



studi e testi

STRAUSSIANA

collana diretta da

Carlo Altini, Raimondo Cubeddu, Giovanni Giorgini

Segretario di redazione

Marco Menon

Comitato di redazione

Raffaella Colombo, Mauro Farnesi Camellone,
Alberto Ghibellini, Davide Monaco

Comitato scientifico internazionale

Timothy W. Burns (Baylor University)
Kenneth Hart Green (University of Toronto)
David Janssens (Tilburg University)
Bruno Karsenti (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris)
Liisi Keedus (Tallinn University)
Heinrich Meier (Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München)
Thomas L. Pangle (University of Texas at Austin)
Joshua Parens (University of Dallas)
Steven B. Smith (Yale University)
Daniel Tanguay (University of Ottawa)
Nathan Tarcov (University of Chicago)
Catherine H. Zuckert (University of Notre Dame)

Leo Strauss

Il discorso socratico di Senofonte

Un'interpretazione dell'Economico

A cura di Giacomo Brioni

visualizza la scheda del libro sul sito www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

Edizione originale:

Xenophon's Socratic Discourse: An Interpretation of the Oeconomicus

© 1970 by Cornell University

Originally published by Cornell University Press, Ithaca, New York
Italian language rights licensed via Eulama Lit. Ag.

© Copyright 2024

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884676809-4

Saggio introduttivo

IL GOVERNO DELLE COSE E DEGLI UOMINI: ECONOMIA, POLITICA E FILOSOFIA NEL SENOFONTE DI LEO STRAUSS

di Giacomo Brioni

1. «The most revealing and the most misunderstood of Xenophon's Socratic writings». Contesto storico e teorico del commento straussiano all'*Economico*

Il saggio di Leo Strauss che viene presentato in traduzione italiana in questo volume – *Xenophon's Socratic Discourse: An Interpretation of the Oeconomicus*¹ – è forse uno degli scritti meno conosciuti e apprezzati del filosofo di Kirchhain. Questa relativa sottovalutazione si deve essenzialmente a due ragioni, la prima delle quali riguarda la forma dell'opera. Essa appartiene all'ultima fase della traiettoria intellettuale di Strauss (la prima edizione è del 1970), che vede una forte radicalizzazione del metodo di lettura dei testi sviluppatosi in seguito alla “scoperta” della scrittura reticente tra la fine degli anni '30 e gli anni '40². Egli, come noto, abbandona progressivamente gli strumenti più ortodossi dello storico della filosofia (riscontrabili soprattutto nelle pubblicazioni che vanno dal 1930 al 1936)³ per avvicinarsi a una forma di commento che tiene sempre meno conto delle regole della comunicazione accademica (i cenni alla letteratura critica sono estremamente diradati, così come i riferimenti al contesto storico) e che punta

¹ L. STRAUSS, *Xenophon's Socratic Discourse: An Interpretation of the Oeconomicus*, Cornell University Press, Ithaca 1970 (per condurre questo lavoro è stata utilizzata l'edizione pubblicata da St. Augustine's Press, South Bend, Indiana 1998).

² Il punto di partenza canonico per gli studi sul tema è A. MOMIGLIANO, *Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss*, in «Rivista storica italiana», LXXIX, 1967, pp. 1164-1172. Si veda anche L. LAMPERT, *Strauss's Recovery of Esotericism*, in S. B. SMITH (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 63-92.

³ L. STRAUSS., *Die Religionskritik Spinozas Als Grundlage Seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischem Traktat*, Akademie Verlag, Berlin 1930; trad. it. *La critica della religione in Spinoza*, a cura di R. CAPORALI Laterza, Roma-Bari 2003; ID., *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Schocken Verlag, Berlin 1935, ora in L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften. Bd. 2. Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, hrsg. von H. MEIER und W. MEIER, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2013, pp. 3-123; trad. it. *Filosofia e Legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori*, a cura di C. ALTINI, Giuntina, Firenze, 2003; ID., *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, Clarendon Press, Oxford 1936; trad. it. *La filosofia politica di Hobbes. I suoi fondamenti e la sua genesi*, a cura di C. ALTINI, Edizioni ETS, Pisa 2022.

a seguire passo passo il testo in esame, aderendo in modo quasi parossistico alla sua struttura drammatica e retorica. L'intenzione filosofica che guida la scelta stilistica di Strauss è duplice. Egli mira innanzitutto a cogliere il senso di quella «necessità logografica»⁴ che vede scaturire dal terreno problematico della filosofia politica classica (antica e medievale) e, in parte, moderna, ossia dal bisogno di adattare l'espressione del pensiero filosofico all'orizzonte polivoco, contraddittorio, ineludibile e pericoloso (nella forma della persecuzione) della comunità umana, obbediente per la maggior parte alle pretese autoritative di politica e religione. In secondo luogo, imitando il modo di procedere degli autori del medioevo ebraico e islamico, su tutti Al-Fārābī⁵, Strauss trasforma il commento in un vero e proprio esercizio filosofico. Riconquistare il piano di pensiero degli autori classici significa uscire dalle secche di positivismo e storicismo e accedere all'universo dei problemi permanenti, ossia ritornare a formularli come tali⁶. I risultati⁷ di questo programma di ricerca sono però opere di difficile lettura, che

⁴ L. STRAUSS., *The City and Man* (1964), The University of Chicago Press, Chicago-London 1978, p. 53; trad. it. *La città e l'uomo*, a cura di C. ALTINI, trad. di I. LA SCALA, Marietti, Genova 2010, p. 105. L'organizzazione interna di un testo filosofico è per Strauss strettamente legata al suo compito ultimo: parlare diversamente a lettori diversi. Si veda a proposito C. BASILI, *After Socrates. Leo Strauss and the Esoteric Irony*, in «Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía», XXXVII, 2020, n. 3, pp. 473-481.

⁵ Tanto da far guadagnare a questo cambio di orientamento di Strauss l'epiteto di *Farabian turn*, come sostenuto in D. TANGUAY, *Leo Strauss: une biographie intellectuelle*, Grasset, Paris 2003, citato in M. MENON, «Il fondatore della filosofia». *Leo Strauss e il problema di al-Fārābī*, in E. CODA (a cura di), *Scienza e opinione nella città perfetta. Letture del pensiero etico-politico di al-Fārābī*, Edizioni ETS, Pisa 2019, p. 125, n. 4, a cui si rimanda per una rassegna della letteratura rilevante. Il testo cruciale è L. STRAUSS, *Farabi's Plato*, in S. W. BARON (ed. by), *Louis Ginzberg: Jubilee Volume on the Occasion of His Seventieth Birthday*, American Academy for Jewish Research, New York 1945, pp. 357-393; trad. it. *Il Platone di al-Fārābī*, in ID., *Al-Fārābī. La filosofia politica nell'islam medievale*, a cura di C. ALTINI, Edizioni ETS, Pisa, 2019, pp. 75-104. Il saggio, per stessa ammissione di Strauss, va poi a costituire la spina dorsale dell'*Introduction* di *Persecution and the Art of Writing*, scelta che ne suggerisce l'importanza teorica generale, cfr. ID., *Persecution and the Art of Writing* (1952), The University of Chicago Press, Chicago-London 1988, p. 5; trad. it. *Scrittura e persecuzione*, a cura di G. FERRARA e F. PROPILI, Marsilio, Venezia 1990, p. 3.

⁶ Per due interventi complementari che interpretano il senso delle scelte formali dello Strauss maturo cfr. M. FARNESI CAMELLONE, *Giustizia e storia. Saggio su Leo Strauss*, Franco Angeli, Milano 2007, p. 14 (sul passaggio dal saggio al commento come ribaltamento dell'uso dominante dello strumento storiografico al fine di recuperare la possibilità della filosofia politica); M. MENON, *Saggezza politica e poesia. Leo Strauss lettore di Aristofane*, Universitas Studiorum, Mantova 2016, p. 15 (su Strauss come imitatore di Fārābī nella relazione tra esterno e interno dell'impresa filosofica, tra articolazione testuale – retorica e mimetica – e ricerca della verità).

⁷ Oltre a *Xenophon's Socratic Discourse* rientrano compiutamente in questa categoria L. STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, The University of Chicago Press, Chicago 1958; trad. it. *Pensieri su Machiavelli*, a cura di G. DE STEFANO, Giuffrè, Milano 1970; ID., *The City and Man*, cit.; ID., *Socrates and Aristophanes* (1966), The University of Chicago Press, Chicago-London 1980; trad. it. *Socrate e Aristofane*, a cura di M. MENON, Edizioni ETS, Pisa 2019; ID., *Xenophon's Socrates*, Cornell University Press, Ithaca-London 1972; trad. it. *Socrate senofonte*, a cura di R. DE BARTOLO, Pensa Multimedia, Lecce 2009; ID., *The Argument and Action of Plato's Laws*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1975; trad. it. *Le «Leggi» di Platone. Trama e argomentazione*, a cura di C. ALTINI, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.

per la maggior parte sembrano piatte parafrasi dei testi in oggetto, mancanti di introduzioni chiare riguardo la tesi interpretativa scelta e inframezzate da osservazioni non sistematiche, spesso poste in forma di domande al lettore e lasciate cadere subito dopo.

La seconda ragione per cui *Xenophon's Socratic Discourse* è stato perlopiù ignorato è riscontrabile nel suo oggetto. L'*Economico* di Senofonte è un dialogo che vede impegnato Socrate a istruire Critobulo, giovane indisciplinato figlio del ricco Critone, nella pratica della gestione dell'*oikos* (il patrimonio in senso lato comprendente anche la famiglia e i servi) affinché sia in grado di adempiere ai propri doveri di cittadino aristocratico. Gli ultimi due terzi del dialogo consistono nel racconto di come Socrate stesso abbia appreso l'arte economica, veicolata soprattutto da una minuziosa descrizione delle attività domestiche e agricole, tramite una conversazione con Iscomaco, noto ad Atene per essere un perfetto gentiluomo (*kalos kai agathos*). Da questa brevissima sintesi si può intuire come a un primo sguardo l'*Economico* non esibisca particolari motivi di interesse specificamente filosofico-politico. Pertanto, è anche comprensibile perché quest'opera possa aver sofferto in modo amplificato del giudizio sulle abilità intellettuali di Senofonte diffuso nella tradizione degli studi e tanto osteggiato da Strauss, anche se bisogna osservare che l'*Economico* ha spesso rappresentato un documento importante per la storia del pensiero economico e per la storia sociale dell'antichità, poiché offre una vivida rappresentazione (sia in termini drammatici che di ricchezza semantica) dell'attività di gestione del patrimonio nel contesto della morale greca, nonché della condizione femminile nella *polis* (ritratta nei capitoli in cui Iscomaco descrive a Socrate il processo di educazione della moglie ai doveri domestici)⁸. All'*Economico*, inoltre, non è nemmeno

⁸ Cfr. M. I. FINLEY, *The Ancient Economy* (1973), The University of California Press, Berkeley 1999; S. TARAGNA NOVO, *Economia ed etica nell'Economico di Senofonte*, Maremagnum, Torino 1968. F. ROSCALLA, *La dispensa di Iscomaco: Senofonte, Platone e l'amministrazione della casa*, in «Quaderni di Storia», XXXI, 1990, pp. 35-55; L. PAGANELLI, *Senofonte e il linguaggio contabile*, in «Lexis», VII-VIII, 1991, pp. 135-154; M.-F. MAREIN, *Le travail de la terre et ses techniques à travers l'Économique de Xénophon*, in «Bulletin de l'Association Guillaume Budé», 1993, pp. 226-244; il saggio introduttivo e il commento in XENOPHON, *Oeconomicus. A Social and Historical Commentary*, ed. by S. B. POMEROY, Clarendon Press, Oxford 1994; A. TIRELLI, «Una moglie come si deve». *Lo statuto della γυνή nell'Economico di Senofonte*, Arte Tipografica, Napoli 2001; Y. L. TOO, *The Economics of Pedagogy: Xenophon's Wifely Didactic*, in «The Cambridge Classical Journal», XLVII, 2001, pp. 65-80. Per una bibliografia più estesa degli studi fino al 2007 si veda SENOFONTE, *Economico*, con un saggio di D. LANZA, a cura di F. ROSCALLA, Rizzoli, Milano, 2018, pp. 53-58. Più recentemente sono stati pubblicati contributi che si inseriscono in questa tradizione, ma che attribuiscono anche valore teorico-politico all'*Economico* per le riflessioni intorno al carattere del perfetto gentiluomo e ingaggiano con Strauss un dialogo critico su questo punto: cfr. F. HOBDEN, *Xenophon's Oeconomicus*, in M. A. FLOWER (ed. by), *The Cambridge Companion to Xenophon*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, pp. 152-173; M. R. CHRIST, *Xenophon and the Athenian Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 2020, pp. 72-101. Si approfitta di questa nota bibliografica per precisare che, per ragioni di unità e coerenza

attribuibile una persistenza così rilevante in autori successivi fondamentali per lo sviluppo della filosofia politica, come invece è possibile osservare per lo *Ierone* e la *Ciropedia* nel caso della centralità loro accordata da Machiavelli. Infine, se lo si vuole leggere come testimonianza letteraria sulla figura storica di Socrate, l'*Economico* è oscurato per fama e importanza dai *Memorabili*. Non c'è quindi da stupirsi delle reazioni quasi nulle degli antichisti all'uscita *Xenophon's Socratic Discourse*, laddove invece gli studi di Strauss su Platone hanno suscitato un dibattito ben più acceso con interventi non sempre pacati⁹. Ciò che però sorprende di più è che, salvo poche (ma importanti) eccezioni¹⁰, il lavoro di Strauss non sia stato oggetto di estese trattazioni critiche nemmeno negli ambienti specificamente "straussiani" o nella letteratura critica dedicata al filosofo tedesco.

teorica, nella presente introduzione il contributo straussiano verrà discusso non tanto come interpretazione di Senofonte con riferimento alla critica specializzata, ma come opera filosofica di Strauss, ossia in relazione all'universo di problemi e nodi teorici che ne caratterizzano il pensiero.

⁹ Tra le stroncature più note cfr. almeno M. BURNYEAT, *Sphinx Without a Secret* (1985), in N. D. SMITH, *Plato: Critical Assessments*, vol. 1, London, Routledge 1998, pp. 333-348; R. B. RUTHERFORD, *The Art of Plato: Ten Essays in Platonic Interpretation*, Harvard University Press, Cambridge; Duckworth, London 1995, p. x; M. SCHOFIELD, *Review of: L. Strauss: The Argument and the Action of Plato's Laws*, *University of Chicago Press, Chicago and London* 1975, in «The Classical Review», XXVIII, 1978, n. 1, p. 170. Per una discussione critica di queste posizioni, lette come fraintendimenti del metodo straussiano, cfr. G. GIORGINI, *Leo Strauss e la Repubblica di Platone*, in «Filosofia Politica», V, 1991, pp. 153-160; G. R. F. FERRARI, *Strauss's Plato*, in «Arion: A Journal of Humanities and the Classics», V, 1997, n. 2, pp. 36-65; A. FUSSI, *La città nell'anima. Leo Strauss lettore di Platone e Senofonte*, Edizioni ETS, Pisa 2011, pp. 23-34. In generale gli studi classici italiani si sono dimostrati maggiormente imparziali nel giudicare le tesi di Strauss, che vengono adeguatamente collocate nel proprio contesto di sviluppo (le letture novecentesche di Platone tra filosofia tedesca e riscoperta della filosofia pratica) ed esplorate nel loro valore teorico con principio di carità, pur senza far mancare le critiche alla legittimità della lettura fra le righe. Cfr. E. BERTI, *Filosofia della polis e dialettica*, in «Filosofia Politica», III, 1999, n. 1, pp. 103-115; M. VEGETTI, «Un paradigma in cielo». *Platone politico da Aristotele al Novecento*, Roma, Carocci 2009, pp. 130-145; F. TRABATTONI, *Attualità di Platone. Studi sui rapporti fra Platone e Rorty, Heidegger, Gadamer, Derrida, Cassirer, Strauss, Nussbaum e Paci*, Vita e Pensiero, Milano 2009, pp. 185-198. In ambiente anglosassone, come mostrato soprattutto dall'articolo di Burnyeat, la critica delle interpretazioni straussiane dei classici si è unita molto spesso alla polemica politica che imputava a Strauss di essere il padre intellettuale dei *neoconservatives* americani presenti nelle amministrazioni Reagan e Bush e di essere portatore di una visione elitaria dell'educazione e della vita associata. Le accuse più estesamente argomentate si trovano in S. DRURY, *The Political Ideas of Leo Strauss*, Palgrave Macmillan, New York-Basingstoke 1988; ID., *Leo Strauss and the American Right*, St. Martin's Press, New York 1997. Per una risposta dal punto di vista straussiano si veda P. MINOWITZ, *Straussophobia: Defending Leo Strauss and Straussians against Shadia Drury and Other Accusers*, Lexington Books, Lanham 2009. Per un giudizio equilibrato e storicamente informato su Strauss e la destra americana cfr. P. E. GOTTFRIED, *Leo Strauss and the Conservative Movement in America: A Critical Appraisal*, Cambridge University Press, New York 2012.

¹⁰ Ossia R. BRAGUE, *OIKONOMIA et EFKPATEIA: A propos du commentaire de Leo Strauss sur l'«Économique» de Xénophon*, in «Archives de Philosophie» XXXVII, 1974, n. 2, pp. 275-290; C. BRUELL, *Strauss on Xenophon's Socrates*, in «The Political Science Reviewer», XIV, 1984, pp. 99-153; L. LAMPERT, *The Enduring Importance of Leo Strauss*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2013 pp. 73-127. Quest'ultimo contributo è forse il più importante, non solo per la sua natura di commento dettagliato al testo di Strauss, ma anche perché Lampert è l'unico autore che decide di selezionare *Xenophon's Socratic Discourse* come opera decisiva nella rappresentazione straussiana della filosofia socratica.

Se si dovesse giudicare *Xenophon's Socratic Discourse* da questo relativo vuoto bibliografico, soprattutto a fronte dei fiumi di pagine a proposito di *On Tyranny* e del dibattito Strauss-Kojève¹¹, ci si troverebbe costretti a concludere che tale opera occupa una posizione marginale nel *corpus* straussiano.

