

Il pensiero ebraico nel Novecento

A cura di Adriano Fabris

Indice

Introduzione 9
di *Adriano Fabris*

Parte prima. Autori

1. Hermann Cohen 25
di *Pierfrancesco Fiorato*
2. Martin Buber 54
di *Andrea Poma*
3. Franz Rosenzweig 79
di *Francesco Paolo Ciglia*
4. Walter Benjamin 99
di *Fabrizio Desideri*
5. Abraham Joshua Heschel 127
di *Paolo Gamberini*
6. Leo Strauss 147
di *Carlo Altini*
7. Hannah Arendt 166
di *Laura Boella*

1ª edizione, febbraio 2015
© copyright 2015 by Carocci editore S.p.A., Roma

Finito di stampare nel febbraio 2015
da Eurolit, Roma

ISBN 978-88-430-7491-4

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Siamo su:
www.carocci.it
www.facebook.com/carocceditore
www.twitter.com/carocceditore

8.	Hans Jonas di <i>Claudio Bonaldi</i>	182
9.	Vladimir Jankélévitch di <i>Enrica Lisciani-Petrini</i>	200
10.	Emmanuel Levinas di <i>Giovanni Ferretti</i>	218
Parte seconda. Questioni		
11.	La razionalità della salvezza di <i>Bernhard Casper</i>	241
12.	Il messianismo di <i>Kenneth Seeskin</i>	251
13.	Shoah di <i>Donatella Di Cesare</i>	261
14.	Religione e laicità di <i>Irene Kajon</i>	282
15.	Interpretazione di <i>Azzolino Chiappini</i>	302
16.	Il pensiero ebraico tra passato e futuro di <i>Amos Luzzatto</i>	316
Indice dei nomi		
Gli autori		
		341

Introduzione

di *Adriano Fabris*

Lo scopo del libro

Questo libro, come si evince dal titolo, offre una presentazione complessiva del pensiero ebraico nel Novecento. Detto così, il programma sembra chiaro. Dalle pagine che seguiranno, dunque, il lettore è autorizzato ad aspettarsi una serie di cose ben precise: una presentazione dei più importanti autori ebrei del secolo scorso, attivi soprattutto in ambito filosofico, un'accurata esposizione delle loro riflessioni, l'approfondimento di alcuni nodi tematici, trasversali, che essi si sono trovati ad affrontare e che hanno costituito il filo conduttore, quando non il rovello costante, della loro ricerca.

In effetti, per svolgere tali argomenti in maniera adeguata, il libro si articola in due parti. Nella prima, sono delineati i profili intellettuali di alcuni dei più significativi pensatori che, nel Novecento, si ricollegano in vari modi alla tradizione ebraica. Nella seconda, vengono discussi alcuni temi centrali che essi, sviluppando questa tradizione, hanno approfondito e discusso.

Se tuttavia consideriamo tale compito – il compito, come dicevo, di offrire una trattazione complessiva del pensiero ebraico novecentesco – in una maniera più attenta e consapevole delle sue varie implicazioni, non tardano ad annunciarsi alcuni specifici problemi. Sono problemi che riguardano l'ambito di indagine che viene qui prescelto: il pensiero ebraico, appunto. Scopo di questa *Introduzione* è di fornire di essi, anzitutto, un inquadramento preliminare.

Che cos'è il pensiero ebraico?

La questione di fondo concerne proprio l'espressione "pensiero ebraico". Che cosa s'intende con questa espressione? Esiste davvero un pensiero

Riferimenti bibliografici

- EPSTEIN I. (1967), *Il Giudaismo. Studio storico*, trad. it. di V. Di Giuro, Feltrinelli, Milano.
- ETCHEGARAY R. (1997), *Perché la fede cristiana ha bisogno del giudaismo*, in "Tertium Millennium", 5, pp. 24-7.
- GAMBERINI P. (2009), *Pathos e Logos nel pensiero di Abraham J. Heschel*, Città Nuova, Roma.
- HESCHEL A. J. (1954), *Man's Quest for God: Studies in Prayer and Symbolism*, Charles Scribner's Sons, New York.
- ID. (1967), "From Mission to Dialogue", in "Conservative Judaism", 21, 3, pp. 1-11.
- ID. (1969a), *Dio alla ricerca dell'uomo. Una filosofia dell'ebraismo*, trad. it. di E. Mortara di Veroli, Borla, Torino.
- ID. (1969b), *The Prophets*, Harper & Row, New York.
- ID. (1970), *L'uomo non è solo. Una filosofia della religione*, trad. it. di L. Mortara e E. Mortara di Veroli, Rusconi, Milano.
- ID. (1971), *Chi è l'uomo?*, trad. it. di L. Mortara e E. Mortara di Veroli, Rusconi, Milano.
- ID. (1977), *Passione di verità*, trad. it. di L. Theodoli, Rusconi, Milano.
- ID. (1981), *Il Messaggio dei Profeti*, trad. it. di A. Dal Bianco, Borla, Roma.
- ID. (1996), *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, ed. by S. Heschel, Farrar-Straus-Giroux, New York.
- ID. (1999), *Il canto della libertà*, trad. it. di E. Gatti, Qiqajon, Magnago.
- KIERKEGAARD S. (1972), *Briciole di filosofia e Postilla conclusiva non scientifica*, vol. II, Zanichelli, Bologna.
- LEVINAS E. (1982), *Ethique et Infini*, Fayard, Paris.
- NEHER A. (1964), *La Pensée religieuse juive au XX^e siècle*, in "Cahier d'Histoire mondiale", 3, pp. 500-22.
- ROTSCHILD F. A. (1975), *Between God and Man: An Interpretation of Judaism*, The Free Press, New York.

6

Leo Strauss

di Carlo Altini

Introduzione

Strauss nasce nel 1899 a Kirchhain, un piccolo villaggio rurale nei dintorni di Marburgo, da una famiglia umile e vicina all'ebraismo ortodosso. Frequenta il Gymnasium Philippinum di Marburgo e, nel 1916, aderisce al sionismo politico. I suoi studi universitari si svolgono nelle università di Marburgo, Francoforte, Berlino e Amburgo, dove si laurea nel dicembre del 1921, con una tesi sulla teoria della conoscenza in Friedrich H. Jacobi, sotto la direzione di Ernst Cassirer.

