sobre l'*Apologia de Sòcrates* i *Critó*. Klein, però no queda ben parat en la referència que s'hi fa de la correspondència amb Kojève. De fet, Strauss confessava que Klein el va convèncer de dues coses: «primer, de què l'únic que cal filosòficament en principi és un retorn, una recuperació de la filosofia clàssica; segon, de què la manera com es llegeix a Plató, especialment pels professors de filosofia o pels homes que fan filosofia, és completament inadequada perquè no atén al caràcter dramàtic dels diàlegs, fins i tot d'aquelles parts que semblen tractats filosòfics» («A Giving on Accounts», *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, ed. de K. H. Green, Albany: SUNY Press, 1997, p. 450). Aquests dos convenciments són fonamentals i en ells s'emmarca el llibre que ens ofereix Alessandra Fussi. Potser un contrast amb les interpretacions *crítiques* d'Antonio Lastra, Carlo Altini o Rémi Brague permetrien ajudar a clarificar la distància que manifesta l'autora amb Leo Strauss, distància que queda sobtadament marcada a les pàgines finals (p. 296: «límits de Strauss»), però que deixen al lector encuriós i amb ganes que l'autora faci més explícita una crítica a la posició de Strauss com a lector de Plató i de Xenofont i a la filosofia de Strauss en general. En altres paraules, ens trobem davant d'una obra que caldrà tenir present en els estudis sobre Leo Strauss i que proporciona també una bona argumentació per a considerar els estudis sobre Plató i Xenofont. No és pas poca cosa!

[JOSEP MONSERRAT MOLAS]

2/ Vorrei ringraziare il Prof. Josep Monserrat-Molas per la recensione che nelle pagine di questa rivista ha voluto dedicare a *La città nell'anima*. La sua attenzione critica ai dettagli, come alle linee fondamentali della mia interpretazione, mi onora e mi induce a condividere qualche riflessione.

Strauss rimane un pensatore controverso, e i suoi studi sui classici, in particolare quelli su Platone, dalla maggioranza degli studiosi di filosofia antica non solo non sono stati presi in seria considerazione, ma, soprattutto nel mondo anglosassone, sono stati oggetto di attacchi violenti. Si tratta in verità per lo più di prese di posizione che hanno poco a che fare con il reale pensiero di Strauss, e che, in un clima ideologicamente carico di ostilità, complicano inutilmente la vita a chi se ne interessa.

Ho scritto questo libro sperando di contribuire a creare le condizioni per cui, anche agli studiosi di Platone o Senofonte, e non solo agli studiosi di storia della filosofia politica, diventi chiaro quanto importanti siano state alcune intuizioni fondamentali di Strauss. Quando Burnyeat scrisse la famosa stroncatura di *Studies in Platonic Political Philosophy* nel 1985, la forma drammatica dei dialoghi di Platone non era considerata un problema rilevante. I dialoghi venivano trattati alla stregua di trattati, le tesi dei personaggi indagate indipendentemente dalle condizioni pragmatiche di enunciazione, né si riteneva urgente riflettere sulle premesse storiografiche di un tale metodo d'analisi. Ciò non è più vero ormai da diversi anni, e basterebbe questo mutamento a suggerire a chi si occupa del rapporto fra forma e contenuto nei dialoghi platonici che sia giunto il momento di affrontare con serena curiosità gli scritti di un pensatore che su questa questione, e sulla questione del rapporto fra filosofia e storia, ha riflettuto con grande profondità e acutezza.

Come giustamente ha ipotizzato il Prof. Monserrat Molas, uno dei motivi che mi hanno spinto a discutere le tesi di Burnyeat è la constatazione che all'illustre studioso anglosassone sia completamente sfuggito il significato delle critiche di Strauss alle premesse storiciste; si tratta di critiche sollevate successivamente anche da Bernard Williams, amico e collega di Burnyeat, e di cui questi ha curato una raccolta di scritti postumi cogliendone la rilevanza teorica e storiografica. Come ho cercato di mostrare (sezz. 1.3-1.4), su alcuni questioni fondamentali (come ad esempio la critica alla visione progressista della storia) Strauss e Williams sono sostanzialmente concordi, e ciò non è sorprendente, vista l'importanza di Nietzsche per entrambi i pensatori. È ironico però che a Williams e a Strauss siano stati riservati trattamenti tanto diversi da uno studioso della levatura di Burnyeat, e che riguardo a Strauss, sulla scia di quel famoso articolo, si continuino ancora a sostenere tesi perlopiù infondate e di sconcertante superficialità. Burnyeat nel caso di Strauss non vide giusto: spero venga presto il momento in cui concordare su questo punto non sia più un problema per nessuno.