Nelle pagine che seguono si intende dimostrare che le cose non stanno così. In fase preliminare, prendendo come pietre d'appoggio i rimandi interni ai testi straussiani e alcune dichiarazioni presenti negli epistolari, è possibile rendersi conto di come per lo stesso Strauss *Xenophon's Socratic Discourse* svolgesse invece un ruolo centrale nel piano generale del proprio programma di ricerca. Questo scritto non è soltanto un esempio compiuto dello stile filosofico della maturità straussiana, ma è posizionato al crocevia tra due linee d'indagine fondamentali per il filosofo tedesco. La prima di queste occupa tutta la fase terminale¹² del percorso di Strauss e consiste nell'articolazione del *problema di Socrate*¹³. Il contenuto di questo problema può essere così riassunto: si tratta

¹¹ L. STRAUSS, *On Tyranny. Corrected and Expanded Edition, Including the Strauss-Kojève Correspondence*, ed. by V. GOUREVITCH, M. S. ROTH, The University of Chicago Press, Chicago-London 2013; trad. it. L. STRAUSS, A. KOJÈVE, *Sulla tirannide*, a cura di G.F. FRIGO, D. DE PRETTO, Adelphi, Milano 2010 (il volume pubblicato da Adelphi è la traduzione di una versione precedente dell'edizione Gourevitch-Roth, che però mancava di un capoverso del *Restatement* di Strauss, originariamente omissso nelle traduzioni inglesi dell'originale francese. Nella versione del 2013 qui indicata tale capoverso è stato invece ripristinato e si trova a p. 193; in ogni caso per ulteriori integrazioni e per una preziosa introduzione sulla storia editoriale si rimanda all'edizione critica del *Restatement* pubblicata su «Interpretation» – L. STRAUSS, *Restatement on Xenophon's Hiero*, critical edition by E. PATARD, in «Interpretation», XXXVI, 2008, n. 1, pp. 29-78). Per una rassegna esaustiva della letteratura critica fino al 2015 si rimanda a G. CHIVILÒ, M. MENON, *La controversia Strauss-Kojève sulla tirannide. Bibliografia orientativa*, in G. CHIVILÒ, M. MENON (a cura di), *Tirannide e filosofia. Con un saggio di Leo Strauss ed un inedito di Gaston Fessard sj*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2015, pp. 399-416. Tra le pubblicazioni successive si segnala almeno la raccolta T.W. BURNS, B. P. FROST (ed. by), *Philosophy, History and Tyranny: Reexamining the Debate between Leo Strauss and Alexandre Kojève*, SUNY Press, Albany 2016.

¹² Come ammesso da Strauss nella *Preface to the 7th Impression* del 1971 di *Natural Right and History*, dove dice di essersi concentrato per i dieci anni precedenti sulla questione del diritto naturale classico e sulla figura di Socrate. Cfr. L. STRAUSS, *Natural Right and History* (1953), The University of Chicago Press, Chicago-London, 1971, p. vii; trad. it. *Diritto naturale e storia*, a cura di N. PIERRI, Il Melangolo, Genova 2009, pp. 31-32, citato in M. FARNESI CAMELLONE, *Giustizia e storia*, cit., p. 177, n. 609. In realtà le prime elaborazioni del problema si trovano già in *On Tyranny* e nello stesso *Natural Right and History* (in particolare ci riferisce ai capitoli III e IV).

¹³ Questa stessa locuzione tradisce l'origine nietzscheana della questione, essendo ripresa direttamente dalla sezione *Das Problem des Sokrates* nel *Crepuscolo degli idoli*. Cfr. F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung oder man mit dem Hammer philosophirt* (1889), Alfred Kröner Verlag, Leipzig 1922; ed. it. *Crepuscolo degli idoli*, in ID., *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. COLLI, M. MONTINARI, Vol. VI, Tomo III, Adelphi, Milano 1970, pp. 62-69; il nucleo del problema è già presente ne *La nascita della tragedia*, cfr. ID., *Die Geburt der Tragödie* (1872, 1886), Fritzsche, Leipzig 1886; ed. it. *La nascita della tragedia*, in ID., *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. COLLI, M. MONTINARI, Vol. III, Tomo I, Adelphi, Milano 1972. Nietzsche attacca Socrate, e soprattutto il Socrate platonico, come traditore dello spirito dionisiaco e vitalistico della greicità e come incarnazione del freddo razionalismo (e moralismo) della vita teoretica. Strauss riconosce a Nietzsche di aver percepito il carattere fondamentale del problema, la relazione conflittuale e originaria tra filosofia e vita

dell'espressione più originaria delle condizioni di necessità della filosofia politica, non soltanto intesa come studio filosofico delle cose umane, ma anche come strumento di difesa che garantisce la possibilità della filosofia *simpliciter* di fronte al tribunale della città e, per contrasto, mostra la frattura profonda che divide la vita filosofica dalla vita politica¹⁴. La vicenda stessa di Socrate è una imitazione drammatica – dai toni prima comici e poi tragici – di questo conflitto insanabile. Tuttavia, a Strauss si pone un ulteriore dilemma: la figura di Socrate è estremamente elusiva e il suo stesso significato teorico va conquistato a fatica ricomponendo le testimonianze di autori che la utilizzavano strategicamente per attaccare, difendere e *nascondere* il carattere della vita filosofica. Ora, è noto da alcune lezioni tenute nel 1958 a Chicago e soprattutto da *Socrates and Aristophanes* (1966) che per Strauss l'inizio logico della ricerca su Socrate e la posizione stessa del problema vadano ritrovati nelle *Nuvole* di Aristofane. La commedia, che mette in scena il Socrate *physikos* come personaggio completamente *anerotico*, *amusico* e *impolitico*, noncurante delle necessità della famiglia e della città, rappresenta secondo Strauss sia un monito, sia una dichiarazione d'ammirazione di Aristofane nei confronti dell'autosufficienza

(anche in virtù della propria posizione di vantaggio al culmine dello storicismo), eppure per Strauss il Socrate messo sotto accusa da Nietzsche è più compatibile con la rappresentazione aristofanea che non con quello di Platone e Senofonte. Cfr. L. STRAUSS, *The Origins of Political Science and the Problem of Socrates. Six Public Lectures* (1958), ed. by D. BOLOTIN, C. BRUELL, T. L. PANGLE, in «Interpretation», XXIII, 1996, n. 2, pp. 136-138; trad. it. parziale *Il problema di Socrate. Cinque conferenze*, in Id., *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, Torino, 1998, introduzione di R. ESPOSITO, pp. 120-210 (la traduzione italiana si riferisce a una prima pubblicazione parziale delle stesse conferenze in Id., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, ed. by T. L. PANGLE, The University of Chicago Press, Chicago-London 1989, pp. 103-183); Id., *Socrates and Aristophanes*, cit., pp. 6-8; trad. it., pp. 36-38; M. MENON, *Saggezza politica e poesia*, cit., pp. 22-24. Per una sintesi della fortuna storico-filosofica del problema di Socrate e della sua immagine nelle *Nuvole* fino a Strauss soprattutto nell'ambiente tedesco cfr. R. DE BARTOLO, *Leo Strauss: l'azione del filosofo e i limiti della politica*, in L. STRAUSS, *Socrate senofonteo*, cit., pp. 33-40, in cui vale soprattutto la menzione di Hegel dietro a quella di Nietzsche. La stessa presenza nietzscheana nel pensiero di Strauss è però una questione controversa, e la critica si divide tra chi giudica preponderanti le prese di distanza straussiane nei confronti di storicismo e nichilismo e chi invece ritiene filosoficamente determinante il debito verso Nietzsche. In quest'ultima categoria si colloca senz'altro L. LAMPERT, *The Enduring Importance of Leo Strauss*, cit., pp. 268-310; per un'interpretazione polemica che lega Nietzsche a Strauss per sostenere il carattere illiberale del pensiero di questi cfr. S. HOLMES, *The Anatomy of Antiliberalism*, Harvard University Press, Cambridge-London 1996, pp. 61-87, in particolare p. 75; per una replica in senso contrario, soprattutto rispetto alla lettura di Holmes si veda P. F. TABONI, *La città tirannica. La prima educazione di Leo Strauss*, QuattroVenti, Urbino 2005, pp. 10-11; 31-44.

¹⁴ Il che è una descrizione alternativa di quella quadruplica determinazione della filosofia politica che Heinrich Meier osserva nei testi di Strauss: «confronto con le cose politiche, difesa politica e giustificazione razionale della filosofia, autoconoscenza ovvero autoesame della filosofia», H. MEIER, *Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion*, C. H. Beck Verlag, München 2013, p. 32; trad. it. *La filosofia politica e la sfida della religione rivelata*, postfazione di C. ALTINI, a cura di M. MENON, Edizioni ETS, Pisa 2020, p. 22.

di Socrate. Strauss sostiene che nel complesso la filosofia politica classica, soprattutto nelle sue incarnazioni senofontea e platonica, vada interpretata come un tentativo di presentare un Socrate di matrice opposta a quella dell'attacco aristofaneo, ossia come un individuo attento alla natura delle cose umane che, prendendo sul serio la questione della giustizia, intrattiene un rapporto responsabile con il piano doxastico della città¹⁵. Eppure, tra tutte le formulazioni possibili di questo contrasto, la risposta per eccellenza alle *Nuvole* viene riconosciuta proprio nell'*Economico* di Senofonte¹⁶. Si tratterà allora, nella sezione successiva di questo saggio (§2), di spiegare il motivo e le implicazioni teoriche di questa designazione. Facendo ciò diverrà progressivamente chiara anche la relazione che intercorre tra *Xenophon's Socratic Discourse* e *Xenophon's Socrates*, la monografia che completa l'indagine sulle opere socratiche di Senofonte (comprendenti, oltre all'*Economico*, i *Memorabili*, l'*Apologia di Socrate* e il *Simposio*) e l'ultima pubblicata in vita da Strauss (1972). Nella breve prefazione a questo libro, Strauss indirizza il lettore sulla strada giusta dichiarando di aver dato priorità all'*Economico* per la ragione che «quell'opera [...] è la più rivelatrice e, al contempo, la più *frintesa* fra gli scritti socratici di Senofonte. La più rivelatrice poiché, nel suo capitolo centrale, Socrate è direttamente contrapposto a un perfetto gentiluomo»¹⁷. Qual è il significato profondo di queste secche annotazioni? Questa è l'ulteriore domanda a cui si cercherà di rispondere.

Successivamente si allargherà lo sguardo per sviscerare (§3) il secondo tema straussiano di cui il commento all'*Economico* rappresenta uno sviluppo decisivo, ossia la sua relazione con gli altri saggi senofontei – in particolar modo *On Tyranny* – e con l'«universo morale»¹⁸ che essi contribuiscono a tratteggiare. Sebbene nell'*Economico* l'arte dell'amministrazione domestica sia l'oggetto specifico dell'istruzione socratica, è altrettanto evidente che la gestione dell'*oikos* finisca per rappresentare un banco di prova dell'arte del governo: la casa differisce dalla città solo per grado e non qualitativamente. Strauss sfrutta pienamente questa connessione e carica di significato il confronto tra Socrate e Iscomaco nei termini della polarità tra filosofia e città, tra la ricerca disinteressata della verità e la costellazione etico-politica della *kalokagathia*. Inoltre, la constatazione di una relazione così stretta tra economia e politica sembra suggerire una concezione della seconda come mero *controllo* e *gestione* delle cose e degli uomini. Ma allora che cosa rimane della virtù demotica che si associa al

¹⁵ Cfr. M. FARNESI CAMELLONE, *Giustizia e storia*, cit., pp. 22-25, 164-166 con, per esempio, L. STRAUSS, *Natural Right and History*, cit., pp. 119-126, 142-143; trad. it., pp. 133-137; 151-152.

¹⁶ ID., *Xenophon's Socratic Discourse*, cit., p. 112.

¹⁷ ID., *Xenophon's Socrates*, cit., *Preface*; trad. it., p. 81 (corsivi aggiunti).

¹⁸ ID., *Xenophon's Socratic Discourse*, cit., pp. 176-177.

perfetto gentiluomo? Essa è di carattere sostanziale o è solo una pia illusione? E ancora: se tale immagine della politica è da ritenersi accurata, cosa concede titolo a governare? Il fatto che tale caratteristica possa essere identificata nella conoscenza riapre la possibilità del governo del filosofo e allo stesso tempo la questione della coincidenza tra saggezza e potere politico che tormenta la filosofia politica classica. Eppure ciò non esaurisce la questione: il nesso economia-politica per Strauss si converte anche nell'esplorazione da parte di Senofonte dell'opzione morale della crematistica pura (§4), cosa che proietta l'*Economico* verso il dialogo con i moderni fondatori dell'economia politica, così come lo *Ierone* lo metteva di fronte al pensiero di Machiavelli.

Le precedenti osservazioni avevano la funzione di determinare la collocazione teorica di *Xenophon's Socratic Discourse*, distinguendo due sezioni problematiche: un contesto *locale* rappresentato dal problema di Socrate (e in particolare dal posizionamento dell'opera fra *Socrates and Aristophanes* e *Xenophon's Socrates*), e uno *generale* rappresentato dalla ricomposizione dell'universo morale di Senofonte. Tuttavia questo ordinamento apparentemente disomogeneo non deve far perdere di vista un punto estremamente importante: la fondamentale *unità e continuità di sviluppo cronologico* del progetto senofonteo di Strauss. Come noto, Senofonte è l'autore che, insieme a Maimonide, è presente a ogni giuntura determinante del percorso straussiano e sembra vegliare sull'intera articolazione di tale rete teorica, con un movimento di progressivo approfondimento in cui ogni passaggio racchiude e completa il precedente. *The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon* (1939)¹⁹ rappresenta la prima prova consapevole della lettura tra le righe e il primo accesso alla filosofia politica classica²⁰, oltre che essere un'apertura sul tema della tirannide con la critica senofonteica al rigido regime spartano e al governo segreto dell'eforato²¹; *On Tyranny* (1948) porta a compimento entrambe le linee di ricerca, e incarna contemporaneamente il guanto di sfida alla scienza politica contemporanea, al positivismo e allo storicismo come candidati alla miglior comprensione delle cose umane (o del loro male endemico), mentre dal dibattito con Kojève emerge per la prima volta in modo cristallino la polarità tra filosofia e azione politica; *Xenophon's Socratic Discourse* (1970) e *Xenophon's Socrates* (1972) sono

¹⁹ ID., *The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon*, in «Social Research», VI, 1939, n. 4, pp. 502-536; trad. it. *Lo spirito di Sparta o il gusto di Senofonte*, in G. CHIVILÒ, M. MENON (a cura di), *Tirannide e filosofia*, cit., pp. 275-304.

²⁰ Cfr. R. S. RUDERMAN, "Through the Keyhole": *Leo Strauss' Rediscovery of Classical Political Philosophy in Xenophon's Constitution of the Lacedaemonians*, in T. W. BURNS (ed. by), *Brill's Companion to Leo Strauss' Writings on Classical Political Thought*, Brill, Leiden-Boston, pp. 213-226.

²¹ Cfr. G. CHIVILÒ, M. MENON, *Tirannide e arte della scrittura*, in G. CHIVILÒ, M. MENON (a cura di), *Tirannide e filosofia*, cit., pp. 267-272.

l'ultima parola di Strauss sul fondatore della filosofia politica come istanza radicale del conflitto summenzionato; *Xenophon's Anabasis* (pubblicato postumo nel 1983)²², come anche il saggio su Tucidide in *The City and Man*, testimonia il rapporto complementare che vige tra storia politica e filosofia politica nella tradizione classica²³. Il Senofonte uomo d'azione è l'altra faccia del Senofonte filosofo²⁴.

Ma non è solo la sequenza delle opere pubblicate a dare il senso della compattezza della lettura straussiana. In quest'ottica forniscono un importante contributo gli epistolari del filosofo di Kirchhain, soprattutto nel caso delle lettere scambiate con Jacob Klein, già ampiamente analizzate in quanto forniscono una cronaca degli anni cruciali della riscoperta dell'esoterismo (1938-1939). Queste lettere sono particolarmente ricche di osservazioni – cosa di grande interesse per i presenti scopi – che prefigurano in modo sintetico la visione straussiana sul Socrate senofonteo²⁵. Benché la lettura degli scritti di Senofonte venga in qualche modo considerata propedeutica a quella di Platone come esercizio di crescente complessità dell'ermeneutica interlineare, Strauss si confessa particolarmente attratto dal generale ateniese, dichiarandolo *mein spezieller Liebling*²⁶. A cosa si deve questa preferenza? Strauss identifica il motivo nell'abilità di Senofonte nell'essere riuscito a *nascondere* la vera natura del suo Socrate sotto numerose stratificazioni ironiche. Egli mostra infatti un Socrate apparentemente vicino alla condotta del cittadino ordinario e alla *kalo-kagathia*, laddove essa era in realtà considerata al pari di un insulto nel *Sokratischen "Kreis"*²⁷. Senofonte è capace persino di far emergere la superiorità della vita teoretica di Socrate senza metterla in scena, ma puntando ad essa come via alternativa alla (caricaturale) celebrazione del Gran Re di Persia nella *Cirope-*

²² L. STRAUSS, *Xenophon's Anabasis*, in ID., *Studies in Platonic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1983, pp. 105-136.

²³ Cfr. ID., *The City and Man*, cit., pp. 139-241; trad. it., pp. 247-346; M. FARNESI CAMELLONE, *La città in movimento. Leo Strauss, Tucidide e la filosofia politica platonica*, in «Filosofia Politica», XXVII, 2013, n. 2, pp. 251-269.

²⁴ Si avrà modo di fare qualche osservazione sul tema della singolare e contraddittoria compresenza di uno spirito politico e uno filosofico in Senofonte, soprattutto in relazione all'immagine di Socrate. Per il momento tuttavia si rimanda a D. STAUFFER, *The Difference between Socrates and Xenophon in Leo Strauss' Account of Xenophon's Anabasis*, in T. W. BURNS (ed. by), *Brill's Companion to Leo Strauss' Writings on Classical Political Thought*, cit., pp. 305-313.

²⁵ Cfr. L. LAMPERT, *Leo Strauss' Recovery of Esotericism*, cit., pp. 63-76; G. CHIVILÒ, M. MENON, *Tirannide e arte della scrittura*, cit., pp. 263-267 per un'analisi in sequenza cronologica e più approfondita delle lettere con Klein citate e riassunte di seguito.