Tra il 1922 e il 1925 frequenta, come perfezionando, l'Università di Friburgo, per seguire i corsi di Edmund Husserl: qui partecipa anche ai seminari di Martin Heidegger. A Berlino segue i corsi di Julius Guttmann su Maimonide presso la Hochschule für die Wissenschaft des Judentums. In questi stessi anni partecipa ai seminari organizzati da Franz Rosenzweig presso il Freies Jüdisches Lehrhaus di Francoforte, dove entra in contatto con Gershom Scholem. Abbandonato il sionismo politico, tra il 1925 e il 1932 ottiene un incarico di ricerca sulla filosofia ebraica presso l'Akademie für die Wissenschaft des Judentums di Berlino, dove prepara i suoi libri su Spinoza e Maimonide e lavora, come co-editore, alla pubblicazione delle opere complete di Mendelssohn. Terminato l'incarico di ricerca presso l'Akademie, Strauss ottiene nel 1932 una borsa di studio presso la Rockefeller Foundation per un progetto di ricerca sulla filosofia politica di Hobbes. Nel 1932 e nel 1933 vive stabilmente a Parigi. Nel 1934 si stabilisce a vivere in Inghilterra – inizialmente a Londra, poi a Cambridge – dove rimane fino al 1937, quando si trasferisce negli Stati Uniti, prima come *research fellow* presso il dipartimento di Storia della Columbia University di New York; poi, dal 1938, alla Graduate Faculty of Political and Social Science della New School for Social Research di New York, dove rimane fino al 1948.

Strauss – cittadino americano dal 1944 – ottiene nel 1949 la cattedra di Scienza politica all'Università di Chicago. All'inizio del 1968 lascia l'insegnamento e ottiene la carica di professore emerito all'Università di Chicago. Strauss, che non è mai tornato stabilmente in Europa dopo il 1937, muore nel 1973 al St. John's College di Annapolis, dopo essere stato – tra il 1968 e il 1969 – professore di Scienza politica presso il Claremont Men's College (California). È sepolto nel cimitero della Knesseth Israel Synagogue di Annapolis.

Il giovane Strauss e il “ritorno” all'ebraismo

Leo Strauss inizia i propri studi quando la figura di Hermann Cohen svolge ancora un ruolo importante per gli ebrei affascinati dagli studi filosofici e allo stesso tempo devoti all'ebraismo; ma quando si laurea con Cassirer ad Amburgo, nel 1921, è già lontano dall'eredità di Cohen, il massimo rappresentante del liberalismo religioso e dell'incontro tra *Deutschtum* e *Judentum*: sono in particolare il sionismo politico e Rosenzweig – oltre a Nietzsche, Weber e Spengler – a contribuire alla svolta di Strauss verso le radici della crisi moderna, plasticamente rappresentata dai processi di razionalizzazione, massificazione e reificazione, che permeano la cultura europea di inizio Novecento. La questione della modernità è il prisma attraverso cui prende significato la sua riflessione critica sulle diverse forme di “ritorno” all'ebraismo, che vengono elaborate nella Germania di Weimar: il “ritorno” all'ebraismo nel giovane Strauss rappresenta una variante del più generale problema del “tramonto dell'Occidente”, tanto che, per comprendere la crisi moderna e i suoi possibili sbocchi, Strauss si impegna in una ricognizione ad ampio raggio delle proposte filosofiche contemporanee mentre si accinge alla ricostruzione storica del significato dell'opera di Spinoza, inteso come precursore dell'illuminismo. La ricerca storica sulle radici del moderno non ha un significato meramente antiquario ma, al contrario, serve per comprendere come sfuggire all'*abisso* che si è aperto nel rapporto tra scienza e fede, tra filosofia e politica, attraverso una *decostruzione* storica dei presupposti moderni in grado di riaprire la *querelle des anciens et des modernes*.

La formazione intellettuale di Strauss non segue strade molto diverse da quelle percorse da tanti giovani ebrei tedeschi nati a fine Ottocento, che in

seguito devono affrontare la drammaticità della Grande Guerra e della crisi europea. In queste strade si intrecciano, in forme talvolta contraddittorie, il richiamo dell'identità ebraica e il fascino dell'umanesimo tedesco, la passione per la politica nazionale e l'ideale del cosmopolitismo, l'ammirazione per la modernità e la critica della scienza, il rispetto della fede e la tutela dello spirito critico. In un primo momento Hegel e Mendelssohn, Kant e Maimonide, Spinoza e Goethe sono i numi tutelari di una generazione di ebrei tedeschi che intende celebrare un'epoca, nella quale *Deutschtum* e *Judentum* sembrano intrecciarsi, portando a compimento le promesse dell'illuminismo: Cohen è colui che incarna il lungo percorso di emancipazione – politica, economica, sociale, culturale – degli ebrei tedeschi iniziato nel Settecento. Tra i giovani intellettuali ebrei tedeschi la disillusione giunge tuttavia in modo repentino. Vi è chi – come Rosenzweig – comprende la portata della *Kulturkritik* nietzscheana e tenta di rispondervi abbandonando le vecchie categorie idealistiche e storicistiche. Vi è chi – come Scholem – comprende che l'incontro tra *Deutschtum* e *Judentum* è solo un'infondata speranza cui va opposta una fiera rivendicazione dell'identità ebraica. E vi sono, inoltre, ebrei tedeschi che cercano risposte alla crisi del moderno nello sviluppo del progetto sionista, alle cui proposte si avvicina anche il giovane Strauss, prima di elaborare uno sguardo critico su ogni tentativo di trovare una soluzione secolare alla questione ebraica. È dunque in questo tempo di crisi che si sviluppa il pensiero di Strauss, insoddisfatto della prospettiva ebraica riformata, dell'ortodossia ebraica codificata e degli esiti filosofici e politici dell'illuminismo europeo, che inizialmente aveva favorito lo scambio tra cultura tedesca e tradizione ebraica.

La critica straussiana del sionismo

Agli occhi del giovane Strauss le forze *vitali* dell'ebraismo tedesco risiedono nel sionismo politico e nelle prospettive indicate da Rosenzweig. È lo stesso Strauss (1973) a ripercorrere questa fase in un saggio autobiografico dedicato alla propria *Bildung* nella Germania degli anni venti. L'analisi della Repubblica di Weimar è dura: Strauss parla della debolezza della democrazia e del liberalismo tedesco, delle insoddisfazioni dei tedeschi per il mondo moderno e della romantica nostalgia per il Medioevo, delle ambigue eredità di Goethe, Bismarck e Nietzsche, della contrapposizione tra

Oriente e Occidente, soprattutto della situazione precaria degli ebrei tedeschi, dovuta non solo alla debolezza politica della Germania di Weimar, ma anche alla situazione degli ebrei nel mondo moderno che sostanzialmente ruota intorno alla ridefinizione dell'*identità ebraica*.