Nella sua recensione, il Prof. Monserrat Molas solleva due ordini di problemi, entrambi centrali nel mio libro. Volendo semplificare, potremmo dire

che il primo ordine di problemi riguarda più gli studiosi di Strauss, mentre il secondo è rilevante in particolare per gli studiosi di Platone o di Senofonte. Al primo ordine di problemi appartengono domande di questo tipo: se è vero che l'interpretazione di Platone è fondamentale per Strauss, quali sono, *in nuce*, le sue tesi interpretative e come contribuiscono a illuminare la posizione filosofica di Strauss in generale? Dobbiamo pensare che lo scetticismo zetetico che Strauss attribuisce a Platone sia una posizione che Strauss fa propria? Se sì, che cosa distingue allora uno scetticismo come quello di Löwith dallo scetticismo zetetico di Strauss? Che relazione c'è fra il problema dell'ironia nei dialoghi platonici e il presunto scetticismo che Strauss vince dalla sua peculiare lettura di Platone?

Il secondo ordine di problemi si comprende a partire dal primo: una volta appurato che l'interpretazione che Strauss ci offre di Platone è importante per capire il dibattito fra Strauss e Löwith sullo storicismo, o quello fra Strauss e Kojève sul rapporto fra filosofia e politica, possiamo anche affermare che quella interpretazione deve interessarci in quanto studiosi di Platone? E poiché nel dibattito con Kojève Senofonte viene in primo piano, quali legami dobbiamo vedere fra il Platone e il Senofonte di Strauss?

Si tratta di domande importanti e complesse a cui per lo più ho cercato di rispondere nel mio libro. In questa occasione vorrei limitarmi a evidenziare schematicamente alcuni nessi che forse nel libro non emergono con sufficiente chiarezza e a proporre alcune considerazioni sulla questione dello scetticismo nella corrispondenza fra Strauss e Löwith, di cui nel libro non mi sono occupata.

Sono sostanzialmente d'accordo con il Prof. Monserrat Molas e con Antonio Lastra sulla necessità di essere cauti quando si attribuisce a Platone la tesi che la filosofia sia primariamente «desiderio di verità» e non tanto «possesso della verità». Il rischio è quello di confondere il viandante socratico con una specie di viandante romantico per il quale la meta finisce per avere meno importanza del cammino. Non mi pare che Strauss interpreti Platone in questo modo. Egli nega che Platone intendesse essere un propugnatore di dottrine, e afferma che l'immagine di un Platone dogmatico è una distorsione del platonismo successivo. Platone, secondo Strauss, è rimasto fedele fino all'ultimo all'insegnamento socratico e, in questo senso, scrivendo dialoghi e non trattati, ha interpretato la vita filosofica come ricerca, cioè come scetticismo zetetico (da *skeptomai*: guardare coi propri occhi, considerare, riflettere e *zetein*: ricercare, investigare). Strauss oppone questo atteggiamento alla credenza che si basa sul sentito dire, e quindi all'obbedienza reverente alle verità tramandate, ma certamente non intende sostenere che ci si debba rallegrare nella mera ricerca, come se della verità alla fin fine non importasse più nulla.