²⁶ Leo Strauss a Jacob Klein, 16 febbraio 1939, in L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften. Bd. 3. Hobbes' Politische Wissenschaft und zugehörige Schriften - Briefe*, hrsg. von H. MEIER und W. MEIER, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2001, p. 567.

²⁷ *Ibid.*

dia²⁸. Anzi, il capolavoro di dissimulazione di Senofonte – un gesto da vero e proprio briccone (*Gauner*)²⁹ – è stato, secondo Strauss, proporre un'immagine tanto piatta di Socrate da far passare *se stesso* alla storia come un *Idiot*³⁰, in modo da rendere accessibili le proprie opere solo a chi le sapesse *davvero* leggere. Tutti questi temi, si vedrà, sono presenti in modo amplificato e approfondito in *Xenophon's Socratic Discourse*. Tale continuità pare dunque confermare quanto scritto da Strauss nella lettera a Klein del 7 agosto 1939, in cui afferma di «avere essenzialmente compreso gli scritti socratici di Senofonte»³¹. Infine, a suggellare l'onnipresenza di questa caratterizzazione di Senofonte nel pensiero del filosofo tedesco stanno due lettere indirizzate a Gershom Scholem il 7 luglio e il 30 settembre 1973, a brevissima distanza dalla morte di Strauss (che avverrà il 18 ottobre). Questi comunica di star lavorando sul saggio riguardante l'*Anabasi* e di considerarlo «il mio addio alla scienza, cioè al mondo»³², al pari di altri due documenti che costituiscono per certi versi il testamento spirituale di Strauss, *Notes on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil* e *Preliminary Observations on the Gods in Thucydides' Work* («materiale piuttosto scettico, ma ho la sensazione che il CAPO non mi condannerà»)³³. Inoltre, Strauss vede nell'*Anabasi* un'epitome dell'*eutrapelia* senofontea, quella disposizione allo scherzo che caratterizza l'elusività della filosofia politica classica e che è, secondo Aristotele, *hybris pepaideumene*, insolenza educata³⁴. In questa

²⁸ Leo Strauss a Jacob Klein, 27 novembre 1938, in L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften*. Bd. 3, cit., p. 559. Vale la pena osservare che l'intenzione dichiarata da Strauss di sviluppare il paragone tra Socrate e Ciro non si è mai concretizzata in un commento o in un saggio completamente dedicato alla *Ciropedia*. L'unica testimonianza tangibile che si possiede in questo senso è la parentesi dedicata all'opera nel corso su Senofonte che Strauss ha tenuto nel quadrimestre invernale del 1963 a Chicago. La trascrizione è stata messa a disposizione dal Leo Strauss Center ed è scaricabile all'indirizzo <https://wslamp70.s3.amazonaws.com/leostrauss/s3fs-public/Xenophon%20%281963%29.pdf> (ultima consultazione 02/09/2022). In seguito, allievi diretti e indiretti di Strauss hanno cercato di riempire il vuoto lasciato dal maestro. Per una rassegna e una discussione si veda M. TAMOLAKI, *Straussian Readings of the Cyropaedia: Challenges and Controversies*, in B. JACOBS, R. ROLLINGER (ed. by), *Xenophon's Cyropaedia. Proceedings of a Conference Held at Marburg in Honour of Christopher J. Tuplin, December 1-2, 2017*, Harassowitz Verlag, Wiesbaden 2020, pp. 368-387.

²⁹ Leo Strauss a Jacob Klein, 16 febbraio 1939, cit., p. 567.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Leo Strauss a Jacob Klein, 7 agosto 1939, in L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften*. Bd. 3, cit., p. 576.

³² Leo Strauss a Gershom Scholem, 7 luglio 1973, in L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften*. Bd. 3, cit., p. 770; trad. it. G. SCHOLEM, L. STRAUSS, *Lettere dall'esilio. Carteggio (1933-1973)*, a cura di C. ALTINI, Giuntina, Firenze, 2008, p. 241.

³³ Leo Strauss a Gershom Scholem, 30 settembre 1973, in L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften*. Bd. 3, cit., p. 771; trad. it. p. 243. Il commento ironico di Strauss punta chiaramente alla sua distanza (pur in atteggiamento deferente) verso Gerusalemme. Entrambi i saggi sono confluiti poi in L. STRAUSS, *Studies in Platonic Political Philosophy*, cit., rispettivamente pp. 174-191; 89-104.

³⁴ I due termini sono citati in greco, cfr. Leo Strauss a Gershom Scholem, 7 luglio 1973, cit., p. 770; trad. it., pp. 241-242. Il riferimento di Strauss è ad ARISTOTELE, *Retorica*, 1389b11-12 (ed. consultata: ARISTOTELE, *Retorica*, a cura di F. CANNÀVÒ, Bompiani, Milano 2014, p. 225).

considerazione rapsodica si può ascoltare l'eco delle analisi di Strauss sull'ironia socratica come deliberata dissimulazione della propria superiorità³⁵ di fronte a interlocutori con abilità ed esigenze diverse, anche a costo di sembrare ignoranti o ingenui accettando pedissequamente le opinioni ricevute e di generare intorno a sé un'apparenza di ridicolo, ma lasciando indizi sul vero significato di questo contrasto per il filosofo potenziale nascosto tra gli uditori o tra i lettori. Per utilizzare il termine specificamente straussiano, la filosofia, nella sua espressione pubblica, è *playfulness*³⁶.

Riassumendo: il Senofonte maestro dell'ironia socratica e il Socrate senofonteo, dissimulatore e incarnazione della duplicità filosofico-politica, marciano l'inizio e la fine del pensiero straussiano. Quanto più si ritiene vera questa affermazione, tanto più si rende necessario uno studio attento di *Xenophon's Socratic Discourse*.

2. L'educazione economica del filosofo: come Socrate divenne Socrate

Strauss, come già accennato, riconosce nelle *Nuvole* di Aristofane l'esposizione fondamentale del problema di Socrate. Il nucleo teorico e drammatico della commedia, il quale mostra chiaramente il difetto di impoliticità attribuito dal poeta al filosofo, è il momento dell'istruzione socratica di Fidippide dopo l'espulsione del padre Strepsiade, che aveva bussato alle porte del *phrontisterion* al fine di acquisire la capacità retorica per liberarsi in sede forense dalla persecuzione dei creditori. Socrate, senza preoccuparsi di vagliare approfonditamente le capacità del potenziale allievo, fa assistere Fidippide alla disputa tra il Discorso Giusto e il Discorso Ingiusto, in cui il primo rappresenta l'autorità della tradizione e giustifica la legittimità del diritto sulla base della sanzione divina di Zeus, mentre il secondo la nega e sostiene invece la liceità di qualsiasi desiderio individuale, di una natura non costretta dalla legge³⁷.

La posizione del Discorso Ingiusto risulta nettamente più forte, poiché riesce a mostrare la mancanza di sostanza normativa della tradizione. Quest'ultima, infatti, contraddice uno dei suoi capisaldi – il divieto di parricidio – pren-

³⁵ Cfr. L. STRAUSS, *The City and Man*, cit., p. 51; trad. it., pp. 102-103.

³⁶ Cfr., ad esempio, ID., *Farabi's Plato*, cit., p. 377; trad. it., p. 92; ID., *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 34; trad. it., p. 30: «ma adottare opinioni che si è certi essere false, significa rendersi più stupidi di quanto si sia, oppure recitare la parte degli sciocchi [*play the fool*]» (traduzione modificata, quadre aggiunte).

³⁷ Per R. DE BARTOLO, *Leo Strauss: l'azione del filosofo e i limiti della politica*, cit., p. 44, l'assenza di Socrate a indicare la via da scegliere rende i due discorsi espressioni quasi caricaturali dei loro argomenti, di fatto dei «non-discorsi».

dendo a modello Zeus, un dio parricida che, in fondo, così come la giustizia, «non esiste *nemmeno*». Ciò che gli dèi *ordinano di fare* è l'opposto di ciò che gli dèi *fanno*³⁸. Il risultato dell'esposizione di Fidippide alle ragioni dell'ingiustizia sarà la rivolta contro l'autorità paterna e infine, l'incendio del *phrontisterion* per mano di Strepsiade come ritorsione. Il monito lanciato dall'Aristofane di Strauss a Socrate consiste nella necessità di ripensare il proprio rapporto con la natura della città. La reazione violenta di quest'ultima è causata dall'impressione che Socrate, esponendo i propri giovani allievi alla disfatta del Discorso Giusto, li convinca – *corrompendoli*, come sosterranno successivamente gli accusatori di Socrate – ad abbracciare i principi di una vita ingiusta e in contrasto con le leggi e gli dèi della città. Questo accade a dispetto del fatto che Socrate, cosa di cui Aristofane è consapevole, *non* esprima una preferenza per il Discorso Ingiusto. Egli *trascende* entrambi i piani argomentativi e incarna un modo di vivere autonomo rispetto ai «nuclei» esistenziali teologici e politici della convivenza umana³⁹. Tuttavia, la città non è in grado di apprezzare questa neutralità e, dovendo comunque vivere entro i suoi confini anche solo in termini di sostentamento materiale, il filosofo deve venire a patti con il suo carattere *alogon*⁴⁰ e armarsi teoricamente e retoricamente per comprenderlo. La filosofia deve ascoltare la lezione della poesia e imparare a dominare i temi del Discorso Giusto, anche se in esso non si può riconoscere.

Dai testi di Strauss è noto che la risposta a questo problema, ossia la vera e

³⁸ L. STRAUSS, *Socrates and Aristophanes*, cit., pp. 29-30; trad. it., pp. 57-58. Tale formulazione delle posizioni del conflitto tra i due Discorsi richiama le alternative che Strauss vede espone nell'*Eutifrone* di Platone. La prima è quella della pietà tradizionale, deferente alla volontà degli dèi in senso normativo. La seconda è invece inserita implicitamente nel comportamento dello stesso Eutifrone, che tradisce e denuncia il padre. "Fare ciò che gli dèi fanno", nell'ottica di uno Strauss che sembra ingaggiare un dialogo sotterraneo con Nietzsche su questo punto, significa ricomporre la frattura morale tra natura e convenzione e agire secondo i dettami della prima. In questo senso, il fatto che gli dèi esauriscano la propria funzione teologico-politica in quanto non più necessaria fa passare in secondo piano la questione della loro esistenza. Cfr. ID., *An Untitled Lecture on Plato's Euthyphron* (1952), ed. by D. BOLOTIN, C. BRUELL, T. L. PANGLE, in «Interpretation», XXIV, 1996, n. 1, pp. 4-23, in particolare pp. 13-14; trad. it. *Una lezione senza titolo sull'Eutifrone di Platone*, in ID., *Scritti su filosofia e religione*, a cura di R. CUBEDDU, M. MENON, Edizioni ETS, Pisa 2017, pp. 193-216, in particolare pp. 205-206. Sia l'importanza della qualificazione «non esiste *nemmeno* [does not even exist]» attribuita da Socrate a Zeus e per traslazione dal Discorso Ingiusto alla giustizia, sia il parallelo con la *lecture* sull'Eutifrone, sono stati osservati in M. MENON, *Saggezza politica e poesia*, cit., p. 36, n. 58; p. 38.

³⁹ M. FARNESI CAMELLONE, *Giustizia e Storia*, cit., p. 27. Entrambe le posizioni sono equidistanti dalla vita socratica, che non declina il superamento del *nomos* in senso attivistico, bensì zetetico. Sempre nella lezione sull'*Eutifrone*, Strauss identifica l'insufficienza della posizione di Eutifrone nell'impossibilità di tornare all'ortodossia da un lato, e di individuare un criterio razionale di condotta dall'altro, perché gli stessi modelli di condotta rappresentati degli dèi sono in contrasto l'uno con l'altro. Superare tale conflitto richiede di intraprendere il sentiero l'indagine razionale e filosofica del tutto: cfr. L. STRAUSS, *An Untitled Lecture on Plato's Euthyphron*, cit., pp. 17-18; trad. it., pp. 209-210.

⁴⁰ ID., *Socrates and Aristophanes*, cit., p. 49; trad. it., p. 78.

propria svolta socratica, consiste nella presa di coscienza che le cose umane hanno una propria forma d'esistenza specifica, da articolare per mezzo della domanda definitoria "che cos'è?" e, più generalmente, nel riconoscere che il reale è caratterizzato da una irriducibile *eterogeneità noetica*⁴¹. Il contenuto di questo lemma, che rappresenta la chiave di volta dell'interpretazione straussiana della filosofia politica classica, è esposto (in maniera convenientemente didattica) già nelle pagine di *Natural Right and History*. Lì si dice, appunto, che l'indagine di Socrate

non si limitava a sollevare la domanda "che cos'è?" riguardo singole cose umane, come le varie virtù. Egli era costretto a chiedersi che cosa fossero le cose umane in quanto tali, cioè quale fosse la *ratio rerum humanarum*. Tuttavia, è impossibile cogliere il carattere distintivo delle cose umane, se non si coglie la differenza essenziale tra cose umane e cose non umane, cioè cose divine o naturali. Ciò presuppone, a sua volta, una qualche comprensione di queste ultime, per sé prese. Lo studio socratico delle cose umane si fondava dunque sullo studio comprensivo di "tutte le cose". Come ogni altro filosofo, Socrate identificava la saggezza, cioè lo scopo della filosofia, con la scienza di tutto ciò che esiste: egli non cessò mai di esaminare "che cosa è ciascuno degli esseri"⁴².

La separazione generale tra «cose umane» e «cose non umane» e poi l'analisi più mirata a distinguere «che cos'è ciascuno degli esseri» non indicano l'origine della filosofia politica come semplice aggiunta di un ramo particolare alla costellazione teorica della filosofia. Essa non può essere spiegata *totalmente* nemmeno con la necessità menzionata sopra di costruire una difesa politica della filosofia: benché questa sia una motivazione di grande importanza pratica, è catalogabile in un certo senso come concausa. La filosofia politica presuppone e implica una complessiva *ristrutturazione* dell'attività filosofica nei termini di un cambio d'orientamento che riguarda allo stesso modo il contenuto e la partizione disciplinare e comunicativa della stessa. Il Socrate *physikos* non rimane intatto dietro al Socrate filosofo politico, ma muta con esso. Egli non guarda più al reale in cerca di una causa che ne attesti l'unità, ma prende atto della sua manifesta ma definita molteplicità.

Il tutto ha una naturale articolazione; comprenderlo, quindi, non significa più scoprire in primo luogo le radici su cui è piantato l'intero nella sua compiutezza, l'intero articolato, l'intero che consiste in gruppi distinti di cose, l'intero intelligibile, il "cosmos",

⁴¹ Nell'articolare il tema della svolta socratica ci si sovrappone parzialmente all'ordine seguito in R. DE BARTOLO, *Leo Strauss: l'azione del filosofo e i limiti della politica*, cit., pp. 47-50; 52-55. Per l'importanza dell'argomento si è ritenuto comunque importante esporlo nuovamente per renderle chiara la sequenza logica, soffermarsi su dettagli diversi e mostrare in aggiunta, fra testo e note, la piena concatenazione di queste tesi nell'estensione della produzione straussiana.

⁴² ID., *Natural Right and History*, cit., pp. 121-122; trad. it., pp. 134-135 (modificata).

insomma; e neppure scoprire la causa che ha trasformato il caos in cosmo, o giungere a cogliere l'unità che è celata sotto la varietà delle cose o apparenze. Significa, bensì, accogliere l'unità che si rivela nella manifesta articolazione dell'intero compiuto. Questa concezione permette di distinguere tra le diverse scienze che ricalcano la naturale articolazione del Tutto; rende possibile, anzi in special modo favorisce, lo studio delle cose umane in quanto umane⁴³.

Il nesso tra concezione dell'intero e filosofia politica nella svolta socratica, tuttavia, non va spiegato soltanto assegnando al primo elemento il ruolo di presupposto e al secondo quello di risultato, perché altrimenti si rischia di cadere nell'errore, denunciato da Strauss, di far *dipendere* il modo in cui i classici guardavano alla politica da una particolare opzione ontologica o cosmologica⁴⁴. Le cose politiche, in altre parole, devono fare da *modello* alla comprensione del tutto.

Ciò a cui mira la domanda "che cos'è?" è l'*eidōs* di una cosa, la figura o forma o carattere o "idea" di una cosa. Non a caso il termine *eidōs* significa primariamente ciò che è visibile a tutti senza nessuno sforzo particolare, ciò che si può chiamare la superficie [*surface*] delle cose. Socrate non partiva da ciò che è primo in sé o per natura, ma da ciò che è primo per noi, ciò che giunge prima alla nostra vista: dai fenomeni. Senonché l'essere delle cose, il loro *quid*, giunge prima alla vista non in ciò che noi vediamo, ma in ciò che se ne dice, nell'opinione su di esse⁴⁵.

⁴³ *Ivi*, p. 123; trad. it., p. 135 (modificata).

⁴⁴ Cfr. *Id.*, *What Is Political Philosophy?* (1955), in *Id.*, *What Is Political Philosophy? And Other Studies* (1959), The University of Chicago Press, Chicago-London 1988, pp. 36, 38-39; ed. it. *Che cos'è la filosofia politica?*, a cura di D. CADEDDU, Il Melangolo, Genova 2011, pp. 41, 44-45.