In discussione, per il giovane Strauss, vi è sia il tentativo di *spiritualizzazione* dell'ebraismo elaborato dalle correnti riformate e assimilazioniste, sia la tradizionale adesione a un'idea di ebraismo, condensata nel carattere vincolante della Legge e dei precetti: in entrambe queste prospettive vengono escluse dall'orizzonte della storia ebraica le espressioni di vitalità che non si accordano con un'immagine umanistico-razionale del mondo o con un'immagine teistico-legalistica dell'obbedienza. Il giovane Strauss punta allora la sua attenzione sulla rivendicazione della dignità e della responsabilità del popolo ebraico, su cui insiste il sionismo politico che in quegli anni, in Germania, è rappresentato dai nomi di Leon Pinsker, Theodor Herzl e Max Nordau: ben presto, però, l'adesione giovanile di Strauss al sionismo lascia il posto a una più distaccata valutazione dei limiti esclusivamente secolari di tale proposta. La soluzione della questione ebraica proposta dal movimento sionista non è altro che l'altra faccia della soluzione assimilazionista e liberale: tanto il liberalismo quanto il sionismo considerano la questione ebraica come una questione puramente umana e sociale, trascurando l'aspetto essenziale della tradizione ebraica, la fede. Tra la prospettiva sionista e quella assimilazionista esiste ovviamente una differenza: l'ebraismo liberale intende negare l'esistenza della questione ebraica (infatti, il problema diventa quello dei *singoli* ebrei), laddove il sionismo afferma orgogliosamente la sua persistenza (e allora il problema riguarda il popolo ebraico). Questa differenza tra livello individuale e livello collettivo non sembra però essere decisiva, visto che in entrambi i casi il presupposto risiede nella *rottura* con la tradizione ebraica: così come non si può essere allo stesso tempo ebrei ortodossi ed ebrei assimilati, così non si può essere ebrei ortodossi e sionisti politici.

La prospettiva emancipativa offerta dalla tradizione razionalista e riformatrice dell'illuminismo non risolve la questione ebraica. Infatti, mentre sulla base dei principi autenticamente liberali non può essere ammessa alcuna discriminazione *legale* tra cittadini di diversa fede in una società politica razionale, la realtà concreta fornisce prova che, anche là dove la compiuta realizzazione della democrazia liberale permette di superare tutte le forme di discriminazione legale, la stessa democrazia liberale si dimostra incapace di superare il problema posto dalla discriminazione *sociale*. È dunque

evidente il fallimento in cui è incorso il modello liberale, che propone solo l'assimilazione senza risolvere il problema dell'identità ebraica, modellata da una tradizione religiosa che non può avere spazio pubblico nella società razionale. Il sionismo politico è la risposta alle delusioni provocate dal mancato rispetto delle promesse illuministe, cioè la risposta degli ebrei orgogliosi all'incapacità dimostrata dallo Stato moderno di trovare una soluzione al problema ebraico. Ma, agli occhi di Strauss, nemmeno il sionismo riesce a risolvere il problema: così come il liberalismo e l'illuminismo, anche il sionismo è un movimento tipicamente moderno:

Il sionismo non si era completamente allontanato dalle tradizionali speranze ebraiche. D'altro canto, il sionismo non intendeva determinare una restaurazione come quella ottenuta nell'epoca di Ezra e Neemia: il ritorno alla terra di Israele non sarebbe culminato nella costruzione del terzo tempio e nella restaurazione dei servizi sacrificali. La peculiarità del sionismo come *movimento moderno* appare molto chiaramente nel sionismo strettamente politico, inizialmente presentato da Leon Pinsker nella sua *Autoemancipazione* e poi da Theodor Herzl nel suo *Stato ebraico*. Pinsker e Herzl partirono dal fallimento della soluzione liberale, ma continuarono a considerare la soluzione del problema nella stessa prospettiva con cui aveva cominciato a considerarla il liberalismo, cioè come un *problema semplicemente umano*. Essi radicalizzarono questa interpretazione puramente umana. Il terribile destino degli ebrei non doveva più essere inteso in rapporto alla punizione divina per i peccati dei loro padri, o alla missione provvidenziale del popolo eletto, e quindi sopportato con la mite forza d'animo dei martiri. Esso doveva essere inteso in termini meramente umani, costituente un *problema puramente politico*, che, come tale, non poteva essere risolto facendo appello alla giustizia o alla generosità delle altre nazioni, tanto meno di una lega di tutte le nazioni. Di conseguenza, il sionismo politico si interessava soprattutto della redenzione degli ebrei dalla loro millenaria degradazione, della riscoperta della dignità, dell'onore e dell'orgoglio ebraici. Il fallimento della soluzione liberale significa che gli ebrei non potevano recuperare il loro onore assimilandosi come singoli individui alle nazioni in cui vivevano, o diventando cittadini come tutti gli altri cittadini degli stati liberali: la soluzione liberale conduceva, nel caso migliore, all'eguaglianza legale, ma non all'eguaglianza sociale [...]. L'onore di ogni singolo ebreo può essere garantito solo garantendo l'*onore della nazione ebraica*. La vera soluzione del problema ebraico richiede che [...] *la nazione ebraica si assimili alle nazioni del mondo*, o che fondi uno Stato moderno, liberale, secolare (ma non necessariamente democratico). Il sionismo politico strettamente inteso fu il movimento di una *élite* a vantaggio di una comunità costituita dalla comune origine e dalla comune degradazione, per la restaurazione dell'onore comune attraverso l'acquisizione della condizione statale e di una terra – *di una terra qualsiasi*: la terra che il sionismo strettamente politico

prometteva agli ebrei non era necessariamente la terra di Israele (Strauss, 1973, pp. 282-3; traduzione modificata, corsivo dell'autore).

Il confronto con Rosenzweig

L'impossibilità di una soluzione alla questione ebraica intesa come questione sociale e politica non comporta, nell'interpretazione straussiana, l'impossibilità di una soluzione al problema dei singoli ebrei che si sono allontanati dalla comunità ebraica con lo scopo di diventare membri eguali della società liberale, senza tuttavia raggiungere questo scopo a causa delle contraddizioni della democrazia moderna. La soluzione di questo problema è il "ritorno" (*teshuvah*) all'ebraismo, che però è possibile solo se la fede ebraica dimostra di non essere stata confutata *in modo chiaro ed evidente* dall'illuminismo. L'esempio offerto dal "nuovo pensiero" di Rosenzweig sembra mostrare che tale confutazione è almeno problematica: con il suo *Der Stern der Erlösung* egli ha indicato i limiti della filosofia moderna e vanificato le pretese delle obiezioni radicali alla Rivelazione, restituendo dignità al Dio della fede. Nonostante ciò, il "ritorno" all'ebraismo di Rosenzweig si dimostra insoddisfacente agli occhi del giovane Strauss:

Alcune considerazioni sembravano decidere il problema a favore della concezione del «nuovo pensiero» di Rosenzweig, o a favore del ritorno incondizionato alla rivelazione biblica. In realtà, *il ritorno di Rosenzweig non fu incondizionato*. L'ebraismo cui ritornò non era identico all'ebraismo dell'età precedente a Moses Mendelssohn [...]. Mentre l'opera classica di quella che è stata definita la filosofia ebraica medievale, *La guida dei perplessi*, non è principalmente un libro filosofico, ma un libro ebraico, *La stella della redenzione* di Rosenzweig non è principalmente un libro ebraico, ma un «sistema di filosofia». Il nuovo pensiero è «filosofia esperiente». Come tale, si interessa appassionatamente della *differenza tra ciò che è esperito*, o almeno tra ciò che ha la possibilità di essere esperito, dal credente contemporaneo e *ciò che è semplicemente conosciuto* attraverso la tradizione: quella differenza non aveva alcun interesse per l'ebraismo tradizionale. Come filosofia esperiente, parte in ogni caso da ciò che è esperito, e non dai «presupposti» non esperiti dell'esperienza (Strauss, 1973, p. 295; corsivo dell'autore).