La tesi che attribuisco a Strauss è questa: i filosofi, e certamente i filosofi classici, si distinguono dagli uomini di fede e dagli uomini politici perché

il loro desiderio fondamentale è conoscere la verità (questo non esclude che uomini di fede o uomini politici abbiano desiderio di verità, ma tale desiderio non li caratterizza essenzialmente). Poiché però, per varie ragioni, non è possibile una conoscenza sistematica, e quindi completa, della verità, la filosofia non può autogiustificarsi rispetto alla politica o alla religione confutandone le premesse (di questo mi occupo in vario modo nella sez. 2.3). Nell'impossibilità di confutare posizioni che si presentano come alternative alla filosofia, la filosofia deve riconoscere di non essere sapienza. Il sapere di non sapere socratico è dunque il fondamento della filosofia, la testimonianza del limite intrinseco al desiderio filosofico, e cioè la consapevolezza dell'ignoranza delle cose fondamentali e della loro ineliminabile problematicità. Questo è il senso dello scetticismo zetetico, e cioè, nelle parole di Strauss, dello «scetticismo nel senso originario del termine» (L. Strauss, «Restatement», a *On Tyranny*, ed. de V. Gourevitch y M. S. Roth, New York: The Free Press, 1991, p. 196).

Lo scetticismo che Strauss attribuisce al Socrate platonico, e con cui si identifica filosoficamente, è a suo parere sia il motore del movimento interno ai dialoghi platonici, sia, formalmente, la ragione per cui si tratta appunto di dialoghi e non di trattati compiuti. Non si tratta, in prima istanza, di «scetticismo su qualcosa» (scetticismo sull'esistenza di Dio, del mondo, dell'Io, etc.), ma, come si è detto, di riflessione su qualcosa di cui si vuole conoscere la verità. Eppure il domandare filosofico, nell'interpretazione di Strauss, ha delle conseguenze scettiche nel senso più comune del termine, e cioè dei tratti corrosivi rispetto alle credenze, sia religiose (quelle riguardanti gli dei dell'olimpico, la loro natura, il loro interessarsi o meno dei destini degli uomini), sia morali e politiche (quelle riguardanti i costumi in generale, e le regole di giustizia che ogni assetto politico porta con sé).

Per quanto riguarda il conflitto con la religione si può notare che quello che, dal punto di vista religioso, può apparire come un peccato di orgoglio, dal punto di vista filosofico può essere interpretato come un segno di modestia («As to 'pride', who is more proud, he who says that his personal fate is of concern to the cause of the universe, or he who humbly admits that his fate is of no concern whatever to anyone but to himself and his few friends?»; «Reason and Revelation» (1948), in H. Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 163. Commento questo passo nella sez. 2.3.3). Dagli antichi Strauss ritiene si possa reimparare il significato del concetto di sorte, e dunque capire prima di tutto che gli uomini non sono il centro del mondo o la cosa più importante in esso. Se si osserva come Strauss interpreta i luoghi platonici in cui è tematizzato il rapporto fra gli dei e gli uomini, si può notare come egli non si stanchi di evidenziare la solitudine degli uomini e l'indifferenza degli dei, e dunque il fatto che nessuno nel cosmo platonico abbia seriamente a cuore le sorti umane. Quello che Strauss vede esplicitamente espresso nel *De Rerum*

Natura (cfr. «Notes on Lucretius», in *Liberalism Ancient and Modern*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1989, pp. 76-139) vede anche implicitamente indicato nei dialoghi platonici.

La filosofia è coeva al dubbio sull'equivalenza fra ciò che è buono e ciò che è ancestrale: questa tesi, che Strauss espone in luoghi diversi, è centrale per capire le sue argomentazioni sul rapporto fra filosofia e rivelazione (discuto la questione nella sez. 2.3.1 del libro), ed è anche la chiave interpretativa adottata da Strauss per capire il confronto fra Socrate e Cefalo all'inizio della *Repubblica* (come dimostro nella sez. 1.3). La conseguenza immediata del dubbio sull'equivalenza fra ciò che è buono e ciò che è ancestrale è il conflitto con la politica e con la religione. Questo punto, che emerge dalla riflessione platonica sul destino di Socrate, non è per Strauss un dato semplicemente storico ma un problema insormontabile: la filosofia parte dalle opinioni per trascenderle; in tale processo rompe legami e non si ferma di fronte a nulla (in questo senso la filosofia è anche aldilà della morale; cfr. sez. 2.4). La vita politica muove dall'opinione e dal consenso, e non può sussistere senza miti di fondazione che, all'occhio filosofico, appaiono come menzogne, benché occasionalmente nobili (sulla nobile menzogna nella *Repubblica*, e sul fatto che il mito fondativo tenti di far apparire come naturale ciò che invece è prodotto dall'uomo, cfr., nel mio libro, pp. 124 sgg.; 173 sgg.; 233).