⁴⁵ *Id.*, *Natural Right and History*, cit., pp. 123-124; trad. it., p. 136 (quadre aggiunte). L'impiego del termine *surface* trova un importante parallelo nel famoso ed ermetico passaggio dell'introduzione a *Thoughts on Machiavelli*. Strauss riflette sulla necessità di prendere sul serio l'opinione comune sulla malvagità di Machiavelli come punto di partenza per raggiungere in ascesa rispetto ad essa (*the considerate ascent from it*) il nucleo del suo pensiero. Con uno strappo repentino, Strauss generalizza la tesi e scrive: «non c'è protezione più sicura contro la comprensione di qualcosa che dare per scontato o disprezzare altrimenti l'ovvio e la superficie. Il problema inerente [*inherent*] alla superficie delle cose [*surface of things*], e solo alla superficie delle cose, è il cuore delle cose [*heart of things*]», cit. *Id.*, *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 13; trad. it., p. 5 (traduzione modificata, quadre aggiunte). La comparazione tra le due occorrenze del termine *surface* permette di scorgere la relazione di derivazione diretta tra sviluppo teorico e metodo comunicativo della filosofia politica. La manifestazione della pluralità delle opinioni è il presupposto indispensabile dell'ascesa filosofica, sia perché il lavoro dialettico le prende ad oggetto e ne osserva la tensione reciproca, sia perché esse offrono l'immagine dell'articolazione dell'intero. In secondo luogo, questa stessa relazione è trasferita alla strutturazione dei testi filosofici. La coppia essoterico-esoterico, quindi, è da intendersi non solo con uno sguardo al doppio fine di protezione e selezione, ma soprattutto come imitazione della *ratio* delle cose umane: la necessità logografica è tanto una relazione tra realtà ed espressione testuale, quanto una legge che regola l'andamento drammatico delle opere. La superficie va presa sul serio se si vuole procedere oltre i suoi confini. Per una formulazione esplicita di questo problema come «problema della superficie» in riferimento alla dialettica socratica si veda C. H. ZUCKERT, M. P. ZUCKERT, *The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2006, pp. 148-149, citato in A. FUSSI, *La città nell'anima*, cit., p. 256, n. 138.

La svolta socratica sembra riproporre su un più alto livello teorico, trasmutati, i caratteri della comprensione prefilosofica delle cose che la scoperta filosofica della natura aveva inizialmente messo in discussione. «“Natura” è un termine distintivo. Prima della sua scoperta, il comportamento caratteristico di ogni cosa era visto come il suo costume o la sua via»⁴⁶. La vita politica offre un esempio lampante di questo, e ciò è dovuto alla radicalità e semplicità (benché la tradizione non sia immobile) della sua manifestazione esistenziale: «mentre tutte le cose e classi di cose hanno la loro “via”, vi è un costume o una “via” particolare che ha un’importanza suprema: la “nostra” via, di “noi” che viviamo “qui”: il costume di vita del gruppo autonomo a cui un uomo appartiene. Possiamo chiamarlo il costume “sovrano” [*paramount*]]»⁴⁷. La vita politica si manifesta sul piano dell’opinione, il che spiega la pluralità di comunità esclusive che pretendono fedeltà dai propri membri su basi di legittimazioni diverse (le divinità della *polis*)⁴⁸.

Ora, il fatto che la filosofia politica prenda sul serio questo elemento non significa che assuma un atteggiamento di deferenza verso la comunità di riferimento. Il suo movimento privilegiato rimane quello antitradizionalista dell’ascesa verso la conoscenza delle cose politiche *attraverso* e *oltre* le opinioni. La filosofia politica, piuttosto, riconosce che il suo piano di partenza (che è anche tale per la filosofia *tout court*) è un’espressione particolarmente intensa di ciò che la attende ai livelli più avanzati della ricerca. L’eterogeneità pragmatica e disordinata delle opinioni politiche – che si dà nella forma della *pretesa* e chiede dunque *moderazione* alla filosofia⁴⁹ – rispecchia l’eterogeneità essenziale tra politico e non politico e quella che vige tra tutte le regioni della realtà. Tutto ciò viene alla luce in un passaggio rivelatore delle lezioni del ’58 sul problema di Socrate, proprio nella sezione dedicata a Senofonte.

Socrate è il primo filosofo ad aver reso giustizia alla *pretesa* del politico, alla *pretesa* che è sollevata nei fatti dalla *polis*, la società politica. [...] Ora, sebbene secondo Senofonte e il suo Socrate la vita transpolitica abbia maggior dignità della vita politica, essi fecero tutto ciò che era in loro potere per instillare rispetto verso le pretese della città e della vita politica e verso tutto ciò che è legato ad esse. La moderazione si dimostra la qualità caratteristica di Socrate. [...] Il politico non è pertanto ciò che è più alto, ma ciò che è

⁴⁶ L. STRAUSS, *Natural Right and History*, cit., p. 82; trad. it., p. 102 (traduzione modificata).

⁴⁷ *Ibid.* (quadre aggiunte).

⁴⁸ Cfr. C. ALTINI, *Introduzione a Leo Strauss*, Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 6.

⁴⁹ È questa, infine, l’espressione della necessità pratica della scrittura reticente. Carlo Altini riassume efficacemente la combinazione di moderazione pratica e antitradizionalismo teorico della filosofia politica classica nella diade radicalismo filosofico-conservatorismo politico, cfr. *Id.*, *Una filosofia in esilio. Vita e pensiero di Leo Strauss*, Carocci, Roma 2021, p. 285.

primo, perché è ciò che c'è di più urgente. È legato alla filosofia allo stesso modo in cui la continenza è legata alla virtù in senso proprio. Ne è la fondazione, la condizione indispensabile. Da qui possiamo capire perché Socrate potesse essere rappresentato in senso popolare come qualcuno che limitava se stesso e i suoi studi solamente alle cose umane e politiche. Le cose umane o politiche sono la chiave che conduce al tutto, all'interessanza della natura, perché sono il legame o il nesso tra ciò che è più basso e ciò che è più alto⁵⁰.

Le opere di Platone e Senofonte presentano quindi un Socrate già maturo e intento a interrogare i notabili concittadini ateniesi su quanto pertiene all'universo delle virtù e della vita politica. I due autori, va detto, prendono strade molto diverse per raggiungere lo stesso obiettivo. La *Repubblica* del Platone di Strauss sfida Aristofane su un piano teoricamente arduo, mostrando la superiorità della filosofia sulla poesia nel puntare dritto al cuore della questione della giustizia dell'individuo e della comunità⁵¹. Sebbene conceda l'irrealizzabilità pratica del governo dei filosofi – anzi, proprio in virtù di questa mossa – Platone coglie la natura della città, della giustizia e, pur *ex negativo* (ma in relazione complementare con il *Simposio*), le necessità del corpo e dell'*eros*⁵².

Il Socrate di Senofonte, invece, è ben lontano da questi spettacolari voli filosofici. Egli non indaga la natura della perfetta giustizia e non fonda città nei discorsi. L'opera più estesa che il generale ateniese dedica al maestro, i *Memorabili*, consiste nel mostrare *ad oculos* la natura pacifica e non sovversiva di Socrate, la sua giustizia in senso ordinario, in contrasto con le accuse di Anito e Meleto. Non solo: buona parte dell'opera è costruita per far vedere come Socrate facesse attivamente del bene ai propri compagni e a chiunque gli stesse intorno, convincendo spesso le persone a vivere una vita virtuosa nel rispetto degli dèi e delle leggi della città. Di questa differenza tra il Socrate platonico e quello senofon-

⁵⁰ L. STRAUSS, *The Origins of Political Science and the Problem of Socrates*, cit., pp. 163-164; trad. it., p. 153 (traduzione modificata).

⁵¹ Platone relega la poesia a un ruolo ministeriale, pur riconoscendo all'avversaria la capacità di educare politicamente la città. Cfr. ID., *The City and Man*, cit., pp. 62, 134-136; trad. it., pp. 116, 210-213; ID., *The Argument and Action of Plato's Laws*, cit., pp. 35, 61-62; trad. it., pp. 52-53, 88-89.

⁵² Il processo di astrazione che isola la natura della giustizia perfetta nella *Repubblica* conduce all'iper-trofia dello spazio della politica ("pubblico") che non ammette l'esistenza di isole "private" dell'*eros* come l'individuo e la famiglia (anche se poi nella descrizione della filosofia si registra una coincidenza esplosiva tra il pubblico – l'oggetto – e il privato – l'attività – in senso eminente). Nelle lezioni di Strauss sul *Simposio* la questione è in un certo senso ribaltata, perché l'*eros* è al centro della trattazione e sembra quasi stabilirsi una continuità, attraverso il tema di "ciò che è proprio", tra individuo, famiglia e città. Cfr., per esempio, ID., *The City and Man*, cit., p. 111; trad. it., pp. 180-182; ID., *On Plato's Symposium* (1959), edited and with a foreword by S. BERNARDETE, The University of Chicago Press, Chicago-London 2001, p. 241; trad. it. *Sul Simposio di Platone*, a cura di A. FUSSI, G. FRILLI, Edizioni ETS, Pisa 2021, pp. 231-232. Sulla lettura strausiana del *Simposio* si veda A. FUSSI, *Le lezioni di Leo Strauss sul Simposio di Platone: breve storia di una lettura mancata*, in «Verifiche», XXXVII, 2008, n. 4, pp. 395-431; sulla questione del rapporto tra *thymos* ed *eros* si rimanda invece a ID., *La città nell'anima*, cit., pp. 208-252.

teo Strauss si era già accorto nel 1939, come si può verificare dall'epistolario con Klein. I due Socrate sono identici nel loro insegnamento filosofico, ma diversi nella loro presenza drammatica, poiché «Senofonte mostra un Socrate *ancora* più nascosto» di quello platonico⁵³. Il Socrate senofonteo, per esser più preciso, è nascosto in triplice modo. I primi due sigilli riguardano il Socrate fisiologo. Senofonte nasconde infatti (a) la natura del Socrate presocratico, ma anche (b) la rinnovata ontologia dell'eterogeneità noetica. Ciò emerge chiaramente dal commento a *Memorabili*, I.1.13-14 in *Xenophon's Socrates*. In questo passaggio Senofonte descrive come Socrate biasimasse come pazzi tracotanti i filosofi che si ritenevano capaci di indagare le cose divine (le cause della natura) senza aver prestato sufficiente attenzione a quelle umane. Tale follia si esprime nella diafonia di posizioni estreme, tra coloro che credono che l'essere sia uno e chi invece ritiene vi sia una pluralità infinita di enti. Strauss a proposito osserva quanto segue.

Ciò sembrerebbe implicare che, in accordo con il ragionevole Socrate, gli esseri siano numerabili o osservabili; questi esseri sono immutabili, mentre le altre cose cambiano, e questi esseri non vengono ad essere e a perire, mentre le altre cose vengono ad essere o a perire. In altre parole ciò sembra sottintendere una cosmologia socratica: Socrate si interessava alla natura di tutte le cose e, in tal senso, anch'egli era folle, ma la sua follia era, al contempo, temperanza: non separava mai la saggezza dalla moderazione (III.9.4). *Ma questo è solo sottinteso [implied]*. L'esempio illustra il carattere generale della presentazione senofonteica di Socrate: *Senofonte parla quasi esclusivamente della normalità di Socrate, facendo solo intuire le deviazioni dalla normalità*⁵⁴.

Infine, (c) Senofonte evita persino di mostrare il metodo dialettico di Socrate in azione, soprattutto per quanto riguarda le questioni più importanti. Mentre vediamo il Socrate platonico porre in prima persona la domanda politica per eccellenza “che cos'è la legge?”⁵⁵, Senofonte la fa sollevare soltanto all'allievo degenerato Alcibiade (in *Memorabili*, I.2.41-46), in modo da dissuadere il lettore dall'associare Socrate alle implicazioni potenzialmente eversive della questione, che porta il filosofo a mettere in discussione la legittimità del proprio regime politico⁵⁶.

Se Socrate discuteva “sempre” di cose umane sollevando la domanda “che cos'è?”, è

⁵³ Leo Strauss a Jacob Klein, 28 febbraio 1939, in L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften*. Bd. 3, cit., p. 569, citata in G. CHIVILÒ, M. MENON, *Tirannide e arte della scrittura*, cit., p. 266.

⁵⁴ L. STRAUSS, *Xenophon's Socrates*, cit., pp. 7-8; trad. it., p. 87 (corsivi aggiunti).

⁵⁵ Strauss non dubita dell'autenticità del *Minosse*, cfr. ID., *On the Mimos*, in ID., *Liberalism Ancient and Modern* (1968), The University of Chicago Press, Chicago-London 1995, pp. 65-75; trad. it. *Liberalismo antico e moderno*, a cura di S. ANTONELLI e C. GERACI, Giuffrè, Milano 1973, pp. 87-101.

⁵⁶ ID., pp. 14-15; trad. it., pp. 92-93.

difficile capire quando conversasse sulla natura di tutte le cose, alla sua maniera. È anche difficile capire perché, così raramente, Senofonte presenti Socrate impegnato nel sollevare la domanda “che cos’è?” riguardo le cose umane: solo tre dei quarantanove capitoli dei *Memorabili* ci mostrano Socrate occupato in questa attività⁵⁷.

Insomma, il Senofonte di Strauss è un maestro di *understatement*. Egli smussa i lati meno accomodanti del proprio Socrate fino quasi a farli scomparire, forse perché si accorge che anche la filosofia politicamente trasformata non può colmare il divario che la separa dalla città. Le uniche tracce che lascia sono sotto forma di allusioni. Il Senofonte di Strauss non *dice*, ma *sottintende* (*implies*) e *indica* (*points*)⁵⁸.

Detto ciò, non è sorprendente che la rappresentazione di Socrate nelle maggiori opere di Platone e Senofonte sembri mancare di un tassello: il momento esatto in cui si compie la svolta socratica rimane celato alla vista. Per quanto riguarda Senofonte, il motivo appare chiaramente da quanto osservato ora in merito ai *Memorabili*. Sarebbe stato infatti controproducente inserire in un’opera dedicata alla difesa di Socrate una sezione che, facendo riferimento a una cesura nella vicenda del filosofo, potesse inavvertitamente gettare ombra sul quadro immacolato della sua rettitudine civica. Il racconto di tale cesura è affidato all’*Economico* che, non a caso, è annoverato da Strauss tra quelle opere di Senofonte che tematizzano Socrate nella sua *trascendenza* rispetto alla giustizia⁵⁹. Il dialogo si situa sul crinale tra un tempo in cui Socrate non conosceva le esigenze della città e uno in cui le prende in considerazione; quel crinale consiste nella conversazione con Iscomaco, la cui *kalokagathia* costituisce una sineddoche per la totalità delle cose politiche⁶⁰. Pertanto, l’*Economico* va posizionato prima dei *Memorabili*.

Questo dato permette di gettar luce sulla scelta di Strauss di privilegiare l’E-

⁵⁷ *Ivi*, p. 8; trad. it., p. 87.

⁵⁸ Così osserva Lampert dando il giusto peso a un passaggio di *Xenophon’s Socratic Discourse* in cui Strauss qualifica distintamente i modi d’espressione dei tre grandi esponenti della filosofia politica classica: Aristotele *parla*, Senofonte *indica* e Platone *articola*. Cfr. L. LAMPERT, *The Enduring Importance of Leo Strauss*, cit., p. 114; L. STRAUSS, *Xenophon’s Socratic Discourse*, cit., p. 161. A ciò si può aggiungere che Senofonte certamente *parla* molto raramente in prima persona, ma più spesso *fa dire* qualcosa a qualcuno, e lo stesso vale per i suoi personaggi. Come si vedrà, soprattutto l’*Economico* presenta una stratificazione impressionante di racconti e racconti di racconti, che naturalmente forniscono molteplici occasioni di manipolazione da parte del narratore per i propri scopi dialogici. L’attenzione di Strauss a questi dettagli drammatici nella lettura di Senofonte è ben nota dai testi, e tuttavia si può cogliere sinteticamente da un aneddoto raccontato da Seth Benardete: «una volta egli [Strauss] mi mostrò il taccuino che conteneva gli appunti su Senofonte, e lì aveva compilato la lista di ogni occorrenza di “egli disse” nei *Memorabili*, e per ogni altro dialogo socratico di Senofonte aveva elenchi di queste cose incredibili», S. BENARDETE, *Encounters and Reflections: Conversations with Seth Benardete*, ed. by R. BURGER, The University of Chicago Press, Chicago-London 2002, p. 42.

⁵⁹ L. STRAUSS, *Xenophon’s Socratic Discourse*, cit., p. 86.

⁶⁰ *Ivi*, p. 148.

conomico e non il *Fedone* come resoconto per eccellenza della svolta socratica⁶¹. Certamente, le pagine del dialogo platonico hanno il vantaggio di essere cristalline rispetto al carattere eminentemente filosofico della nascita della dialettica: dalle dottrine dei fisiologi all'illuminazione anassagorea, dal rifiuto di quest'ultima alla fuga nei *logoi*. Tuttavia, rendendo conto della metodologia socratica sul piano di astrazione che le è proprio⁶², il *Fedone* tende a oscurare il ruolo decisivo delle cose umane come modello teorico e retorico di tale astrazione. Al contrario, l'Economico si pone esattamente dalla prospettiva di queste ultime e guarda alla filosofia socratica dal basso, a partire dalle sue «umili origini», anche rispetto alla figura etico-politica del gentiluomo. Nell'*Economico* questi viene considerato primariamente «non nel suo splendore, ma nei suoi bisogni»⁶³. Solo assumendo questo punto di vista è possibile comprendere in che modo le cose umane nel loro complesso spianino la strada all'eterogeneità noetica. Tutto ciò permette anche di spiegare perché, nello stesso scambio epistolare con Klein in cui veniva menzionata la dimensione umbratile della filosofia senofontea, Strauss avesse qualificato l'autore dell'*Economico* anche come scrittore sorprendentemente «aristofanesco, cioè osceno»⁶⁴. Agli occhi di Strauss, sia Aristofane che Senofonte offrono un'immagine completa della natura umana lavorando sulla tensione e continuità tra le sue espressioni più basse o prosaiche (il desiderio individuale anarchico e l'attività privata dell'economista) e le sue vette più alte (l'autosufficienza semidivina della filosofia); al centro, tra i due estremi, emerge la vita politica come punto d'equilibrio necessario, ma artificiale e instabile⁶⁵.

Addentrandosi più specificamente nel testo dell'*Economico*, ci si rende con-

⁶¹ Anche nelle conferenze sul problema di Socrate i riferimenti al *Fedone* sono pochi e Strauss non approfondisce la relazione tra il racconto di Socrate nel dialogo platonico e le fonti aristofanesche e senofontee (eccezion fatta per una menzione che in fin dei conti rimane una falsa partenza, cfr. ID., *The Origins of Political Science and the Problem of Socrates*, cit., p. 140, trad. it., p. 152). *Repubblica e Leggi* occupano il centro della scena perché incarnano la vera risposta platonica ad Aristofane. In Senofonte, invece, questo ruolo è giocato dalla stessa opera che mette a tema la vicenda socratica.