Rosenzweig è il rappresentante della filosofia dell'esistenza nella sua forma ebraica ed è, come Cohen e Buber, un filosofo moderno. Infatti, mentre la tradizione ebraica comprende l'esperienza storica del popolo ebraico

alla luce primaria e autoritativa della *Torah*, che è presupposta rispetto alla coscienza ebraica, Rosenzweig procede in modo opposto, cioè *sociologicamente*, considerando come condizione di possibilità dell'esperienza ebraica non la *Torah*, bensì l'esistenza concreta della nazione ebraica. In più, Rosenzweig opera, quasi come la tradizione del liberalismo religioso, una distinzione individuale e personale tra le varie credenze tradizionali, giungendo a una *storicizzazione* della *Torah*. Nel sostenere la centralità e il primato del popolo ebraico nei confronti della *Torah*, il risultato ottenuto da Rosenzweig è, da questo punto di vista, lo stesso – secolarizzato e individualistico – ottenuto dal sionismo politico e dal liberalismo religioso:

Rosenzweig concorda con il liberalismo religioso sulla necessità di fare una selezione tra le fedi e le norme tradizionali. Il suo principio di selezione però è radicalmente diverso dal principio liberale. I liberali facevano una distinzione tra ciò che è essenziale e ciò che non è essenziale, cioè essi facevano una distinzione che aveva la pretesa di essere oggettiva. Il principio di Rosenzweig non è un principio, strettamente parlando, ma una «forza»: l'intera «realtà della vita ebraica», anche quelle parti che non hanno mai acquistato autorità formale (come «semplici» storie e costumi) devono essere considerate «materia» di cui solo una parte può essere trasformata in «forza»; solo l'esperienza può dire quali parti saranno in questo senso trasformate; la selezione non può non essere «completamente individuale». La legge sacra [...], che era una realtà, diventa così un potenziale, una miniera o un negozio da cui ciascun individuo può trarre i materiali per costruire il proprio rifugio (ivi, p. 296; traduzione modificata).

Tutto questo conferma, agli occhi del giovane Strauss, la permanenza di Rosenzweig all'interno dell'orizzonte di pensiero determinato dall'individualismo moderno: di fronte a una fede così individualistica come quella di Rosenzweig, un ebreo ortodosso rimprovererebbe sé stesso per i propri dubbi.

Il "problema" Spinoza

Quale soluzione, allora, per l'ebreo moderno? Quale "ritorno" all'ebraismo? Un ritorno, ovviamente, che non sia frutto di una "decisione infondata", ma possa appoggiarsi ad argomenti in grado di reggere l'urto della critica razionalistica, così che l'ebraismo possa continuare a vivere – non semplicemente come un fossile – nel mondo moderno. Individuati i limiti

secolari del liberalismo religioso e del sionismo, verificato il permanere del "ritorno" all'ebraismo di Rosenzweig all'interno della traiettoria moderna, al giovane Strauss non rimane che il confronto con l'ortodossia quale unica legittima rappresentante della tradizionale fede ebraica: le altre forme di "ritorno", infatti, non sono ritorni, bensì "progressi". Sull'ortodossia pesa però un ingombro autorevole: Spinoza. La domanda di Strauss è allo stesso tempo semplice e audace: davvero il *Trattato teologico-politico* – ovvero l'illuminismo moderno – ha confutato l'ortodossia ebraica? Prendendo spunto dalla polemica aperta da Cohen contro Spinoza, Strauss inizia il proprio confronto con il *Trattato*, rappresentativo della polemica moderna contro la religione rivelata, allo scopo di verificare sia la tenuta delle argomentazioni spinoziane, sia lo statuto della fede ebraica intesa come soluzione alla situazione dell'ebreo perduto nel mondo moderno:

Queste considerazioni [...] resero possibile la questione sulla possibilità e sulla necessità di un ritorno incondizionato all'ortodossia ebraica – che esso cioè non fosse allo stesso tempo la soluzione al problema dell'ebreo perduto nel mondo moderno non-ebraico, e l'unica direzione compatibile con la vera costanza e la probità intellettuale. Rimanevano difficoltà vaghe come piccole nuvole lontane in un bel cielo estivo. Esse presto assunsero la forma di Spinoza – il grandissimo uomo di origine ebraica che aveva apertamente negato la verità dell'ebraismo e aveva cessato di appartenere al popolo ebraico senza diventare un cristiano. Non era il filosofo «inebriato da Dio», ma l'ostinato, per non dire crudele, discepolo di Machiavelli e l'autore della critica storico-filologica della Bibbia. Il ritorno all'ortodossia sarebbe stato possibile solo se Spinoza avesse avuto torto da ogni punto di vista (Strauss, 1973, pp. 297-8).

La figura di Spinoza è, a inizio Novecento, al centro degli interessi della comunità ebraico-tedesca: invece di vedere in Spinoza l'apostata dell'ebraismo e l'ateo per eccellenza, gli ebrei tedeschi lo considerano il simbolo della loro emancipazione. Una voce autorevole e forte si leva però contro le celebrazioni spinoziane per ribadire la condanna della sinagoga di Amsterdam: Cohen pronuncia infatti un'implacabile accusa, umana e scientifica insieme, contro Spinoza (cfr. Cohen, 2010). Sul piano umano il filosofo olandese è condannato perché è l'accusatore dell'ebraismo di fronte ai cristiani, cioè è un traditore del suo popolo: egli non è colui che mostra agli ebrei la via dell'emancipazione, bensì colui che, posseduto da uno stato d'animo infedele e malvagio, compie «un tradimento umanamente inconcepibile». Cohen rileva che Spinoza, mentre denigra l'ebraismo, idealizza il cristia-

nesimo: tutto il *Trattato* è diretto contro l'insegnamento *particolaristico* di Mosè in materia di fede e di politica, quando invece in più punti esalta la spiritualità e l'universalità del messaggio cristiano. Sul piano scientifico, oltre a rilevare kantianamente l'insostenibilità del panteismo spinoziano, Cohen elabora la propria critica della scienza biblica di Spinoza, che si accanisce a dimostrare il particolarismo storico dello Stato ebraico teocratico e a definire l'ebraismo una religione nazionale nella quale la ritualità è adattata all'autorità e al diritto dello Stato. Per confutare la tesi spinoziana, Cohen indirizza la propria analisi esegetica sulla figura dello "straniero", allo scopo di rintracciare nel Pentateuco l'idea dell'unità messianica del genere umano: nello straniero l'ebraismo riconosce il "prossimo" e su questa base devono essere compresi i comandamenti biblici della giustizia, della pietà, della carità, dell'amore. L'ebraismo si propone con piena giustificazione come umanesimo messianico universale che riconosce il concetto etico dell'eguaglianza: nell'*idea* di Dio, e nella corrispondente idea di "dovere morale", trovano una reciproca composizione l'universalismo profetico ebraico e l'universalismo messianico e socialista di matrice kantiana; trovano cioè reciproca composizione *Deutschtum* e *Judentum*.