L'attaccamento alle nobili menzogne è di tipo emotivo. Un grande contributo di Strauss alla comprensione di Platone è stato a mio avviso la sua riflessione sull'importanza dell'animosità nella *Repubblica*, a livello della città e a livello dell'anima. Che questo tema sia importantissimo per Strauss mi pare confermato anche dalla sua interpretazione del *Gerone*, in cui ritorna lo stesso tema (discuto la questione dell'animosità nella *Repubblica* nella sez. 2.4; per il contrasto fra desiderio di riconoscimento e desiderio di verità nel *Gerone*, cfr. sezz. 2.2 e 2.6). Secondo Strauss la differenza fra uomo politico e filosofo si radica nella differenza fra *eros* e animosità, fra ricerca del vero e desiderio di riconoscimento, fra solitudine e socialità, fra amore e aggressività. In ciò, vorrei aggiungere, secondo me Strauss riprende e critica Carl Schmitt. Amico e nemico sono categorie della politica, ma categorie inferiori, manchevoli, rispetto al principio dell'universalità della vita filosofica. La tesi per cui il filosofo è in esilio anche nella sua propria città significa proprio questo: la filosofia scioglie quei legami che la politica, e quindi l'educazione, istituisce come sacri, e che da ultimo si radicano nella distinzione fra amico e nemico. Questo, secondo me, è il significato dell'analisi della nobile menzogna, ed è il cuore dell'interpretazione straussiana della *Repubblica*. L'animosità nella *Repubblica* è il punto che Strauss ci invita a guardare per scoprire la natura delle cose politiche: se è dal principio animoso che sgorgano le categorie politiche di amico e nemico, e se l'animosità è un tratto essenziale della natura umana, allora la città giusta, immaginata secondo criteri di universalità suggeriti dalla pura ragione, è impossibile. La *Repubblica*

non è un capolavoro del pensiero utopico, bensì un capolavoro di realismo filosofico; non è un manifesto ideologico ma un'indagine sulla natura umana che mostra, fra le altre cose, la tensione ineliminabile fra *eros* e aggressività, fra desiderio di vita e desiderio di morte (e questo, a mio avviso, è uno dei punti in cui maggiormente si può vedere la vicinanza fra Strauss e Freud).

Se ora ci concentriamo brevemente sulla questione dello scetticismo nella corrispondenza fra Strauss e Löwith, possiamo vedere che le tesi di cui ho dato qui un breve schizzo e su cui mi soffermo lungamente nel libro vengono di fatto confermate da un confronto con quei testi.

Non mi pare si possa dire, se non equivocando sul termine scetticismo (e cioè confondendo lo scetticismo zetetico e le sue conseguenze scettiche), che Löwith emerga come il vero scettico nel dialogo con Strauss. Nella loro corrispondenza del 1935 la discussione verte in buona parte su Nietzsche e su come debba intendersi l'eterno ritorno dell'identico. Va notato che essi sono concordi nell'attribuire al pensiero dell'eterno ritorno la funzione di correggere un vizio derivato dalla tradizione cristiana e dall'idea della provvidenza, e cioè quello di considerare la natura teleologicamente o moralmente. La cura di Nietzsche contro il «rammollimento» e il «vizio millenario» (cfr. la lettera di Strauss a Löwith del 23 giugno 1935) è l'invito a pensare e ad accogliere l'indifferenza della natura, la sua mancanza di scopo. Su questo punto Strauss e Löwith sono concordi, mentre il loro dissenso, semmai, si concentra sull'efficacia della risposta teorica di Nietzsche (l'appello alla volontà di potenza) e sul fatto che questi sia riuscito a superare effettivamente l'impasse della modernità.