⁶² ID., *Xenophon's Socratic Discourse*, cit., p. 149, n. 8.

⁶³ *Ivi*, p. 129.

⁶⁴ Leo Strauss a Jacob Klein, 28 febbraio 1939, in L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften. Bd. 3*, cit., p. 569, citata in G. CHIVILÒ, M. MENON, *Tirannide e arte della scrittura*, cit., p. 266.

⁶⁵ Cfr. L. STRAUSS, *Socrates and Aristophanes*, cit., pp. 139-140; trad. it., pp. 163-164., che richiama il passaggio delle conferenze del '58 citato sopra. Il pretesto per questa caratterizzazione della commedia di Aristofane è offerto dal commento al volo di Trigeo in groppa allo scarabeo stercorario per raggiungere la casa di Zeus nella *Pace*. La sintesi che qui se ne è offerta è chiaramente parziale. Per completarla, sarebbe necessario disambiguare il chiasmo tra "alto" e "basso" quando attribuiti alle espressioni della natura e quando a quelle della convenzione. In Aristofane, per Strauss, le prime convergono nell'intento di desacralizzare la convenzione, per poi ricomporre il ruolo in un secondo momento. Per altre vie, un movimento teorico simile emergerà anche nell'*Economico*.

to che si deve rettificare parzialmente quanto suggerito prima sulla priorità rispetto ai *Memorabili*: l'elemento di trascendenza menzionato da Strauss non si palesa come carattere esplicito dell'opera, ma è inserito in un contesto dialogico che è molto vicino a quello dei numerosi episodi dei *Memorabili* in cui Socrate si mostra benefattore degli altri. Anzi, l'opera si apre esattamente come se fosse una continuazione diretta dei *Memorabili*, come se si limitasse a menzionare solo un altro ambito, la gestione della casa, in cui Socrate era un buon consigliere^{66,67}. Su questa scelta vale la pena soffermarsi perché è ricca di spunti anche sul rapporto tra Senofonte e Aristofane nel pensiero straussiano.

La prima sezione dell'*Economico* (capitoli I-VI), che riguarda la ricerca della definizione di *oikonomia* e dei compiti del buon amministratore, sembra adattarsi particolarmente bene al tema della condotta di Socrate nei confronti dei propri amici e, di conseguenza, a dimostrare la sua giustizia. La stessa struttura drammatica, nota Strauss, pare rimandare a quella delle *Nuvole* al fine di invertarne il giudizio di valore rispetto all'operato di Socrate. Nelle *Nuvole*, infatti, si assiste a una relazione tra padre e figlio disastrosa dal punto di vista educativo, in cui manca completamente la dimensione del dominio di sé e regna l'oppor-

⁶⁶ Secondo Strauss questa scelta va inserita nel novero degli stratagemmi drammatici di Senofonte. Così come le *Elleniche* si propongono come seguito della *Guerra del Peloponneso*, pur recando numerose differenze rispetto all'opera di Tuciddide, così «l'inizio repentino dell'*Economico* crea l'impressione che tale opera sia semplicemente il seguito dei *Memorabili* e quindi nasconde la profonda differenza tra i *Memorabili*, l'opera dedicata alla giustizia di Socrate, e il discorso socratico di Senofonte *tout court*», L. STRAUSS, *Xenophon's Socratic Discourse*, cit., pp. 89-90.

⁶⁷ La selezione stessa dei personaggi richiama alcuni luoghi dei *Memorabili*. Il padre di Critobulo, Critone, compare come interlocutore a II.9. Egli viene presentato come gentiluomo per bene, preoccupato di proteggere il proprio patrimonio dalle denunce dei sicofanti. Socrate gli raccomanda di assoldare Archedemo, un sicofante abile in retorica, che potrebbe difenderlo con le sue conoscenze. Socrate, dunque, dà a Critone un aiuto di grande utilità economica. Critobulo, invece, compare poco prima nel secondo libro (II.6), in una conversazione dedicata al modo migliore di riconoscere e perseguire le amicizie degne di essere coltivate, soprattutto per quanto riguarda i rapporti politici tra gentiluomini. Ancor prima (I.3.8-13), Critobulo veniva menzionato non come interlocutore, ma come oggetto di una conversazione (l'unica) tra Socrate e Senofonte stesso. In quel caso, Socrate aveva ammonito Critobulo per la sua intemperanza in termini di piaceri sessuali e Senofonte lo aveva difeso; ciò aveva dato a Socrate l'occasione di insultare direttamente Senofonte, evento unico negli scritti socratici ed eguagliato solo dal trattamento riservato a Strepsiade nelle *Nuvole*. Da queste conversazioni Strauss estrae una serie di cellule tematiche interconnesse: l'autocommiserazione strategica di Senofonte, la differenza tra questi e Critobulo nella gerarchia degli interlocutori di Socrate, la classificazione di diversi tipi di amicizia. La stessa sezione (II.4-10) di cui questi episodi fanno parte, inoltre, è considerata da Strauss come eminentemente dedicata alla condotta di Socrate nei confronti degli amici (seppur in modo equivoco). Per capire come questa intellaiatura problematica si relaziona all'*Economico* non si hanno ancora elementi sufficienti, e bisognerà ritornarvi in §3. Per il momento deve bastare l'intuizione per cui i temi "amministrazione domestica" e "amicizia" sarebbero connessi alla differenza profonda con cui filosofo e gentiluomo guardano al fine e allo statuto della propria attività. Le relazioni con le cose (il patrimonio, la proprietà, il sostentamento personale) e le persone (amici, compagni e famiglia) assumono, in conseguenza di ciò, sfumature diverse. Cfr. ID., *Xenophon's Socrates*, cit., pp. 20-21, 45-51, 53-54; trad. it., pp. 97-98, 119-123, 125-126.

tunismo. Strepziade, per come descritto da Strauss⁶⁸, è un *parvenu* incapace di gestire razionalmente il patrimonio familiare e succube di una moglie spendacciona – un pessimo *oikonomos*, l'esatto contrario dell'Iscomaco senofonteo. Anziché sforzarsi per correggere i parametri della propria condotta, egli si rivolge a Socrate per imparare a ingannare i propri creditori e, quando viene espulso dal *phrontisterion*, coinvolge nella stessa impresa il figlio Fidippide, anch'egli poco interessato ai doveri di famiglia e distratto dalla passione per l'ippica. Il risultato finale è il disfacimento completo dell'autorità paterna, di cui Socrate viene ritenuto responsabile. Anche nell'*Economico* viene proposta una situazione di crisi nell'ordine di una famiglia. Critobulo passa il proprio tempo ad assistere alle commedie e non sembra essere motivato a fare gli sforzi necessari per adempiere agli oneri privati e pubblici che sono ascritti ai ricchi cittadini come lui: la commedia passa da essere strumento di denuncia del corruttore Socrate a strumento di corruzione⁶⁹. Benché non compaia nell'azione del dialogo, Strauss ipotizza che sia stato Critone, preoccupato per il destino del proprio patrimonio, a raccomandare il figlio all'istruzione di Socrate⁷⁰. All'opposto delle *Nuvole*, qui Socrate mette la propria conoscenza a disposizione delle necessità di Critobulo in senso edificante, anzi, fa di tutto per avvicinarsi a lui per questo fine. I temi delle *Nuvole* – la casa, la moglie e persino l'ippica –, sostiene Strauss, sono direttamente affrontati da Socrate e incarnano la sua cura per gli affari degli uomini e della città⁷¹. Anche se non si è certi del successo pratico della conversazione, si può almeno affermare che il Socrate dell'*Economico* educi, non corrompa.

Tuttavia, dall'avanzare della discussione si può avvertire che il dialogo di Socrate con Critobulo non è edificante senza qualificazioni. Lo scheletro dell'argomentazione è il seguente. Dall'intento iniziale di delineare il compito del buon amministratore domestico emerge la questione di cosa sia l'amministrazione domestica *simpliciter* e, ancora più fondamentale, di cosa sia una casa. Assumendo come punto di partenza l'intuitiva identificazione con l'insieme dei beni domestici si passa al patrimonio nel senso più generale del termine, e di lì a chiedersi quale criterio designi un oggetto come proprietà di qualcuno. Di seguito viene proposta la definizione della buona amministrazione domestica come capacità di incrementare il patrimonio, e la discussione viene indirizzata sulle arti che possono portare meglio a questo risultato, con particolare attenzione all'agricoltura.

Dall'analisi di Strauss emergono alcuni segnali che permettono di percepi-

⁶⁸ ID., *Socrates and Aristophanes*, cit., p. 12; trad. it., p. 40.

⁶⁹ ID., *Xenophon's Socratic Discourse*, cit., p. 164.

⁷⁰ *Ivi*, cit., pp. 100-101, 109.

⁷¹ *Ivi*, p. 112.

re una qualche distanza tra Socrate stesso e l'oggetto della discussione, distanza che Senofonte tenta continuamente di ricucire. Detto in sintesi, la frattura consiste nel fatto che Socrate è e non è un economo, o che il suo esercizio e la sua conoscenza dell'arte economica eccedono il senso ordinario del termine. Ciò è mostrato chiaramente, tra gli altri luoghi, nella discussione sul titolo alla proprietà. In questi passaggi Socrate sembra individuare l'unico fattore legittimante nella conoscenza: qualcosa appartiene a chi la reclama solo se questi sa come usarla nel modo migliore. Se si conferma la validità di questa affermazione, tuttavia, ci si ritrova di fronte a una conseguenza devastante: solo e soltanto i saggi hanno diritto a possedere veramente tutte le cose e a giudicare, eventualmente, a chi e come distribuirle. Si apre, in altre parole, una finestra sul diritto naturale socratico come diritto del saggio a governare l'ignorante, come pura discrezionalità. Nelle *Nuvole* è proprio questa ipotesi a informare la condotta di Strepsiade e Fidippide dopo l'istruzione socratica, e in quel caso il problema sorgeva proprio dal fatto che, sebbene non la facesse propria o non agisse in base ad essa, Socrate non si era preoccupato dei possibili esiti disastrosi della scelta di esporla a interlocutori non preparati. Nell'*Economico* invece, l'ipotesi è lasciata cadere immediatamente e, come osserva Strauss, Socrate decide di «ritornare all'inizio implicito di Critobulo o all'opinione di senso comune e prendere per vero che la casa di un uomo consiste in primo luogo in ciò che egli detiene per legge, indipendentemente dal fatto che gli sia utile o no»⁷².

D'altro canto, il modo di vita di Socrate sembra completamente opposto non solo all'esercizio autoritario del diritto filosofico, ma anche all'attività economica in generale. Egli non ha alcuna necessità di arricchirsi: se economizza, lo fa perché i suoi bisogni sono estremamente ridotti. Come per la giustizia filosofica, che si distingue dalla giustizia politica perché consiste nel fare del bene agli amici e nell'astenersi dal danneggiare alcuno, anche l'economia del saggio è un prodotto esterno dell'assorbimento completo della sua vita nell'attività zetetica⁷³. Le proprietà di Socrate sono esigue, e questo gli consente di partecipare in minima parte alla vita della città con tributi e sacrifici. Gli amici sono il suo unico sostentamento, e questi ultimi chiedono in cambio una piccola partecipazione alla sua saggezza. Anche da questo lato si può apprezzare il carattere raffinato della risposta senofontea ad Aristofane, che persegue in questa prima parte del dialogo un difficile equilibrio. Da un canto, il Socrate maturo esibisce un certo fondamentale distacco dalla *polis*; dall'altro questo distacco non viene percepito come un pericolo perché è bilanciato da segnali che

⁷² Id., *Xenophon's Socratic Discourse*, cit., p. 97.

⁷³ Id., *The City and Man*, cit., pp. 125, 127-128; trad. it., pp. 198, 201-202.

confermano l'autorità politica nelle sue istituzioni reali e simboliche. Dal punto di vista cognitivo, anche in questo caso, Socrate silenzia gli aspetti meno praticabili del proprio modello di vita per accomodare le necessità di Critobulo. Egli si propone come insegnante dell'arte economica anche nel senso ordinario del termine⁷⁴. Rimane comunque aperta la questione di quanto la conoscenza di Socrate ecceda questo significato e di quanto ciò riveli della differenza tra Socrate e il cittadino o il gentiluomo. Tale percezione ineliminabile di eccezionalità per ciò che riguarda la figura di Socrate, il suo essere fuori posto nella città, rappresenta il motivo per cui la risposta di Senofonte alle *Nuvole*, secondo Strauss, «non è del tutto priva di tratti comici»⁷⁵.

La giuntura tra la prima parte del dialogo e il racconto della conversazione con Iscomaco è esattamente il risultato dello sforzo socratico di rendere edificante la propria attività filosofica. Socrate, nel capitolo VI, riassume quanto concordato fino a quel punto con Critobulo sull'amministrazione domestica. Socrate ha appena dimostrato la superiorità dell'agricoltura sottolineando il suo ruolo fondativo rispetto a ogni altra attività economica e politica⁷⁶, e nella ricapitolazione retroproietta su quella dimostrazione la virtù di aver sottolineato il legame tra l'agricoltura e la natura del perfetto gentiluomo. Tuttavia, Strauss osserva che questo risultato in realtà *non* è stato raggiunto nella discussione precedente⁷⁷ e che, come nel caso delle promesse fatte e non mantenute nel capitolo III sull'ordine dei temi da trattare⁷⁸, Socrate fonde necessità reto-

⁷⁴ Strauss impiega in questo frangente il termine *tastes*, che, come noto, è in primo piano nel commento alla *Costituzione degli spartani*. È interessante notare il contrasto tra le due occorrenze. Nel secondo caso, il "gusto" proprio di Senofonte è la filosofia stessa che, nell'opposizione comica all'otusità dell'irregimentazione pubblica di Sparta, rappresenta un invito alla vera educazione liberale. Nella prima istanza, invece, il "gusto" di Critobulo è espresso nella preoccupazione per i propri crucci economici. Questo confronto illustra per altre vie la distanza che la retorica socratica deve colmare. Cfr. ID., *Xenophon's Socratic Discourse*, cit., p. 115; ID., *The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon*, cit., p. 531; trad. it., p. 299.

⁷⁵ ID., *Xenophon's Socratic Discourse*, cit., p. 112.

⁷⁶ In *Economico*, IV-V. Sul carattere di questa dimostrazione, che mette a confronto l'impero persiano (nella figura di Ciro) e la *polis* come modelli diversi di trattare il nesso tra economia e politica, si tornerà più avanti.

⁷⁷ L. STRAUSS, *Xenophon's Socratic Discourse*, cit., p. 127. L'uso della ripetizione o del riassunto per nascondere variazioni, contraddizioni o aggiunte a quanto detto in precedenza è una delle manifestazioni caratteristiche della scrittura reticente, cfr. ID., *Persecution and the Art of Writing*, cit., pp. 30, 71; trad. it., pp. 28, 67). Questo specifico passaggio di Senofonte è interessante perché le incongruenze con ciò che lo precede e che lo segue sono state interpretate come segno di incompletezza dell'opera (cfr. la nota di commento in SENOFONTE, *Economico*, cit., p. 114, n. 2). Soluzioni di questo tipo sono generalmente rifiutate da Strauss, che dà priorità assoluta all'ipotesi che le opere filosofiche vadano lette in prima istanza come risultato di piena intenzionalità autoriale, mentre la strada dell'emendazione è percorribile solo in caso di fallimento di tutte le altre opzioni. Ciò è anche uno dei principali motivi di conflitto, riguardo Senofonte, tra Strauss e il movimento dell'*higher criticism*, cfr. G. CHIVILÒ, M. MENON, *Tirannide e arte della scrittura*, cit., p. 269.

⁷⁸ L. STRAUSS, *Xenophon's Socratic Discourse*, cit., pp. 110-111.

riche e paideutiche nel guidare l'andamento del dialogo. In questo caso, Socrate sa di non poter insegnare direttamente a Critobulo l'arte del perfetto gentiluomo, perché egli *non è* un perfetto gentiluomo⁷⁹. Socrate, tuttavia, ha avuto in passato una discussione con un uomo del genere, qualcuno ritenuto da tutti un perfetto gentiluomo. Articolando l'interpretazione Straussiana, si può affermare che la scelta senofontea di far raccontare a Socrate una propria esperienza personale anziché, come ventilato nel capitolo III, condurre Critobulo da un perfetto gentiluomo, costituisca un grande vantaggio strategico, sempre in relazione ad Aristofane. Così facendo, infatti, Socrate viene presentato non più come istruttore scriteriato di empietà delle *Nuvole*, ma come umile allievo di un'autorità universalmente riconosciuta ad Atene⁸⁰. Un allievo talmente umile, si può aggiungere, che anche quando si trova nella situazione di insegnare ad altri quanto appreso non fa altro che riferire le parole del proprio maestro.

L'educazione iscomachea di Socrate è suddivisa da Strauss in due macrosezioni che seguono la strutturazione delle attività in cui si articola l'*oikonomia*. La prima di queste è dedicata ai compiti della donna nella gestione della casa ed è perciò denominata da Strauss con il termine greco *gynaikologia*, mentre la seconda – che è aperta da un capitolo intitolato *andrologia* – descrive le attività dell'uomo e, per estensione, la formazione della gerarchia della servitù e la conoscenza teorica e pratica dell'arte dell'agricoltura. Quest'ultima sezione è il luogo testuale dove si osserva più nettamente il rapporto e la distanza tra filosofo e gentiluomo in termini di posizionamento rispetto all'elemento politico del comando o governo degli uomini (benché a esso si giunga con un movimento di ascensione o traslazione rispetto all'economia). La *gynaikologia* affronta lo stesso tema, ma lo fa in modo più sfumato e, al contempo, offre degli strumenti cruciali per arrivare al cuore del problema del Socrate. È qui, infatti, che si assiste alla scoperta dell'eterogeneità noetica e alla formazione della retorica socratica come modello di relazione con l'ordine divino del cosmo e l'ordine umano della città.