Il giovane Strauss nota subito l'insufficienza della lettura spinoziana proposta da Cohen, sollevando dubbi sulla sua plausibilità (cfr. Strauss, 1924). Imputa l'errata lettura coheniana del *Trattato* sia alla mancata comprensione dello spirito e dello stile del testo, sia alla specifica posizione filosofica e politica di Cohen. Nel XVII secolo l'interpretazione "politicizzata" della Bibbia è giustificata dagli scopi di Spinoza, in particolare la libertà della filosofia, la libertà dello Stato dalle pretese ecclesiastiche, la costituzione di una democrazia liberale. Non è dunque necessario postulare, come fa Cohen, una disposizione d'animo malvagia per comprendere le ragioni di Spinoza: il *Trattato* è un libro *cristiano-europeo*, non ebraico, ed è teso a contestare la pretesa del primato religioso, politico e scientifico delle autorità ecclesiastiche. Anche il procedimento critico-esegetico spinoziano e la dislocazione del rapporto tra ebraismo e cristianesimo tipica del *Trattato* assumono tratti completamente comprensibili, se si tiene fermo il fatto che nel Seicento l'ebraismo era Legge, non «religione della ragione»: poiché la fondazione della democrazia liberale richiedeva necessariamente il rifiuto di ogni religione intesa come Legge, Spinoza non poteva non porsi al di fuori dell'unico ebraismo disponibile nel suo tempo, quello ortodosso. Nell'interpretazione straussiana, si può essere più o meno d'accordo con queste considerazioni spinoziane, tuttavia esse sono storicamente motivate

e soprattutto non richiedono spiegazioni psicologiche personali: nella sua furia antispinoziana, Cohen dimentica che Spinoza è il fondatore della democrazia liberale, cioè della situazione politico-culturale che ha permesso l'emancipazione degli ebrei e la costruzione del liberalismo religioso.

La fondazione dello Stato liberale richiede l'abrogazione del carattere vincolante della legge mosaica: il *Trattato* tende alla liberazione del popolo ebraico, seppur con un procedimento machiavellico. L'illuminista Cohen non ha compreso il programma illuminista di Spinoza, che può aver odiato l'ebraismo, ma non gli ebrei: nel *Trattato* sono presenti elementi che rendono possibile tanto una soluzione assimilazionista, quanto una soluzione sionista alla questione ebraica. Del resto, non contro il monoteismo ebraico si rivolge Spinoza, bensì contro la religione rivelata *in tutte le sue forme*. Il motivo dell'accusa rivolta da Cohen a Spinoza non sembra essere di difficile comprensione: il *Trattato* contribuisce a minare il fondamento dell'integrazione tra *Deuschtum* e *Judentum*. Il desiderio di Cohen di far sì che gli ebrei tedeschi diventassero cittadini tedeschi di fede ebraica, nella speranza che, *insieme* ai tedeschi di fede cristiana, essi riuscissero a dare vita a un movimento di reciproca integrazione, era costretto a scontrarsi, sul piano pratico, con le spinte antisemite da una parte e sioniste dall'altra, mentre sul piano teorico l'ingombro più evidente era proprio Spinoza, il negatore dell'universalismo ebraico. Il caso Cohen-Spinoza si chiude dunque a favore del filosofo olandese ed è con lui che il giovane Strauss deve fare i conti, per verificare se Spinoza ha davvero confutato l'ortodossia religiosa: il "ritorno" all'ebraismo è possibile solo se viene portata a termine la confutazione di Spinoza, cioè del razionalismo moderno.

La critica della religione e la scienza biblica

Il piano del lavoro di Strauss si trova tracciato già con il titolo della sua opera spinoziana del 1930 (cfr. Strauss, 2003b): la critica della religione quale fondamento della scienza biblica. L'analisi straussiana si concentra sulle *condizioni di possibilità* della scienza biblica che si trovano nella critica radicale della religione. Sulla fondazione della scienza biblica non grava alcuna difficoltà di principio proprio perché Spinoza presuppone che la Bibbia sia un documento letterario come qualsiasi altro: la fondazione di questo *presupposto* critico nei confronti della religione rivelata *precede* qualsiasi co-

stituzione scientifica del metodo esegetico spinoziano. La critica radicale della religione non è il risultato della scienza biblica ma, viceversa, la critica radicale della religione è il *presupposto* della scienza biblica. I critici della religione di ogni tempo – da Epicuro a Machiavelli, da Averroè a Spinoza – mirano alla liberazione dalla religione: avendo di mira uno scopo pratico, essi non distinguono i presupposti dal metodo e dai risultati, che senza quei presupposti non sarebbero possibili. Il metodo serve uno scopo – la felicità derivante dalla liberazione dalla religione per mezzo di una ribellione pratica – che precede il metodo e che ne determina i risultati: questa felicità non consiste infatti nella beatitudine della ricerca della *verità*, cioè nella vita contemplativa, bensì nella felicità derivante dalla ricerca di una *verità rassicurante*, sia essa l'eliminazione della paura, la ricerca del piacere o il perseguimento della pace sociale.

In questo senso, la scienza biblica di Spinoza non è altro che un mezzo orientato a uno scopo *esterno* tanto alla scienza quanto alla religione: anche la categoria seicentesca di pregiudizio è una categoria *storica*, completamente diversa da quella di opinione, la cui elaborazione determina la nascita della filosofia. La scienza biblica assolve nel *Trattato* uno scopo esclusivamente strumentale: la critica ai pregiudizi dei teologi è la necessaria *introduzione* alla filosofia. La liberazione della filosofia, nel suo essere *propedeutica* filosofica, precede la libertà della filosofia. La critica della religione di Spinoza, intesa come critica del pregiudizio, si divide in critica pre-filosofica e in critica filosofica: dal punto di vista propedeutico, la scienza biblica *precede* cronologicamente la critica filosofica della religione; mentre, dal punto di vista filosofico, la critica filosofica della religione è il presupposto logico della scienza biblica. Strauss solleva dunque molti dubbi su questo procedimento spinoziano, che non può dimostrare l'impossibilità dei miracoli, ma solo la loro *inconoscibilità*:

Se l'ortodossia *pretende di sapere* che la Bibbia è rivelata divinamente, che ogni parola della Bibbia è ispirata divinamente, che Mosè fu l'autore del Pentateuco, che i miracoli ricordati nella Bibbia sono realmente accaduti, e cose simili, Spinoza ha confutato l'ortodossia. Ma le cose sono completamente diverse se l'ortodossia si limita ad affermare che *crede* nelle cose appena ricordate, cioè che esse non possono pretendere di possedere il potere vincolante tipico delle cose conoscibili. Infatti, tutte le affermazioni dell'ortodossia riposano sulla premessa inconfutabile che Dio onnipotente, la cui volontà è insondabile, le cui vie non sono le nostre vie, che ha deciso di vivere nella fitta oscurità, può esistere. Data questa premessa, miracoli e rivelazioni in generale, e dunque tutti i miracoli e le rivelazioni bibliche in partico-

lare, sono possibili. Spinoza non è riuscito a dimostrare che questa premessa è contraddetta da qualcosa che conosciamo [...]. La vera confutazione dell'ortodossia richiederebbe la prova che il mondo e la vita umana sono perfettamente intelligibili senza l'assunzione di un Dio misterioso; richiederebbe almeno il successo del sistema filosofico [...]. L'*Etica* di Spinoza cerca di essere il sistema, ma non vi riesce; la spiegazione chiara e distinta del tutto che essa presenta rimane fondamentalmente ipotetica (Strauss, 1973, pp. 317-8; traduzione modificata, corsivo dell'autore).