Antichi e moderni, in una parte della discussione fra Strauss e Löwith, vengono invocati da diversi punti di vista. Ci si chiede, in particolare, se sia possibile liberarsi dal bagaglio moderno per tornare, con gli antichi, a una visione non moralizzante della natura. Nella lettera del 23 giugno del 1935 a Löwith Strauss agguina in un *post scriptum*:

«Noi siamo esseri naturali, che viviamo e pensiamo in condizioni innaturali –dobbiamo ricordarci del nostro essere naturale per eliminare, pensando, le condizioni innaturali. –'Presocratici' non possiamo essere, perché questo è impossibile per ragioni *intuitive*; e Lei stesso lo ammette, in quanto vuole filosofare 'al buon modo *tardo* antico (stoico-epicureo-scettico-cinico)'. Ma tutte queste filosofie tardoantiche sono –scettici inclusi– troppo *dogmatiche*, perché proprio Lei possa arrestarsi ad esse, e non debba tornare al progenitore di tutte, Socrate, che *non* era un dogmatico. Il cosiddetto platonismo non è che una fuga davanti al problema Platone. Inoltre: io non sono un ebreo ortodosso!»

Strauss qui mette a contrasto due tipi di scetticismo: lo scetticismo «dogmatico» della tarda antichità, e lo scetticismo socratico, non dogmatico, che in altri luoghi chiamerà scetticismo zetetico. Per entrambi i filosofi in questo momento la questione è se sia possibile rimuovere, col pensiero, le condizioni innaturali in cui il pensiero si trova invischiato. Strauss ritiene che ciò

sia possibile, e che di fatto tornare a rileggere Platone possa servire a liberarsi dalla modernità e dal «vizio millenario» del cristianesimo. Ma, beninteso, questo può accadere solo comprendendo che Platone non è il platonismo, e cioè che Platone non è un propugnatore di dottrine, uno scrittore moralista, un dogmatico. Come precisa anni dopo, Strauss ritiene che Nietzsche alla fin fine abbia cercato di liberarsi della modernità con mezzi moderni, e che per questo (o anche per questo) non sia riuscito nel suo intento. Platone e Aristotele, secondo Strauss, possono insegnarci a riconsiderare la natura, a interrogarla con occhi nuovi –e questo, va precisato, non significa che la filosofia possa mai comunque confutare il «fatto bruto» della rivelazione (cfr. lettera di Strauss a Löwith del 10 gennaio 1946).

Il dissidio fondamentale con Löwith riguarda, a questo punto (e ciò è evidente nella corrispondenza del 1946), il contrasto fra una concezione della filosofia come tentativo di comprensione del tutto (a partire dalla natura) e una comprensione della filosofia che è prima di tutto critica della prospettiva umana sul tutto, o critica della particolare prospettiva storica che si auto-interpreta come prospettiva umana sul tutto. Anche qui, se mi si concede l'espressione, in un certo senso Strauss e Löwith fanno a gara a chi è più scettico.

Löwith è giustamente scettico rispetto alla fiducia di Strauss che sia possibile recuperare una prospettiva sul tutto (in termini fenomenologici, un ritorno alle cose stesse) non viziata dalla propria particolare forma di *Weltanschauung*:

«In un gatto o in un cane la 'natura' torna sempre fuori, ma la storia è ancorata nell'uomo troppo profondamente perché a Rousseau o a Nietzsche o al Suo futuro eroe dell'essere e dell'intelletto naturali possa riuscire di ripristinare qualcosa che si era esaurito già nella tarda antichità. La 'più semplice' pietra di paragone sarebbe –come Nietzsche ben vide– il ripristino del rapporto antico col sesso come qualcosa di naturale e *insieme* divino. Anche la 'natura' di Goethe non è più quella antica. E meno ancora riesco a raffigurarmi un ordine sociale naturale. Lo Stato mondiale è certamente assurdo e *contra naturam*, ma è *contra naturam* anche la *polis* e tutte le istituzioni storiche create dall'uomo. Io potrò aderire alla Sua tesi solo quando Lei riuscirà a convincermi che stelle, cielo, mare e terra, generazione, nascita e morte danno a Lei, uomo 'semplice', risposte naturali alle Sue innaturali domande» (lettera di Löwith a Strauss del 18 agosto 1946).