Il rapporto tra Iscomaco e la moglie richiama inevitabilmente, sostiene Strauss, quello tra Socrate e Santippe: il secondo, in cui la comunicazione tra i due è fallimentare, rappresenta l'equivalente comico del primo. In ottica Straussiana, il tema dell'istruzione economica della moglie va letto come se fosse una prima espressione semplificata e prosaica del rapporto politico nei suoi problemi fondamentali, primo fra tutti l'equilibrio tra educazione alla virtù e produzio-

⁷⁹ Socrate non esprime nemmeno il desiderio di diventarlo, cosa diversa dall'apprendere semplicemente cosa sia un perfetto gentiluomo, cfr. *Ivi*, p. 159; C. ALTINI, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, Il Mulino, Bologna 2000, p. 215.

⁸⁰ L. STRAUSS, *Xenophon's Socratic Discourse*, cit., pp. 163-165.

ne di ordine⁸¹. È possibile ottenere un nesso duraturo tra questi due termini? Si può confidare in qualche garanzia sulla persistenza dell'ordine umano, magari data dalla stabilità della natura? E se il caso interviene a sconvolgere l'ordine si può agire per ricomporlo o bisogna adottare l'isolamento strategico del filosofo rispetto ai destini alterni delle cose umane? L'incertezza che accomuna questo labirinto di problemi è riflessa nella struttura retorica della *gynaikologia*. Socrate, nota Strauss, è interessato ad osservare la virtù della moglie di Iscomaco nel mantenere l'ordine della casa, il prodotto vivente dell'educazione del gentiluomo. Eppure, questa virtù rimane una rappresentazione fantastica, come per i dipinti di Zeusi. Essa è una rappresentazione che, inoltre, non dice nulla dell'esito a lungo termine dell'educazione, del suo successo o fallimento⁸². Lo sguardo di Senofonte, che è uno sguardo filosofico, non può fare a meno di mettere in dubbio l'autopercezione dell'economista gentiluomo, ossia l'idea che egli sia capace di risolvere il problema umano con l'azione politica.

Una volta considerato questo contesto problematico, non sorprende che il filo rosso che lega tutta la *gynaikologia* sia proprio il tema dell'ordine. Per Strauss il capitolo IX, in cui Iscomaco dimostra alla moglie come vadano disposti gli utensili all'interno della casa, rappresenta il nodo cruciale della sezione. Strauss nota, infatti, che Iscomaco insegna a dividere gli oggetti per tipologie, secondo le varie finalità d'utilizzo. Se vista nell'ambito dell'amministrazione domestica, questa attività non ha nulla di interessante; ma cosa se ne può trarre se ci si ricorda che il discente indiretto di Iscomaco in questo momento è Socrate?

Il fatto che Iscomaco divida per famiglie [*tribes*] i suoi averi per mettere [*establish*] ordine in casa ci ricorda il fatto che Socrate divideva gli esseri secondo classi o generi [*races or kinds*] per scoprire [*discover*] l'ordine del tutto [*order of the whole*]. Secondo Senofonte, Socrate «non smetteva mai di considerare insieme ai suoi compagni cosa fosse ciascuno degli esseri», e cioè che cosa fosse ciascun tipo di esseri. Egli chiamava quest'attività o arte «dialettica», che significa letteralmente arte della conversazione. Egli affermava che l'attività si chiama *dialegesthai* in considerazione del fatto che gli uomini che si radunano per deliberare assieme scelgono o selezionano (*dialegein*) le cose secondo classi o generi. Siamo costretti a chiederci se il fatto che Iscomaco divida i suoi averi per generi non costituisca il modello peculiare del filosofare socratico [...] Si può dire che la domanda riguardo il perfetto gentiluomo comprenda tutte le domande sulle cose uma-

⁸¹ ID., *Natural Right and History*, cit., p. 141; trad. it., p. 150. La formulazione della questione ora proposta rispecchia il suo senso più pressante e immediato ed è aderente al contesto dialogico dell'*Economico*. Il modello pedagogico di Iscomaco, che deve soddisfare un'esigenza materiale, non fa riferimento diretto al rapporto tra saggio e ignorante, di cui invece il caso specifico di Socrate è rappresentazione. Le due istanze fanno riferimento allo stesso problema su livelli diversi di complessità.

⁸² Cfr. ID., *Xenophon's Socratic Discourse*, pp. 153-154, 157-158.

ne [*human things*] che Socrate sollevava continuamente, come «che cos'è pio?», «che cos'è empio?», «che cos'è nobile?», «che cos'è malvagio?» eccetera; queste domande richiedono che si separi, per esempio, ciò che è pio da ciò che è nobile. Sembra dunque che Iscomaco sia stato, in qualche modo, non solo la fonte della conoscenza sostanziale di Socrate riguardo le cose umane, ma anche del suo modo di acquisire tale conoscenza, del suo “metodo”⁸³.

Ecco dunque esplicitata l'umile origine della filosofia socratica di cui si è fatto menzione più indietro. L'operazione interpretativa di Strauss può essere apprezzata ulteriormente se si fa attenzione alle scelte lessicali in questo passaggio. Termini come *tribes* ricordano il registro linguistico impiegato nelle pagine di *Natural Right and History* per delimitare il terreno esistenziale dell'esperienza politica con cui la filosofia deve confrontarsi⁸⁴. Ora, la sottrazione di queste categorie al loro sfondo ur-politico di appartenenza sembrerebbe quasi trivializzarne il senso specifico, tanto che Strauss stesso qualifica come «deliberata esagerazione» la propria proposta genealogica subito dopo averla avanzata. Eppure, come già osservato in connessione con Aristofane, l'espressione delle cose umane trova il suo inizio nella materia e nei bisogni, e da lì deve iniziare anche il lavoro del gentiluomo nella produzione dell'ordine, fino alla conservazione di ciò che è pio e nobile. In questo senso, per quanto riguarda lo statuto della filosofia socratica, metodo e sostanza sono una cosa sola.

Tuttavia, il passaggio dall'attività ordinatrice del gentiluomo al *dialegesthai* socratico presenta una difficoltà che lo rende meno pacifico di quanto sembrerebbe dal testo ora riportato. La difficoltà è qui segnalata dalla sequenza dei verbi *establish* e *discover* per caratterizzare il modo in cui rispettivamente Iscomaco e Socrate affrontano la questione dell'ordine. Nello specifico, *establish* presenta una sfumatura performativa che *discover* non possiede. L'uno punta all'azione in vista della produzione di ordine, l'altro alla constatazione scientifica di una struttura razionale preesistente (*order of the whole*). Più in generale l'intera educazione che Iscomaco impartisce alla moglie è finalizzata alla dimostrazione della bellezza, utilità e virtù dell'ordine; anche quando, come nel capitolo sotto esame, il centro dell'attenzione si sposta all'ordine in sé (come indicato da Strauss con l'espressione *order itself*)⁸⁵, Iscomaco guarda alla funzione che le va-

⁸³ *Ivi*, pp. 147-148.

⁸⁴ Nell'utilizzo del termine *tribe* Strauss ricalca esattamente il senofonteo *phyle*, qui traslato dalla sfera politico-istituzionale ateniese a quella dell'economia domestica (cfr. SENOFONTE, *Tutti gli scritti socratici*, a cura di L. DE MARTINIS, introduzione di G. REALE, Bompiani, Milano 2013, p. 752, n. 151). Sebbene anche Strauss lasci trasparire dal contesto il significato esteso della parola come “insieme di oggetti”, la scelta di non scioglierne l'ambivalenza è concettualmente legata al motivo teorico ora descritto.

⁸⁵ *Ivi*, p. 146.

rie categorie di oggetti svolgono per facilitare la vita degli uomini. Il dilemma, allora, è se il perseguimento di quest'intenzione pragmatica sia compatibile con il puro carattere procedurale della dialettica filosofica. In altre parole, cosa ci assicura che l'indagine socratica non restituisca un'immagine generale della natura (compresa quella delle cose politiche) meno conciliante rispetto ai desideri di stabilità, pace e giustizia dell'uomo? Ma questo riporta ancora una volta al nucleo originario del problema di Socrate, che pare inestinguibile⁸⁶. Di conseguenza, viene da chiedersi se non sia il caso di inquadrare diversamente l'intenzione di Strauss in queste righe (e di specificare ulteriormente la posizione del problema di Socrate all'inizio di questo paragrafo). Iscomaco è modello del metodo socratico e dell'eterogeneità noetica *simpliciter* o piuttosto della loro particolare sensibilità verso la posta in gioco "esistenziale" dell'associazione umana?

La questione della necessità dell'ordine emerge chiaramente da due episodi della *gynaikologia* che precedono quanto commentato ora. Nel primo, Iscomaco mette in analogia il ruolo della moglie nella casa e quello dell'ape regina nell'alveare, al fine di stabilire l'unità di una qualche rudimentale legge di natura e la pericolosità di deviare dai suoi precetti, perché è possibile che gli dèi (o le mere conseguenze) puniscano le scelleratezze degli uomini. Nel secondo caso, Iscomaco rende conto alla moglie e a Socrate di una lezione sull'ordine impartitagli in gioventù da un nostromo di una nave mercantile fenicia. Quest'ultimo aveva il pieno controllo della disposizione degli oggetti a bordo per poter fronteggiare qualsiasi imprevisto o intemperie gli si ponesse davanti in mare aperto. Per il nostromo mantenere l'ordine è un dovere naturale: gli dèi vedono e puniscono chi per pigrizia non adempie al proprio compito⁸⁷. Ora, in entrambi gli episodi si sovrappongono due concezioni diverse sul-

⁸⁶ La difficoltà è amplificata anche al riferimento di Strauss, tra la terza e la quarta e riga del passaggio in analisi, a *Mem.*, IV.6.1. Nel commentare quelle righe in *Xenophon's Socrates*, Strauss – caso unico nella produzione matura – fa riferimento alla tradizione manoscritta per risolvere l'incoerenza tra l'affermazione di Senofonte per cui Socrate avrebbe continuato senza sosta l'indagine sugli esseri e l'eclatante assenza di interrogazioni definitorie sulle questioni più importanti nei *Memorabili*, cfr. *Id.*, *Xenophon's Socrates*, cit., pp. 116-117; trad. it., p. 177. Mentre la quasi totalità degli esemplari che contengono i libri III e IV dell'opera riportano che Socrate indagava gli esseri *syn tois synousi* («insieme ai suoi compagni»), il solo B presenta la lezione *en tois synousi*, che per Strauss indica una riflessione silenziosa «in mezzo ai suoi compagni». L'edizione critica che probabilmente Strauss consultava è E. C. MARCHANT (a cura di), *Xenophontis Opera Omnia II*, Clarendon Press, Oxford 1921; per una panoramica sulla tradizione manoscritta dei *Memorabili* cfr. M. BANDINI, *Histoire du texte*, in M. BANDINI, L.-A. DORION (a cura di), *Xenophon. Mémoires*, Les Belles Lettres, Paris 2000, pp. ccliii-cccii. Per Strauss ciò implicherebbe la segreta consapevolezza di Socrate che il movimento di sradicamento dell'attività filosofica è essenzialmente privato. Bisogna comunque precisare che Strauss si muove in modo circospetto: non intende argomentare esplicitamente a favore della lezione di B (la menzione è introdotta da un *perhaps* e poi lasciata cadere), ma usare strategicamente la questione filologica per segnalare la presenza del problema filosofico.

⁸⁷ Cfr. L. STRAUSS, *Xenophon's Socratic Discourse*, cit., pp. 137, 142-143.

l'origine dell'ordine. Da un lato, Iscomaco sembra ravvisarne la sanzione in un principio divino, più sicuro degli sforzi umani. Dall'altro, osserva Strauss, egli si mostra incerto sull'onniscienza degli dèi e sulla loro funzione di garanti. Nel secondo esempio, è il nostromo a progettare e disporre l'ordine sul mercantile; gli dèi sono agenti disturbatori, rappresentano l'ingresso dell'imprevedibile nella regolarità dei piani di vita umani. Il perfetto gentiluomo che emerge dall'analisi di Strauss non è del tutto ingenuo, è una figura anfibia che oscilla tra la conferma della cura divina per gli affari umani e la consapevolezza che è l'uomo a dover mettere ordine in un universo ostile e a dover limitare il potere distruttivo della contingenza.

A dire il vero, il modo in cui Strauss registra l'influsso della posizione di Iscomaco sulla svolta socratica è piuttosto oscuro. Egli sostiene, infatti, che non ci si dovrebbe sorprendere della centralità dell'economia nella formazione di Socrate perché «l'insegnamento più comprensivo di Socrate, l'insegnamento che trascende le cose umane, ha a che fare con l'ordine dell'intero cosmo, l'ordine che serve il benessere degli uomini ed è dovuto all'*oikonomein* degli dèi»⁸⁸. La formulazione è problematica perché sembra che Strauss stia facendo volutamente collassare il Socrate presocratico su quello successivo. In altre parole, è vero che il Socrate fisiologo si concentrava su quanto trascende l'uomo e dunque sull'ordine del cosmo; tuttavia, se egli avesse sostenuto anche allora una dottrina della provvidenza come economia divina (la quale di fatto vendica anche la giustizia della condotta socratica) non avrebbe certo allarmato le autorità della città nel modo che viene mostrato nelle *Nuvole* e che è cruciale per la lettura straussiana. Sembra dunque più coerente spostare in avanti l'elaborazione di questo insegnamento, che Strauss chiama *teleoteologia*.

Ma qui si incontra una seconda difficoltà: la teleoteologia è una dottrina estremamente precaria, e ciò non è segnalato soltanto dalle incertezze di Iscomaco a riguardo. Le righe citate ora sono accompagnate da un riferimento in nota ad alcuni passaggi di due capitoli dei *Memorabili* – I.4 e IV.3 – che mostrano Socrate nel tentativo di refutare l'empio scetticismo, rispettivamente di Aristodemo ed Eutidemo, nei riguardi della divinazione. L'argomento socratico si fonda proprio sull'idea che il cosmo naturale sia organizzato in modo che tutte le sue parti provvedano alle necessità e alla conservazione dell'uomo, e che pertanto gli dèi meritino la giusta venerazione. Nel relativo commento in *Xenophon's Socrates*, Strauss rileva che Senofonte non si esprime sulla buona riuscita dell'opera persuasiva di Socrate, per tacere poi del fatto che la pratica che intenderebbe raccomandare, cioè la divinazione, è tacitamente indicata dal

⁸⁸ *Ivi*, p. 148.

Socrate senofonteo come soluzione di ripiego per chi non è in grado di seguire il lume del *daimonion* o della ragione⁸⁹. Sembra proprio che l'identificazione della teleoteologia con il *most comprehensive teaching* di Socrate vada considerata ironica.

Vista l'evidenza riportata, non sembra peregrina l'ipotesi di Laurence Lampert secondo cui l'eterogeneità noetica e il metodo dell'interrogazione dialettica troverebbero la loro componente essoterica nella teleoteologia⁹⁰. A ben guardare, l'eterogeneità noetica, così come la fisiologia, non dice nulla *di per sé* in merito alla validità del desiderio di stabilità della condizione umana. In essa non c'è nulla di prescrittivo. Costatare in modo razionale la natura e i limiti delle cose politiche – per Strauss la lezione della *Repubblica* – significa offrire un'immagine ben poco promettente delle possibilità dell'uomo nel mondo. Ciò che emerge è una condizione di perenne incertezza dove la realizzazione della convergenza tra forma politica e virtù è parziale perché il soggetto – la città – è costitutivamente *movimento e contingenza*. Il rischio è di ottenere una filosofia politica che parli *dell'uomo* ma non mostri di essere *per l'uomo* (o almeno non per la maggioranza dei non filosofi) e, quindi, una filosofia politica incapace di essere anche difesa politica della filosofia⁹¹.

Estendendo il ragionamento di Lampert, si può affermare che, nell'ottica straussiana, la teleoteologia rappresenti in qualche modo l'equivalente della preoccupazione teologico-politica che domina le *Leggi* di Platone. La rifondazione della religiosità tradizionale a cui si assiste nel Libro X, infatti, assume come dato fondamentale il bisogno di giustificare la struttura giuridica della *polis* con strumenti teologici; questi ultimi, assieme all'intessitura retorico-poetica del proemio, compiono l'opera di internalizzazione e diffusione delle norme intesa dal legislatore. Perpetuità e stabilità dell'ordine si danno soltanto se es-

⁸⁹ Cfr. ID., *Xenophon's Socrates*, cit., pp. 21-26, 101-105, 5-6; trad. it., pp. 98-102, 164-175, 84-86.

⁹⁰ Cfr. L. LAMPERT, *The Enduring Importance of Leo Strauss*, cit., pp. 99-100. Lampert si riferisce anche ai passi di *Xenophon's Socrates* richiamati sopra nella nota 85 per segnalare che la permanenza dei *beings* isolati dalla dialettica – o quantomeno delle loro manifestazioni sensibili – potrebbe non essere l'ultima parola del procedimento socratico.

⁹¹ La lettura di Lampert è sostenuta anche da un altro argomento (pp. 101-108). Il capitolo finale della *gynaikologia* (IX), ritrae Iscomaco nel rimproverare la moglie per aver mascherato la purezza del proprio corpo con i cosmetici. Sembra che Strauss legga tutto questo in direzione di una riaffermazione di una natura non manipolata da interventi ordinatori. Allo stesso tempo però egli constata l'ammirazione di Socrate per la moglie di Iscomaco, ed equipara l'inganno dei cosmetici alla seduzione esercitata dall'immagine femminile del Vizio su Eracle nei *Memorabili* (II.1.23-26), cfr. L. STRAUSS, *Xenophon's Socrates*, cit., pp. 36-39; trad. it., pp. 110-113. Per Lampert, Strauss starebbe qui puntando alla superiorità della moglie su Iscomaco: laddove questi è modello del metodo socratico, la moglie indica esplicitamente al *filosofo* Socrate il carattere *strumentale* della retorica. La comparsa del vizio non avalla tanto la pratica dell'ingiustizia, ma punta piuttosto alla presenza di un livello intellettuale superiore rispetto al piano morale della città.

so è capace di presentarsi agli uomini con un sistema di ricompense e sanzioni dalla necessità esistenziale. È dunque compito dell'autorità confutare l'ateo e mostrare che, in una forma o nell'altra, la divinità si cura delle azioni umane.