La critica spinoziana della religione riesce a dimostrare che i presupposti dell'ortodossia non possono essere conosciuti, ma non riesce a confutare *in toto* l'ortodossia che afferma di *credere* in quei presupposti. Le premesse dell'ortodossia non possono essere confutate dalla logica o dall'esperienza, almeno fino al momento in cui il sistema filosofico non riesca a rendere perfettamente comprensibile ogni mistero relativo al mondo e alla vita umana: la filosofia moderna non si è infatti dimostrata in grado di portare a compimento il sistema fondato sulla ragione radicale. La critica della religione è possibile e legittima solo come critica *difensiva*. Nonostante ciò, la sopravvivenza dell'ortodossia nel mondo moderno non può essere considerata una vittoria dell'ortodossia *ebraica*, sia perché riguarda *ogni* ortodossia, sia perché l'ortodossia può essere difesa solo sul piano della fede, non su quello della conoscenza: il risultato cui giunge la verifica del *Trattato* non fornisce, all'ebreo moderno, argomenti convincenti per il "ritorno" all'ebraismo. Nell'interpretazione straussiana risulta dunque evidente non solo l'inadeguatezza del razionalismo moderno, ma anche l'inadeguatezza dell'ortodossia, i cui presupposti non possono essere conosciuti, bensì solo creduti. *Tertium non datur*, allora? Non per Strauss, il cui punto di riferimento diventa il razionalismo pre-moderno di Maimonide, attraverso cui si apre la strada per il ritorno a Platone.

L'illuminismo religioso di Maimonide

L'interpretazione straussiana del rapporto tra filosofia, politica ed ebraismo risulta esplicita nel volume *Philosophie und Gesetz* del 1935 (cfr. Strauss, 2003a) dedicato all'analisi della *Guida dei perplessi* e dei suoi antecedenti nella filosofia araba del Medioevo. Il Maimonide di Strauss è un pensatore "politico", tanto che i vari argomenti metafisici e teologici della *Guida* vengono compresi a partire da una particolare prospettiva politica, quella

platonica, che emerge dall'analisi della profetologia dei filosofi islamici ed ebraici del Medioevo (oltre a Maimonide, Strauss discute al-Farabi, Averroè e Avicenna), la cui posizione viene definita con l'etichetta di «illuminismo religioso del Medioevo», alludendo a una decisiva distinzione rispetto all'illuminismo moderno di Descartes, Hobbes, Spinoza e Voltaire.

Maimonide e i suoi maestri arabi sono pensatori *scettici*, filosofi *razionalisti* che hanno affrontato il rapporto tra filosofia, politica e religione in un'ottica allo stesso tempo radicale (sul piano privato) e moderata (sul piano pubblico), che si distingue nettamente dal radicalismo antireligioso dei moderni. Non a caso Maimonide – così come Averroè e Avicenna – ha sviluppato una *fondazione giuridica della filosofia*, cioè una giustificazione dell'attività filosofica di fronte al tribunale della Rivelazione. È vero che la perfezione dell'uomo è resa possibile solo dalla vita contemplativa ed è quindi vero che la Rivelazione ordina di svolgere l'attività filosofica, tuttavia la Rivelazione è un «fatto» che precede e rende problematica l'attività filosofica: «Una Legge data da Dio, e dunque perfetta, è da sola sufficiente, necessariamente, a condurre la vita alla sua vera meta. Ma qual è allora il senso dell'attività filosofica?» (ivi, p. 204).

Lo scopo della Legge coincide con quello della filosofia: la felicità dell'uomo, resa possibile dalla conoscenza della verità attraverso la vita contemplativa. Non costituendo un apparato dogmatico (come nel cristianesimo) ma una forma di ordinamento sociale, la Legge degli islamici e degli ebrei ha il compito di regolare le azioni e le opinioni, cioè l'intera struttura sociale. Essa però non deve essere semplicemente creduta, bensì *compresa* in termini razionali: la fede, infatti, non è semplice confessione pubblica, ma intima comprensione e dimostrazione razionale della verità di ciò che viene creduto. Qui si pone il problema del possibile contrasto tra insegnamento filosofico e insegnamento rivelato. Se il senso letterale della Scrittura risulta essere non razionale, cioè impossibile (per esempio, nel caso dei passi sulla corporeità e sulla molteplicità di Dio), è necessario abbandonare il senso letterale e interpretare metaforicamente il testo rivelato allo scopo di far coincidere il suo senso con i risultati della speculazione filosofica. Senza dubbio esiste il problema dei *limiti* al diritto di interpretazione, che non può giungere fino all'eresia o all'ateismo: tuttavia, per il filosofo l'interpretazione è un *dovere* in tutti i casi in cui il senso letterale della Scrittura insegna dottrine la cui impossibilità è dimostrata dalla ragione. La filosofia è dunque libera, anche se non in modo assoluto: essa è libera nello studio del mondo naturale «al di sotto del cielo», non nello studio del «cielo»

in cui hanno un ruolo centrale le verità *prescritte* dalla Legge (per esempio, relativamente alla creazione) e inaccessibili alla ragione umana.

Per il Maimonide di Strauss esiste però anche il problema complementare: infatti, se è necessaria la fondazione giuridica della filosofia, allo stesso modo necessaria risulta essere la *fondazione filosofica della Legge*, cioè la giustificazione razionale della Rivelazione. Attraverso l'accentuazione del ruolo *politico*, cioè *pratico*, della Rivelazione, Strauss individua nella profetologia il luogo in cui la Legge diventa *oggetto* della filosofia. La Rivelazione rappresenta l'ordine perfetto il cui fondatore è il legislatore profetico. Per il profeta è indispensabile il possesso di un perfetto intelletto, di un perfetto costume morale e di una perfetta capacità immaginativa: la profezia non ha rilevanza tanto metafisica, quanto pratica, cioè politica, ed è legata alla creazione di una perfetta legislazione e di un governo giusto, condizioni entrambe indispensabili per il raggiungimento dello scopo originario della Rivelazione, la perfezione morale e spirituale dell'uomo.