E ancora:

«Lei dice che non si può superare la modernità con mezzi moderni. Suona plausibile, ma mi sembra giusto solo con riserva, perché anche il paziente e puro 'imparare' non si libererà mai dei *propri* presupposti» (Ibidem).

Per Löwith il ritorno ai greci non è certo un ritorno alla natura: la *polis* è il risultato dell'artificio umano; non ha senso considerarla secondo natura solo

perché si trovano le odierne megalopoli completamente invivibili. La natura in quanto tale non risponde alle domande innaturali degli uomini: una volta riscoperta la sua divina indifferenza non si può sperare di trarre da lei insegnamento alcuno. E, soprattutto, cosa fa credere a Strauss che, studiando Platone o Aristotele, si impari a interrogare la natura senza rimanere irretiti in una particolare, umana troppo umana, prospettiva?

Strauss, a sua volta, ritiene che proprio la preoccupazione di Löwith per i presupposti storici di quello che vorrebbe presentarsi come intelletto naturale tradisca la sua mancata liberazione dal soggettivismo moderno:

«Dove si separano le nostre vie? Io penso veramente che Lei, nel punto decisivo, non sia abbastanza *semplice*, mentre io credo di esserlo. Lei non prende abbastanza alla lettera il senso semplice della filosofia: la filosofia è il tentativo di sostituire le opinioni sul tutto con un'autentica conoscenza del Tutto. Per lei la filosofia non è altro che autoconoscenza o auto-interpretazione dell'uomo, beninteso dell'uomo storicamente determinato, se non dell'individuo. Cioè, per dirla platonicamente, Lei riduce la filosofia alla descrizione dell'arredamento della caverna del momento, della caverna (= esistenza storica), che allora non può più essere vista *come* caverna. Rimane attaccato all'idealismo-storicismo» (lettera di Strauss a Löwith del 20 agosto 1946).

La filosofia è il *tentativo* di sostituire l'opinione sul tutto con la conoscenza del tutto; Strauss non dice che questo tentativo possa avere successo, e, da quello che si può leggere in altri scritti, non ritiene certamente che il successo possa essere completo. Ma non ritiene neppure che l'unica conoscenza possibile sia quella, auto-riflessiva, della gabbia in cui ci racchiude la nostra coscienza storica. Invocando la *Repubblica* di Platone Strauss sostiene che per capire qualcosa dell'arredamento della caverna (per interrogare adeguatamente la convenzione) sia necessario ambire ad uscire dalla caverna, e avere dunque il senso che un fuori (una natura) esiste.

Questa interpretazione del mito della caverna si ritrova, oltre che in *The City and Man*, anche in «On a new Interpretation of Plato's Political Philosophy» (cfr. la nota 33 e la nota 34 a p. 354). Il Professor Monserrat Molas ci invita alla prudenza riguardo all'utilizzo di questo articolo dal momento che Strauss, in una lettera a Löwith, afferma di averlo scritto in buona parte per i suoi studenti. Lo stesso invito alla cautela egli rivolge riguardo all'utilizzo delle lezioni di Strauss sul *Simposio* di Platone, che nel mio libro io spesso cito e commento a sostegno della mia interpretazione di Strauss e per chiarire quale lettura di Platone egli ci proponga. Questa indicazione del Prof. Monserrat Molas va certamente accolta, tanto più ora che i corsi che Strauss tenne all'Università di Chicago sono stati resi disponibili (sul sito del Leo Strauss Center si trovano per ora le registrazioni digitalizzate, e a breve verranno messe a disposizione degli studiosi anche le trascrizioni dei corsi).

Si tratta di una questione importante, a cui purtroppo qui posso dedicare solo una risposta estremamente schematica. Per quanto riguarda «On a

new Interpretation of Plato's Political Philosophy» la mia impressione è che Strauss abbia voluto scrivere la recensione del libro di Wild su Platone non perché considerasse quel libro meritevole di molta attenzione, ma perché la polemica con Wild gli permetteva di chiarire per contrasto la sua posizione interpretativa. L'aspetto per cui in questa operazione egli aveva in mente i suoi studenti era, a mio avviso, duplice: in primo luogo egli chiariva agli studenti in che modo la sua proposta ermeneutica si distinguesse da posizioni che avrebbero potuto considerarsi vicine (e che invece non lo erano affatto), e, in secondo luogo, preparava pubblicamente la strada a chi dei suoi studenti avesse in mente di scrivere a sua volta saggi su Platone.