Infine, volendo sfruttare il canale che Strauss crea tra le *Leggi* e il significato della profetologia araba⁹², è possibile cogliere, seppur con uno slancio interpretativo, il ruolo della coppia eterogeneità noetica-teleoteologia nell'economia del pensiero straussiano. Se è vero che la teleoteologia può essere considerata un "guscio" teologico-politico per l'eterogeneità noetica, ne segue che il filosofo dovrà articolare la propria attività all'interno di tale intelaiatura giuridica perché essa identifica il modo stesso in cui la città desidera rappresentarsi. D'altro canto, si può vedere la stessa teleoteologia come prodotto esterno della presa di coscienza dell'eterogeneità noetica, o meglio, come oggetto specifico della nuova forma della filosofia. Il risultato della scelta di formulare in questi termini la relazione tra i due lemmi non è altro che una forma primigenia di ciò che Strauss articolava già nel 1935 in *Philosophie und Gesetz*: il procedimento di giustificazione e limitazione reciproca di legge e filosofia⁹³.

Pertanto, si può dire che il fulcro della trasformazione "economica" di Socrate consista nella nuova capacità di modulare lo sguardo filosofico sul regno della necessità naturale. Il filosofo, anche quello che pone la domanda definitoria, è l'unico in grado di sostenerne il carattere glaciale e inospitale. Egli occupa per questo i due poli estremi in cui l'arte economica si completa e si dissolve: l'assenza divina di bisogni e la conoscenza completa che concede il diritto naturale del saggio su ogni cosa. Tuttavia, il vantaggio della posizione dell'etero-

⁹² Come noto, Strauss si fa convinto della validità di questa ipotesi (e lo resta per tutta la vita) dopo aver preso in considerazione la sentenza con cui Avicenna ne *La divisione delle scienze* stabilisce che le leggi religiose (e dunque anche la profezia) sono oggetto del sapere politico e individua proprio le *Leggi* platoniche come fonte privilegiata per l'argomento. Cfr. L. STRAUSS, *Philosophie und Gesetz*, cit., p. 112; trad. it., p. 259; ID., *The Argument and Action of Plato's Laws*, cit., p. 1; trad. it., p. 5. Sulla lettura straussiana delle *Leggi* e sulla conservazione della *platonian political philosophy* nel pensiero islamico ed ebraico cfr. M. FARNESI CAMELLONE, *Giustizia e storia*, cit., pp. 226-240; ID., *L'empietà nelle Leggi. Una lettura con Leo Strauss*, in M. Bontempi, G. Panno (a cura di), *L'anima della legge. Studi intorno ai Nomoi di Platone*, Polimetrica International Scientific Publisher, Monza 2012, pp. 165-179.

⁹³ Ci si riferisce ai capitoli III e IV di *Philosophie und Gesetz*, su cui si veda l'efficace sintesi nell'ottica della riscoperta dell'"illuminismo medievale" in C. ALTINI, *Introduzione a Leo Strauss*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 55-68. Il confronto qui proposto è chiaramente incompleto. Esso è stato formulato in primo luogo per mostrare come il filone senofonteo degli studi tardi di Strauss, che spesso risulta molto ermetico, possa essere guardato attraverso il prisma problematico che domina più esplicitamente la linea platonico-profetologica. In seconda battuta, si ritiene che *Xenophon's Socratic Discourse* e *Xenophon's Socrates* siano opere che, se lette in questo senso, potrebbero restituire un'immagine più sfumata e meno monolitica di ciò che per Strauss era l'evoluzione del problema teologico-politico. L'orizzonte del Socrate senofonteo, ad esempio, è privo della forte *indipendenza*, dell'*unicità*, e della *trascendenza* che caratterizzano la pretesa autoritativa della Rivelazione (e dunque della possibilità che essa possa prescrivere l'attività filosofica come in *Philosophie und Gesetz*).

genicità noetica sta nel percepire che l'azione umana ha per impulso dominante quello di costruire strutture economiche, giuridiche e politiche che lo proteggano dalla necessità: coercizione, persuasione ed educazione, come esemplificato dalla *gynaikologia*, sono gli strumenti utilizzati a tal fine. Ma c'è di più. L'uomo, per non cadere vittima della disperazione che l'idea di una vita come lotta perpetua comporterebbe, ha anche bisogno di dipingere la natura (modificata dall'arte) come sistema organizzato dagli dèi o da qualche altra forza a proprio vantaggio. La filosofia politica nasce nel momento in cui si tematizza questo orientamento esistenziale e si torna «all'opinione di senso comune».

3. L'«universo morale» di Senofonte: gentiluomo, re, tiranno, filosofo

La versione senofontea dell'origine della filosofia politica che Strauss scorge tra le righe dell'*Economico* può essere concepita come una resa intellettuale della saggezza agli affari umani, per quanto strategica e temporanea. Questi ultimi reclamano un assoluto «primato cronologico»⁹⁴ rispetto all'espressione nel mondo politico di ogni forma di sapere e riescono, attirando a sé l'attenzione della filosofia, a guidarne lo sviluppo disciplinare⁹⁵.

Tuttavia, anche una volta compiuta questa prima determinazione della filosofia politica rispetto al suo "terreno di coltura", il problema della relazione tra saggezza e politica non è certo risolto. Esso rimane aperto perché è la stessa esigenza di ordine delineata nella *gynaikologia* ad ammettere più risposte possibili. Tali risposte identificano i centri di gravità dell'universo morale e politico: sono alternative *coeve* al problema politico. Semplificando la tassonomia aristotelizzante che Strauss rivendica come strumento tecnico, si può individuare la distinzione fondamentale che attraversa gli studi del filosofo di Kirckhain sulla filosofia politica classica, ossia quella tra *governo secondo la legge* e *governo senza legge*⁹⁶. Se si applicano tali categorie al cosmo senofonteo, non è difficile rico-

⁹⁴ C. ALTINI, *Una filosofia in esilio*, cit., p. 314. L'assegnazione del primato cronologico alla politica e di quello logico-teoretico alla filosofia (esteso in questa sede anche a Senofonte) è il risultato, per Altini, della lettura sequenziale di *Repubblica e Leggi* da parte di Strauss. Si è deciso, a questo punto del saggio, di sbilanciare l'esposizione sul lato politico per aderenza al testo di *Xenophon's Socratic Discourse*. Non bisogna comunque dimenticare che nessun membro di questa coppia concettuale può essere soppresso, anche quando uno sembra sovrastare l'altro.

⁹⁵ Per Strauss questo accomodamento della filosofia alla politica, lo si ripete a scampo di equivoci, è da un lato teoreticamente significativo, mentre dall'altro è frutto del calcolo opportunistico della filosofia. Questo è quanto si voleva comunicare associando eterogeneità noetica e teleoteologia. Come ha sottolineato Lampert, teoria e attivismo sono caratteri permanenti della filosofia politica, tanto di quella classica quanto di quella moderna. Cfr. L. LAMPERT, *The Enduring Importance of Leo Strauss*, cit., p. 107.

⁹⁶ Rispetto all'orientamento qualitativo specifico che distingue i due tronconi della classificazione ari-

noscere Iscomaco come rappresentante della prima e il tiranno Ierone per la seconda. Il gentiluomo di campagna che amministra i propri affari secondo la misura della giustizia della *polis* e ne costituisce l'aristocrazia naturale è opposto alla discrezionalità autocentrata del governante dispotico.

Nelle pagine precedenti si è osservato che la svolta socratica consiste nel mettere a tema filosoficamente la differenza tra Discorso Giusto e Discorso Ingiusto, cosa che implica come obiettivo ultimo la ricerca del miglior regime politico. La filosofia perciò, al netto dell'armamentario retorico di cui deve dotarsi di fronte alla città, non può rinunciare al ruolo di pungolo critico che scuote le fondamenta degli argomenti con cui ogni regime tenta di affermare la propria giustizia. Il senso della domanda "che cos'è la legge?" sta proprio nel mettere in discussione l'identificazione intuitiva tra giusto e legale, dove "legale" è un contenitore vuoto che viene riempito di volta in volta con le norme positive del regime vigente^{97,98}. Ma se un'indagine razionale di questo tipo è davvero il ruolo privilegiato della filosofia, cosa le impedisce di prendere seriamente in considerazione alternative politiche che rompono l'equilibrio imperfetto della *polis*? E cosa le impedisce di agire in prima persona al fine di trasformare i regimi attuali?

stotelica delle costituzioni (se il gruppo che governa lo fa o meno in vista del bene comune), cfr. ARISTOTELE, *Politica*, 1293a sgg., si impiega direttamente la versione della dicotomia che Strauss attribuisce a Senofonte via il Socrate dei *Memorabili*: cfr. L. STRAUSS, *Xenophon's Socratic Discourse*, cit., p. 208; SENOFONTE, *Memorabili*, IV.6.12; L. STRAUSS, *Xenophon's Socrates*, cit., pp. 119-121; trad. it., pp. 178-180.

⁹⁷ Per i classici, sostiene Strauss, il regime – la costituzione, la *politeia* – è il fatto sociale fondamentale in quanto ricettacolo del modo di vita di una società, dei caratteri umani e della gerarchia di virtù che essa privilegia, cfr. L. STRAUSS, *Natural Right and History*, cit., p. 137; trad. it., p. 147. Il fatto che ogni regime determini a un tempo il proprio aggregato valoriale e appunto se stesso come giudice ultimo della sua validità esecutiva getta una lunga ombra di sospetto sull'accettazione *at face value* del positivismo giuridico. La presenza stessa di un ordine politico segnala che quest'ultimo non può "sollevarsi da solo per i capelli", ma deve essere il prodotto di una "decisione pura" esterna ad esso, della volontà del più forte o di un soggetto che solo successivamente fabbrica la propria giustificazione: il positivismo disancorato sfocia nell'immoralismo o amoralismo. Questo è il senso del giudizio straussiano sul discorso di Trasimaco nel Libro I della *Repubblica*, che fa eco obliquamente al dibattito tra Carl Schmitt e Hans Kelsen: «la tesi di Trasimaco – il "positivismo giuridico" – non è altro che la tesi della città, una tesi che si autodistrugge», cit. ID., *The City and Man*, cit., p. 76; trad. it., p. 135.

⁹⁸ Il tema dell'eccedenza del giusto rispetto al legale è anche al centro di *Xenophon's Socrates*, molto più estesamente dell'episodio fra Alcibiade e Pericle richiamato prima. Si menziona a questo proposito il dialogo tra Socrate e Ippia di Elide in *Mem.*, IV.4, in cui Socrate cerca di convincere il sofista dell'identità tra giusto e legale. Per Strauss, tuttavia, quest'intento superficiale è compromesso da un (voluto) fraintendimento sulla coimplicazione tra i due termini. In altre parole, Socrate sembra garantire solo che ciò che è legale è anche giusto, lasciando però intendere che ci sia una parte della giustizia (quella filosofica) non catturata dalla sfera giuridica, e che l'identità tra i due ambiti sia solo dovuta all'esigenza contingente del regime politico. Cfr. ID., *Xenophon's Socrates*, cit., pp. 108-114; trad. it., pp. 169-175; R. DE BARTOLO, *Leo Strauss: L'azione del filosofo e i limiti della politica*, cit., pp. 58-60; L.-A. DORION, *L'exégèse straussienne de Xénophon: le cas paradigmatic de Mémoires IV.4*, in ID., *L'autre Socrate: études sur les écrits socratiques de Xénophon*, Les Belles Lettres, Paris 2013, pp. 51-92.

Per Strauss il saggio si trova di fronte a due tentazioni complementari. La prima è quella di educare alla filosofia l'aristocrazia in modo che riesca a correggere il difetto principale della generalità delle leggi, ossia l'incapacità di decidere ciò che spetta a ciascuno all'interno della gerarchia della città⁹⁹. La piena realizzazione di questa alternativa è l'accentramento della conoscenza fino all'abbandono delle leggi, che di fatto smettono di essere necessarie: si tratta del governo, aristocratico o monarchico, dei filosofi. L'altra tentazione riguarda invece l'estremo opposto, ossia la possibilità di consigliare il tiranno (o di formarne uno giovane) in modo da farlo diventare un governante benevolo. La prima alternativa non viene affrontata esplicitamente da Senofonte, ma l'*Economico* ne offre una versione, per così dire, surrogata: la figura del gentiluomo viene elevata illuminando le qualità che in essa richiamano il governante modello da un lato e, dall'altro, ma in misura minore, il filosofo. La seconda alternativa, invece, è pienamente trattata nello *Ierone*. La relazione tra i due testi è presente al filosofo tedesco già in *On Tyranny*, dove viene esposta in questo modo.

L'*Economico* è un dialogo fra Socrate e un altro ateniese sull'amministrazione della famiglia. Stando a Socrate non sembra esserci una differenza essenziale fra l'arte di amministrare la famiglia e quella di amministrare gli affari della città: le chiama entrambe «l'arte regale». Per cui il fatto che il dialogo destinato a insegnare quell'arte sia chiamato *Economico* e non *Politico* o *Basilico* non può essere dovuto che a considerazioni secondarie. In tutta evidenza, l'*Economico*, benché apparentemente sia dedicato solo all'arte economica, si occupa di fatto dell'arte regale in quanto tale. Si può quindi descrivere la relazione fra i due dialoghi di Senofonte come la relazione fra *Basilico* e *Tirannico*: i due dialoghi trattano dei *due* tipi di governo monarchico. Poiché l'economista è un governante, l'*Economico* è, proprio come lo *Ierone*, un dialogo fra un saggio (Socrate) e un governante (l'economista potenziale Critobulo e l'economista reale Iscomaco)¹⁰⁰.

Ciò a cui si punta è l'opzione permanente con cui il saggio si confronta e che riemerge anche dopo la svolta filosofico-politica: la realizzazione istituzionale del diritto naturale socratico. C'è però una difficoltà ben nota che intacca concettualmente la posizione della filosofia nell'imboccare tale strada, e cioè il pericolo di uscirne sfigurata. La filosofia che si fa politica, al netto degli ostacoli tecnici del matrimonio con il potere, non rischia già per questo di perdere la

⁹⁹ L'alternativa del "regime misto" che Strauss stesso sembra accogliere come *second-best*, anche nella propria rivendicazione del modello *landed gentry*-cum-educazione liberale come rimedio per la debolezza culturale del liberalismo moderno, cfr. L. STRAUSS, *Natural Right and History*, cit., p. 142; trad. it., p. 150; ID., *What is Liberal Education?* e *Liberal Education and Responsibility* in ID., *Liberalism Ancient and Modern*, cit., pp. 3-8; 9-26; trad. it., pp. 7-14; 15-36.

¹⁰⁰ L. STRAUSS, *On Tyranny*, cit., pp. 32-33; trad. it., pp. 65-66 (traduzione modificata).

propria indipendenza? O meglio: è possibile che il tentativo di fusione fallisca e che il suo autentico risultato sia la constatazione che le vie del filosofo e del governante sono eternamente separate anche rispetto al modo di rapportarsi al medesimo ambito politico?

Tutta la struttura di questo confronto si regge sulla continuità tra *oikonomia* e governo politico, che però fino a ora è stata solo accennata. Nell'*Economico*, secondo Strauss, tale continuità emerge tutte le volte che la sfera semantica della proprietà e della gestione delle cose materiali mostra di potersi applicare anche agli uomini, e ciò accade almeno in tre luoghi cruciali. Il primo caso riprende direttamente la *gynaikologia* e completa la rassegna dei doveri pedagogici del gentiluomo. Iscomaco non si occupa solo dell'educazione della moglie, ma anche di coloro a cui è delegata la gestione della sua proprietà terriera, i suoi sovrintendenti (capitoli XII-XIV). Il gentiluomo deve conoscere i caratteri dei suoi sottoposti, deve saper distinguere le nature temperanti da quelle intemperanti, quelle ambiziose da quelle disobbedienti. Sulla base di tale conoscenza, deve impiegare correttamente l'uso della coercizione, o del «potere dispotico», e delle ricompense al fine di instillare in loro la disciplina e la benevolenza verso il padrone. A loro volta, essi dovranno applicare i precetti del gentiluomo per governare i braccianti, e ciò mostra che

chiunque possa rendere gli uomini capaci di comandare [*ruling*] altri esseri umani può anche insegnargli a essere loro padroni, e chiunque possa insegnare agli uomini a essere padroni [*masterly*] può insegnargli a essere regali [*kingly*]. In altre parole, non c'è differenza tra il comando esercitato da un sovrintendente sui braccianti e il governo esercitato dall'uomo regale [*kingly man*]¹⁰¹.

Ciò che sembrava soltanto la servitù agricola del gentiluomo si rivela dunque una catena di comando organizzata sulla base degli stessi principi che reggono lo statuto dell'autorità politica, e ciò è sottolineato da Strauss in questo passo tramite una vertiginosa ascesa lessicale – *ruler, master, king*. Tale ascesa ha un picco: Iscomaco governa sovrintendenti e braccianti istituendo in prima persona un codice di leggi, utilizzando in parte la saggezza di Solone e la freddezza di Dracone. Il *kingly man* è allo stesso tempo un nomoteta (*lawgiving man*).

Più indietro, nella prima parte del dialogo, Strauss rintraccia la stessa traslazione a partire dalla posizione dell'identità tra *oikos* e patrimonio. Dalla validità di quest'ultima segue che Socrate potrà illustrare al meglio l'arte economica a Critobulo servendosi dell'esempio dell'uomo più ricco di tutti, il Gran re di Persia: se «il re persiano fosse il modello dell'economista, l'arte economica coin-

¹⁰¹ Id., *Xenophon's Socratic Discourse*, cit., p. 171 (quadre aggiunte).

ciderebbe con l'arte regale [*kingly art*]]»¹⁰². Nella condotta di Ciro – uomo regale in atto – confluiscono le due vie alla ricchezza, la pace e la guerra, elevate al massimo grado. Egli si interessa in prima persona delle arti agricole perché solo così è in grado di organizzare i propri territori in modo che siano produttivi e, contemporaneamente, che possano sostenere il proprio esercito nelle operazioni di conquista. Un buon esercito, per converso, è condizione necessaria per la difesa della terra.

Infine, è necessario ritornare su un luogo già menzionato, ossia la questione della coincidenza tra conoscenza e proprietà. Il diritto del saggio a ogni cosa che viene ipotizzato nel capitolo I implica la capacità di distribuire a ciascuno ciò che gli è dovuto e di pretendere da ciascuno il contributo opportuno. In altre parole, qui è suggerita l'operazione propria del filosofo re, che organizza la città secondo la traccia delle differenze naturali tra gli uomini.