Dato che la Rivelazione comunica le fondamentali verità teoretiche, il profeta deve possedere un perfetto intelletto; tuttavia, poiché la Rivelazione contiene anche credenze necessarie alla vita comune – credenze che però non sono propriamente *vere* – e poiché il linguaggio della filosofia non è adatto per la comunicazione delle verità rivelate al popolo, il profeta deve disporre anche di una perfetta capacità immaginativa che lo renda capace di utilizzare il linguaggio metaforico spesso necessario per l'esposizione pubblica delle verità rivelate. Quindi, lo scopo della profezia è essenzialmente *politico*, perché il profeta ha il compito di fondare la società all'interno della quale sia possibile la perfezione suprema dell'uomo, la *vita teoretica*. L'uomo, come animale politico, può vivere solo sotto una legge: la perfezione umana è possibile soltanto in una società ben ordinata e una tale società può esistere solo se esiste una legislazione che non mira esclusivamente al benessere del corpo, ma anche alla perfezione dell'anima. Per il Maimonide di Strauss il fondatore dello Stato ideale è dunque il profeta: in questa affermazione si rende visibile il collegamento istituito da Maimonide, sulla scia dell'insegnamento dei *falasifa*, tra profetologia e filosofia politica *platonica*. Infatti, solo il profeta può assolvere le condizioni richieste da Platone per la coincidenza di filosofia e potere politico: il profeta è l'immagine storico-concreta del filosofo-re che fonda uno Stato orientato alla specifica perfezione dell'uomo, la vita teoretica. La Rivelazione trova la propria giustificazione nell'essere condizione necessaria di una vita associata ben ordinata sul modello della politica platonica; questa a sua volta sembra essere la

condizione per la possibilità della vita teoretica messa di fronte alle sue responsabilità sociali, politiche e religiose. Il filosofo deve essere consapevole della necessità di una giustificazione giuridica della filosofia, di vivere cioè sottoposto alla conduzione politica del profeta. Infatti, primato "logico" e primato "cronologico" non coincidono: la teoria, e non la politica, è il massimo bene, ma la politica, e non la teoria, è il "primo" bene, perché l'uomo, come animale politico, può vivere solo in società.

Maimonide afferma senza dubbio il primato della vita teoretica, ma ciò che ha il primato "logico" (la filosofia) non ha il primato "cronologico" (che spetta alla vita politica, cioè alla Legge prescritta dalla Rivelazione), e viceversa; o meglio: l'affermazione del primato "cronologico" della vita teologico-politica non cancella l'affermazione della superiorità "logica" della vita teoretica, proprio perché la vita teoretica, nel suo essere *virtù e felicità*, è il bene supremo, ma non è il "primo" bene.

Atene e Gerusalemme

Gerusalemme è, per Strauss, la città santa. Essa è la sede e il simbolo dell'ebraismo; inoltre – accanto ad Atene – è una radice della cultura occidentale (cfr. Strauss, 1998). La profonda ammirazione straussiana per Gerusalemme è evidente in più occasioni, ma è resa esplicita soprattutto nel passo di apertura del saggio *What Is Political Philosophy?*, che costituisce la rielaborazione di una conferenza tenuta nell'anno accademico 1954-55 presso la Hebrew University of Jerusalem, ospite di Scholem:

È un grande onore e nello stesso tempo una sfida accettare un compito di particolare difficoltà, essere cioè invitato a parlare di filosofia politica a Gerusalemme. In questa città – «la città della giustizia, la città fedele» – e in questa terra, il tema della filosofia politica è stato preso molto più sul serio che in ogni altro luogo. In nessun altro luogo vi è desiderio di giustizia come in questa sacra terra, e in nessun altro luogo la città giusta ha riempito i cuori più puri e le anime più nobili di tale zelo. So fin troppo bene di essere del tutto incapace di offrirvi ciò che nel migliore dei casi, nel caso di qualsiasi uomo, sarebbe niente di più di una vaga riproduzione o di una debole imitazione della visione dei nostri profeti. Sarò anche costretto a condurvi in una regione dove il più oscuro ricordo di tale visione è sul punto di svanire interamente – dove il regno di Dio viene ironicamente chiamato regno immaginario – per non dire nulla qui della regione che non fu mai illuminata da essa. Ma, pur essendo costretto, o costringendo me stesso ad allontanarmi dal no-

stro sacro patrimonio, o a tacere intorno ad esso, io non dimenticherò per un solo istante ciò che Gerusalemme significa (Strauss, 1977, p. 33).

Malgrado questa profonda ammirazione per la sfera spirituale rappresentata da Gerusalemme, sarebbe sbagliato catalogare il pensiero filosofico di Strauss con etichette quali “filosofia della religione” o “filosofia ebraica”, visto che è lo stesso Strauss a criticare questa prospettiva teorica, considerata autocontraddittoria (Strauss, 2003a, pp. 155-202). Naturalmente, in più occasioni Strauss si pronuncia in difesa della dignità del popolo ebraico ed esprime un sincero sentimento di venerazione nei confronti della «fede dei padri» (Strauss, 1994). Questo sentimento di venerazione è tuttavia espresso sempre in una forma “razionale”, come un atto di gratitudine verso la tradizione e la comunità ebraica. Ogni forma di “filosofia ebraica” o di “filosofia dell’ebraismo” deve infatti essere considerata una contraddizione che riduce la religione a *coscienza religiosa*, fino a comprenderla all’interno del concetto di “cultura”, intesa come “produzione spontanea” dello spirito umano. La religione invece non è un “ambito di validità” o una “direzione della coscienza”, bensì *religione rivelata*, che non è prodotta dall’uomo, ma a lui *data*. Strauss non accetta dunque né l’interiorizzazione delle verità rivelate, né una comprensione della religione come “esperienza religiosa” e come “coscienza religiosa”.

Alla luce di questa posizione, è sorprendente che molti interpreti si sforzino di trovare nel pensiero straussiano un fondamento confessionale o religioso (Orr, 1995; Novak, 1996; Batnitzky, 2006; Green, 2013). I testi straussiani che testimoniano la sua scelta a favore di Atene sono numerosi (cfr. Strauss, 1973, 2003a, 2006; Strauss, Scholem, 2008; Strauss, Löwith, 2012): qui emerge che Strauss è un pensatore *scettico*, un filosofo che orgogliosamente rivendica per sé il motto di Averroè in onore della filosofia come forma di vita, *moriatur anima mea mortem philosophorum* (cfr. Strauss, Scholem, 2008, p. 197), e che dichiara esplicitamente la sua distanza dall’ortodossia ebraica: «Io *non* sono un ebreo ortodosso!» (Strauss, Löwith, 2012, p. 118).