Indipendentemente dalla plausibilità di questa mia ipotesi, credo non ci sia dubbio che il saggio su Wild, così come le lezioni sul *Simposio*, siano importanti per capire Strauss, e ciò non perché rivelino cose nuove, ma perché contribuiscono a chiarire aspetti che altrimenti potrebbero rimanere oscuri. Alcune tesi lì sviluppate ritornano in altri testi e difficilmente possiamo scartarle come irrilevanti. Se non altro sono rilevanti *per noi*.

Studiare uno scrittore reticente ci espone al rischio di confondere ironia e serietà, e questo problema non si risolve, purtroppo, dando priorità ai testi pubblicati dall'autore piuttosto che al suo epistolario, o ai corsi che dedicò agli studenti. Un autore ironico può essere reticente (in modi diversi e con scopi diversi) in tutto l'arco della sua produzione, e può scegliere di essere straordinariamente sincero in una qualsiasi delle occasioni summenzionate (perché, d'altronde, presumere che lo sia di più con l'intellettuale a cui scrive occasionalmente piuttosto che con gli studenti che incontra tutte le settimane a lezione?).

Non mi pare ci sia modo di affermare con ragionevole certezza di avere veramente capito un autore che fa ampio uso dell'ironia, sia questi Strauss o Platone. Eppure, oltre un certo limite, il timore di non capire rischia di trasformarsi in una forma di servilismo nei confronti dell'autore. L'autore sembra serio, ma starà giocando col suo lettore? Come possiamo rispondere a una domanda di questo tipo se non impegnandoci noi stessi a dare prova di ciò che riteniamo serio? Temo che l'interpretazione di un autore ironico non possa non indurre alla modestia da un lato, e a un coraggio vicino all'arroganza dall'altro. È necessario assumersi la responsabilità di un'interpretazione, mostrando, testi alla mano, quali elementi possano sostenerla, senza contare su nessun documento in particolare che offra protezione con la sua autorità. Non credo, d'altronde, che la condizione in cui si trova a essere il lettore sia in questo caso accidentale. Almeno per quanto riguarda Platone e Strauss sono incline a pensare che l'ironia sia specificamente diretta a lettori che non se ne lascino intimorire.

Ho sostenuto nel mio libro che il lettore ideale dei dialoghi platonici non è oggetto di persuasione o di intenti pedagogici; non è qualcuno su cui Platone opera persuasivamente (e quindi emotivamente), ma qualcuno che

Platone invita a pensare. Secondo John Ferrari, una volta esclusa l'analogia diretta fra ironia socratica e pedagogia platonica (l'analogia cioè per cui come Socrate con la sua ironia opera sui suoi interlocutori, così Platone opera sui suoi lettori), le emozioni non giocano alcun ruolo nei dialoghi. Secondo me invece il lettore ideale è invitato a percepire le emozioni in gioco nei dialoghi – e quindi a registrare emotivamente la rabbia, l'indignazione, la vergogna, etc. (si pensi alla rabbia di Callicle, o all'indignazione di Trasimaco, o ai sentimenti esplosivi di Alcibiade, etc.) – così come a subire certe passioni (ad esempio la frustrazione di certe situazioni dialogiche di impasse). Lo scopo, però, non è quello di modellare le passioni del lettore (questo sarebbe il lavoro edificante che per lo più si attribuisce a Platone), bensì quello di invitare il lettore a riflettere sulle passioni, sul loro ruolo nei dialoghi, sulla loro co-implicazione nella retorica. In questa operazione di riflessione che può partire anche (ma non solo) dalle emozioni, il lettore sperimenta la sua libertà, che è, fra le altre cose, anche libertà *dall'autore*.

Ritengo che questo modo di intendere il lettore ideale dei dialoghi platonici sia uno dei contributi più interessanti di Strauss. Credo anche (ma non posso provarlo) che Strauss ambisse ad avere egli stesso lettori del genere.

[Alessandra Fussi]