La scelta in favore di Atene non comporta però il rifiuto di Gerusalemme. Strauss è convinto della centralità di Gerusalemme per la civiltà occidentale e considera l’oblio della religione una delle cause della catastrofe dell’Occidente, al pari dell’ideologizzazione della filosofia portata a termine in età moderna. Filosofia e religione sono costrette a convivere fianco a fianco – così come sono costrette a convivere filosofia e politica – perché né

la ragione né la rivelazione riescono a esprimere la parola *ultima* sul bene e sul giusto, cioè sulla verità. Atene e Gerusalemme costituiscono, *insieme*, l’essenza dell’Occidente, il cui dinamismo è reso possibile proprio dalla tensione tra questi due poli, opposti ma complementari. Strauss sceglie la filosofia senza tuttavia negare la religione, anzi attribuendo a entrambe una centrale rilevanza nella storia dell’Occidente. In quanto filosofo che mira alla *ricerca* della verità, Strauss non può accedere a un piano di discorso che considera la verità come sapienza originaria, data e assoluta: l’*idea* di filosofia cui pensa Strauss non è però quella ateistica e “scientifica” tipica della modernità, bensì quella scettica e zetetica di Platone e Maimonide. Si tratta di un modello di filosofia che, pur potendo smascherare la pretesa di verità della religione rivelata, tuttavia non è in grado di costruire un “sistema assoluto del sapere” ma solo di *tendere* alla sapienza. Proprio perché la filosofia ricerca – ma non possiede – la verità, la filosofia non può dimostrare l’*impossibilità* della rivelazione. Strauss non si sottrae dunque al confronto con questa relazione problematica, con l’*alternativa fondamentale* tra Atene e Gerusalemme, tra sapienza greca e sapienza biblica:

Dobbiamo cercare di comprendere la diversità tra sapienza biblica e sapienza greca. Vediamo subito che ciascuna delle due pretende di essere la vera sapienza, negando così la pretesa dell’altra di essere la sapienza nel senso più rigoroso e alto. Secondo la Bibbia, il principio della sapienza è il timore del Signore; secondo i filosofi greci, il principio della sapienza è la meraviglia. Siamo dunque costretti a compiere sin dall’inizio una scelta, ad assumere una posizione. Da che parte ci collochiamo? Abbiamo di fronte a noi Gerusalemme e Atene, che rivendicano ognuna per sé la nostra fedeltà. Siamo aperti a entrambe e disposti ad ascoltare ciascuna di loro. Noi, dal canto nostro, non siamo sapienti, ma aspiriamo a diventarlo. Siamo cercatori di sapienza, *philo-sophoi*. Dicendo che desideriamo prima ascoltare e poi decidere, abbiamo già compiuto la nostra scelta a favore di Atene e contro Gerusalemme. Ciò sembra necessario per quanti fra noi non possono essere ortodossi (Strauss, 1998, p. 6).

Non è possibile essere, allo stesso tempo, filosofo e teologo, perché non si dà alcuna possibilità di trascendere il conflitto tra Atene e Gerusalemme. Quindi non è possibile essere, allo stesso tempo, filosofo ed ebreo: l’unica cosa necessaria per il filosofo è la vita contemplativa, per l’ebreo è l’obbedienza alla Legge. Ovviamente una tale distinzione *tipologica* non esclude che si siano dati casi di filosofi *nell’ebraismo* (Maimonide ne è un esempio

illustre) che hanno parlato di ragione nel mondo della rivelazione, consapevoli dell'impossibilità *logica* ma non pratica, di una tale sintesi:

Il filosofo è l'uomo che dedica la propria vita alla ricerca della conoscenza del bene, dell'idea del bene; quel che potremmo chiamare virtù morale è solamente la condizione o il sottoprodotto di tale ricerca. Secondo i profeti, invece, non c'è bisogno di tale ricerca della conoscenza del bene (Strauss, 1998, p. 35).

perché a essi è già stato rivelato ciò che è bene.

Riferimenti bibliografici

- ALTINI C. (2000), *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, il Mulino, Bologna.
- ID. (2009), *Introduzione a Leo Strauss*, Laterza, Roma-Bari.
- BATNITZKY L. F. (2006), *Leo Strauss and Emmanuel Lévinas*, Cambridge University Press, Cambridge.
- COHEN H. (2010), *Spinoza. Stato e religione, ebraismo e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia (ed. or. 1915).
- DEUTSCH K. L., NICGORSKI W. (eds.) (1994), *Leo Strauss*, Rowman & Littlefield, Lanham.
- GREEN K. H. (2013), *Leo Strauss and the Rediscovery of Maimonides*, University of Chicago Press, Chicago.
- JAFFRO L. et al. (éds.) (2001), *Leo Strauss. Art d'écrire, politique, philosophie*, Vrin, Paris.
- MEIER H. (2006), *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MOMIGLIANO A. (1967), *Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss*, in "Rivista storica italiana", LXXIX, pp. 1164-72; poi in Id., *Pagine ebraiche*, a cura di S. Berti, Einaudi, Torino 1987, pp. 189-99.
- NOVAK D. (ed.) (1996), *Leo Strauss and Judaism*, Rowman and Littlefield, Lanham.
- ORR S. (1995), *Jerusalem and Athens*, Rowman and Littlefield, Lanham.
- PANGLE T. L. (2006), *Leo Strauss: An Introduction to His Thought and Intellectual Legacy*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- SHEPPARD E. R. (2006), *Leo Strauss and the Politics of Exile: The Making of a Political Philosopher*, Brandeis University Press, Waltham.
- SMITH S. B. (2006), *Reading Leo Strauss. Politics, Philosophy, Judaism*, University of Chicago Press, Chicago.

- ID. (ed.) (2009), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge University Press, Cambridge.
- STRAUSS L. (1924), *Cobens Analyse der Bibelwissenschaft Spinozas*, in "Der Jude", VIII, 5-6, pp. 295-314.
- ID. (1973), *Prefazione alla critica spinoziana della religione*, in Id., *Liberalismo antico e moderno*, trad. it. di S. Antonelli e C. Geraci, Giuffrè, Milano, pp. 277-321 (ed. or. 1965).
- ID. (1977), *Che cos'è la filosofia politica?*, a cura di P. F. Taboni, Argalia, Urbino (ed. or. 1959).
- ID. (1994), *Why We Remain Jews*, in Deutsch, Nicgorski (1994), pp. 43-79.
- ID. (1998), *Gerusalemme e Atene*, in Id., *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, introduzione di R. Esposito, Einaudi, Torino, pp. 3-36 (ed. or. 1967).
- ID. (2003a), *Filosofia e Legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori*, a cura di C. Altini, Giuntina, Firenze (ed. or. 1935).
- ID. (2003b), *La critica della religione in Spinoza. I presupposti della sua esegesi biblica*, a cura di R. Caporali, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1930).
- ID. (2006), *Le «Leggi» di Platone. Trama e argomentazione*, a cura di C. Altini, Rubbettino, Soveria Mannelli (ed. or. 1975).
- STRAUSS L., LÖWITZ K. (2012), *Oltre Itaca: la filosofia come emigrazione. Carteggio (1932-1971)*, trad. it. di M. Rossini, Carocci, Roma.
- STRAUSS L., SCHOLEM G. (2008), *Lettere dall'esilio. Carteggio (1933-1973)*, a cura di C. Altini, Giuntina, Firenze.
- TANGUAY D. (2003), *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Grasset, Paris.
- UDOFF A. (ed.) (1991), *Leo Strauss's Thought*, Lynne Rienner Publishers, Boulder.