Gli esempi precedenti non sono stati proposti nella sequenza con cui compaiono nel testo, ma secondo la scansione dei tipi umani che Strauss rileva in Senofonte. Nell'*Economico* manca soltanto un esplicito riferimento allo statuto "economico-politico" del tiranno, assenza che deriva, seguendo Strauss, dalla volontà di Senofonte di non gettare una luce sinistra su un'opera in cui Socrate figura tra gli interlocutori¹⁰³: questa lacuna viene colmata se ci si rivolge allo *Ierone*. Nel discutere i consigli rivolti da Simonide al tiranno di Siracusa, Strauss osserva come essi ammontino a un'imitazione dei principi che per Senofonte dovrebbero regolare una *politeia* aristocratica e non tirannica: la preferenza dell'agricoltura sul commercio, la virtù dei cittadini incentivata da un sistema di punizioni e ricompense, e così via. Simonide, tuttavia, è attento a non pronunciare mai i due termini che distinguono l'orientamento dei diversi regimi: libertà e legge¹⁰⁴. Per Strauss, la loro assenza indica in verità una contrazione dello spazio pubblico, che è inglobato dall'estensione ipertrofica del controllo del tiranno (attuale o potenziale) sui beni e gli affari dei sudditi. Di fatto, lo spazio pubblico diventa il giardino privato del tiranno.

Il tiranno migliore considererà la patria come suo patrimonio. Questo è forse preferibile al fatto che impoverisca la patria per aumentare il suo patrimonio privato; ma certo implica che il tiranno migliore considererà la patria come sua proprietà privata, che ovviamente amministrerà a sua discrezione. Così nessun suddito di un tiranno può far valere alcun diritto di proprietà contro il tiranno¹⁰⁵.

¹⁰² *Ivi*, p. 114.

¹⁰³ Cfr. *Id.*, *On Tyranny*, cit., p. 33; trad. it., p. 66.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 69; trad. it., p. 107.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 70; trad. it., p. 108.

L'ultimo capitolo dell'Economico riprende e amplifica i caratteri del gentiluomo come *kingly man* e culmina, secondo Strauss, in una descrizione che lo oppone proprio al tiranno. Iscomaco è un *ruler* potenziale la cui regalità è superiore a quella di Ciro, perché può vantare un'educazione opposta al barbarismo persiano. Inoltre, egli incorpora, da nomoteta, le qualità intellettuali e retoriche che definiscono la *buona natura* appartenente al filosofo. Iscomaco che, a partire dall'arte economica, è capace di dominare l'arte militare e politica, riesce a instillare nei sovrintendenti benevolenza e sentimento di giustizia nei confronti del padrone, nonché incentivo a primeggiare per soddisfarne la volontà. Allo stesso modo, l'uomo regale che ha il dono della moderazione politica, è in grado di generare consenso nei propri sudditi. Tale consenso possiede una caratura teologico-politica: il re, la cui comparsa di fronte ai sudditi ha l'effetto di una teofania, sarà ricompensato con il dono divino della coincidenza tra virtù e felicità¹⁰⁶. Un simile dono è ricevuto anche dai tiranni, ma è di qualità molto diversa. Gli dèi, infatti, lo concedono «a coloro che ritengono degni di vivere come Tantalo nell'Ade, del quale si dice che passi un tempo senza fine nella paura di morire una seconda volta». Secondo Strauss, ciò richiama immediatamente la paranoia e il terrore perenne in cui vive Ierone, che, in quanto governante illegittimo, deve guardarsi costantemente dai nemici attuali e potenziali: «Ierone afferma che il tiranno passa giorno e notte come se fosse condannato da tutti gli esseri umani a morire per la propria ingiustizia»¹⁰⁷.

A ben vedere però, tutta la lettura del legame politico in termini di controllo economico sembra ignorare completamente l'elemento della legge, offuscando di fatto anche la differenza tra monarchia e tirannide e lasciando spazio ad un generale forma "monocratica". Qualificare la differenza tra governo della casa e governo della comunità in termini esclusivamente quantitativi implica una descrizione unidimensionale della politica come insieme di decisioni verticali. La volontà e l'autonomia del gentiluomo, del re e del tiranno sono trattate come origine puntuale della struttura del corpo politico; strettamente parlando, sono gli unici nuclei di autonomia e volontà in esso. O meglio: così come la soluzione della *beneficent tyranny* è limitata dalla fragilità delle pretese politiche della tirannide, anche la monarchia iscomachea sembra lasciare i fondamenti del consenso "tra le nubi" – non a caso Strauss parla di *mysteries of moderation*¹⁰⁸. Le due soluzioni sembrano sovrapporsi nella difficoltà di far coincidere saggezza e potere.

¹⁰⁶ Cfr. ID., *Xenophon's Socratic Discourse*, cit., pp. 171, 175, 207.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 208.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 207.

Tuttavia, questa prospettiva non è completamente identificabile con quella dell'*Economico* nella sua interezza, ma, come osserva Strauss, essa emerge soltanto tramite un processo d'astrazione che isola una parte dell'analogia tra economia e politica e la conduce alle estreme conseguenze. Il commento di Strauss è concepito per far risaltare, sotto questo aspetto, il ritmo del testo senofonteo: repentine ascese che sfruttano aperture concettuali nei termini chiave, seguite da ritorni a ciò che è ordinario e familiare. Nello specifico, l'orizzonte ordinario del gentiluomo è la città e il significato comune di *oikonomia* è la gestione del patrimonio e della famiglia entro i limiti della legge. Certo, Iscomaco si comporta dal legislatore sui suoi possedimenti, ma lo fa «soltanto riguardo questioni che non sono state determinate dalle leggi della città»¹⁰⁹. L'arricchimento, inoltre, è giustificato dalla capacità di contribuire al rafforzamento dell'autorità morale della *polis*, come con i tributi per i sacrifici e per le festività¹¹⁰.

Il riferimento all'universo della città costringe l'*oikonomia* nelle maglie del *nomos*. Per converso, la stessa *oikonomia*, se praticata nel suo ramo più nobile, ossia l'agricoltura, è in grado di condurre gli uomini sulla via della giustizia. Questo cambiamento di segno valoriale è osservato da Strauss nell'analisi comparata dei capitoli IV e V, in cui Socrate propone a Critobulo due argomenti per esortarlo alla pratica dell'agricoltura. Il primo corrisponde al riferimento al re di Persia già menzionato, mentre l'orizzonte del secondo si può dire "repubblicano": laddove i sudditi persiani sono schiavi e sono divisi nettamente in classi di agricoltori e guerrieri per volontà del monarca, i cittadini della *polis* sono uomini liberi con un senso autonomo di attaccamento al proprio regime politico. Ciò accade perché essi sono a un tempo agricoltori e guerrieri: essi possiedono la propria terra e sono spronati – da veri *andres* – a difenderne i frutti, cosa che vale per estensione anche per la patria.

La lode dell'agricoltore-soldato [*farmer-soldier*] è una lode del cittadino-soldato [*citizen-soldier*]. Di conseguenza, ora Socrate dice che l'agricoltura – o meglio, la terra – insegna la giustizia, anche se non a tutti gli uomini, mentre aveva taciuto completamente sulla giustizia nel capitolo "persiano": trascendere la città [*transcending the city*] significa trascendere la giustizia [*transcending justice*]. Data la connessione tra giustizia e pietà [*justice and piety*], non dobbiamo essere sorpresi di osservare che il capitolo "persiano", che tace sulla giustizia, tace anche sulla pietà e sugli dèi, mentre il presente capitolo, che menziona la giustizia, parla più di una volta degli dèi¹¹¹.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 175.

¹¹⁰ Per Strauss il nesso tra i due elementi è tracciato dal modo in cui Socrate recepisce il resoconto delle attività di Iscomaco: «sembra che la venerazione sontuosa degli dèi sia intesa da Socrate come parte dell'ornamento della città». *Ivi*, p. 163.

¹¹¹ *Ivi*, p. 123 (quadre aggiunte).

La condotta militaresca del perfetto gentiluomo, dunque, appare sotto una luce diversa, dal tempo speso a cavalcare per le campagne simulando in solitaria situazioni di battaglia¹¹² fino all'organizzazione dell'*oikos* come un piccolo esercito: il portato di queste pratiche è la virtù civica. Non sorprende, inoltre, che quest'ultima si presenti su uno sfondo teologico. Socrate stesso (V.7) qualifica la terra come una dea che insegna la giustizia perché ricompensa con un raccolto abbondante coloro che si sforzano di prendersene cura¹¹³. Tale nesso giustifica in modo ulteriore l'adozione della teleoteologia da parte di Socrate e il tentativo di raccomandare a Critobulo l'agricoltura. I principi che consentono di sfruttare l'ordine naturale a scopi umani e di rispettarne la divina logica interna non sono soltanto facili da apprendere¹¹⁴, ma sembrano giustificare direttamente la *polis* come regime di gentiluomini liberi e virtuosi.

Questa rappresentazione, tuttavia, ha già mostrato troppe crepe nella discussione del problema di Socrate per poter reggere a un vaglio critico. La *physis*, lo si è visto, è nuda necessità, e di per sé non mostra alcun carattere dell'attenzione agli affari umani che la religiosità tradizionale assegna agli dèi, i quali, se anche esistessero, sarebbero disturbatori dell'ordine. Ciò rende inutile il tentativo di interpretare la volontà divina prima di intraprendere qualsiasi attività agricola e, oltretutto, ne inibisce anche il significato in termini di esortazione alla virtù demotica (ma non l'*utilità* politica *tout court*). Certamente la terra sembra comandare la giustizia, ma, rettifica immediatamente Socrate, essa supporta egualmente la superiorità del più forte, perché è la forza, in ultima analisi, che misura la capacità di appropriarsi della terra stessa e dei suoi frutti. L'*andreia* eccede la dimensione della città e della patria, o, in ogni caso, non esaurisce le possibilità dell'azione politica¹¹⁵. Inoltre, l'opzione che privilegia "l'utile del più forte" è il doppio speculare del silenzio della natura sulla domanda "come devo vivere?": è pura (crudele) umanità in contrapposizione alla pura necessità. Essa distrugge la teleoteologia del gentiluomo perché ne svela il

¹¹² *Ivi*, p. 163.

¹¹³ *Ivi*, p. 124.

¹¹⁴ *Ivi*, pp. 178-181.

¹¹⁵ Nella rassegna delle virtù di Socrate (come quella che chiude i *Memorabili*), osserva Strauss, Senofonte non inserisce mai il coraggio o virilità. Tuttavia, quest'indicazione dell'eccedenza ora menzionata è molto particolare, perché rappresenta in qualche modo una regione non politica del cosmo senofonteo: la si riprenderà a fine sezione. Per il momento, basta concentrarsi sul fatto che Senofonte assegni, in quanto filosofo politico, un ruolo di second'ordine alla patria. Secondo Strauss, non bisogna farsi ingannare dal fatto che egli fosse allo stesso tempo uno uomo d'armi: la vicenda dell'*Anabasi* basta a mostrare che lo spirito politico del generale si spingeva ben oltre i limiti di Atene. Cfr. *Ivi*, pp. 87-89; *Id.*, *Xenophon's Socrates*, cit., pp. 179-180; trad. it., pp. 227-229; *Id.*, *Xenophon's Anabasis*, cit., pp. 115, 122, 128. In particolare si presti attenzione a p. 115, con la menzione del nesso tra arte economica e conquista militare: il desiderio di vittoria conduce a preservare ciò che è proprio e a privare lo sconfitto dei suoi beni.

carattere retorico e di autoinganno. Tale prospettiva non prescrive necessariamente di seguire la via del tiranno, del re o quella della *polis*; tuttavia, essa rende il tiranno e la *polis* solo due modi diversi di interpretare il carattere ineliminabile della coercizione. Si ritiene di poter leggere in questo senso l'affermazione che chiude l'ultimo breve e criptico capitolo di *On Tyranny*, il quale rimanda all'*Economico* proprio sul tema della pietà e della legge.

Iscomaco, che fa risalire l'ordine naturale agli dèi, descrive l'opera specifica della legge come elogio; Ierone, che non segue questa via, la descrive come costrizione. La maniera di comprendere e valutare la legge fatta dall'uomo dipende allora dalla maniera di comprendere l'ordine che non è fatto dall'uomo e che è solo confermato dalla legge. Se si fa risalire l'ordine naturale agli dèi, il carattere costrittivo della legge passa in secondo piano. [...] La legge possiede maggior dignità se l'universo è di origine divina. La nozione che unisce «elogio» e «dèi» è la natura del gentiluomo. [...] Ierone e Simonide non sono gentiluomini al di là di ogni dubbio. D'altra parte, Iscomaco [...] è il gentiluomo *par excellence*¹¹⁶.

La conclusione parziale che si può trarre da quanto detto è che Strauss ricava da *Economico* e *Ierone* uno schema complessivo della natura delle cose politiche, seguendo il movimento della filosofia da ciò che è primo per noi a ciò che è primo in sé. La particolarità di questo schema è che le possibilità alternative di azione, dall'ordinario all'estremo, sono modulate e si ramificano a partire dal medesimo soggetto. La percezione intuitiva del gentiluomo lo vuole partecipe dell'universo valoriale della città come pilastro della tradizione, come sua parte più nobile. Appena si inizia il processo d'astrazione – che per Strauss non a caso è sempre uno sradicare (*uproot*)¹¹⁷ – la necessità di questo legame si mostra un'apparenza senza fondamento. Così come la terra – o meglio, come la *natura* –, l'*oikonomia* si adatta alla *polis* tanto quanto alla monarchia e alla tirannide. Anzi, se preso isolatamente, il gentiluomo contiene in potenza entrambe queste figure. In un certo senso si può localizzare qui, nell'ambivalenza costitutiva dei termini “naturale” e “ordinario”, il punto di contatto tra il Senofonte (e per estensione Socrate) e il Machiavelli di Strauss¹¹⁸. Così come Socrate, nell'*Econo-*

¹¹⁶ Id., *On Tyranny*, cit., p. 105; trad. it., p. 147 (traduzione modificata).

¹¹⁷ Id., *Natural Right and History*, cit., pp. 91-92; trad. it., pp. 109-110. L'utilizzo di questo termine, così come l'idea che l'universo delle *doxai* identifichi un modello di comprensione naturale e pre-scientifica delle cose umane, rivela un debito di Strauss verso la tradizione fenomenologica tedesca. Il tema è stato sviluppato in P. CICCARELLI, *Leo Strauss tra Husserl e Heidegger. Filosofia pratica e fenomenologia*, Edizioni ETS, Pisa 2018 (cfr. in particolare le pp. 106-107 per l'assonanza tra quanto detto da Strauss sulla questione radicamento-sradicamento e i lemmi di *Bodenständigkeit* e *Bodenlosigkeit* in Heidegger).

¹¹⁸ Cfr. L. STRAUSS, *On Tyranny*, cit., pp. 24-25; trad. it., pp. 57-58; Id., *Xenophon's Socratic Discourse*, cit., pp. 203-204. In entrambi questi luoghi Strauss rileva la vicinanza tra *Ierone* e *Principe* per il fatto che

mico, proietta una lunga ombra sull'identità tra natura e tradizione, Machiavelli, trattando della transizione di potere nel terzo capitolo del *Principe*

continua a parlare del «naturale e ordinario» e del «ragionevole e ordinario», ma ora mette in chiaro che la natura favorisce ciò che è stabilito non più che il venir meno di ciò che è stabilito, o, in termini più generali, che il naturale e ordinario [*natural and ordinary*] sta in un certo rapporto di tensione con ciò che è abituale [*customary*]¹¹⁹.

Ciò dà modo di osservare quello che per Strauss è un carattere permanente della filosofia politica, al netto della distinzione tra antichi e moderni. Da un lato, la volontà di “salvare i fenomeni (politici)”; dall'altro, lo slancio verso la sperimentazione razionale di alternative estreme che, in un certo senso, è permessa dalla stessa duttilità e instabilità di quei fenomeni e che però ne mostra contemporaneamente i limiti^{120,121}.

Si è osservato come, una volta trascesi intellettualmente i confini della città, il rapporto politico si dia nella forma semplificata comando-obbedienza. Ciò

entrambe le opere prendono sul serio l'ipotesi innominabile della tirannide. La lettura che si sta proponendo in queste pagine punta sull'ipotesi che Strauss estenda questo legame anche all'*Economico*, a fianco e al netto della distinzione tra *kingly man* e tiranno del passaggio di *On Tyranny* citato a inizio paragrafo. Inoltre, questo nesso è inteso come caso particolare di una compatibilità filosofica generale, la quale riguarda la questione della natura e dell'ordine.

¹¹⁹ L. STRAUSS., *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 57; trad. it., p. 58 (modificata; quadre aggiunte).

¹²⁰ Nelle pagine di *Natural Right and History* indicate a n. 110 viene detto che il processo di sradicamento dell'ancestrale conserva la stessa esigenza fondamentale che porta gli uomini ad affidarsi ad esso in prima istanza, ossia la ricerca di un principio d'autorità. Per la filosofia l'autorità ultima è la natura, e la natura decreta che la permanenza dell'ordine nella tradizione è un desiderio fatuo.

¹²¹ Volendo spingersi più in là si potrebbe concludere che, rispetto a questo dato essenziale, le differenze sulla valutazione della tirannide, sul tema del controllo morale della tecnica e dell'innovazione, sul rapporto tra critica dell'autorità e moderazione siano, in un certo senso, fattori contingenti, cfr. *supra*, n. 90. Detto questo, è comunque innegabile che queste differenze siano illuminate dai testi di Strauss e che questi le utilizzi per costruire argomenti significativi sulle mancanze del razionalismo moderno. Cfr. ID., *On Tyranny*, cit., p. 106, n. 5; trad. it., p. 338, n. 5, e il relativo commento esteso in A. FUSSI, *La città nell'anima*, cit., pp. 164-227. Per una lettura che valorizza molto la critica straussiana del moderno cfr. C. ALTINI, *Introduzione a Leo Strauss*, cit., pp. 37-54; 91-104. C'è un punto di distinzione che merita discussione approfondita, perché agisce direttamente sul terreno della questione della necessità naturale, ossia il diverso atteggiamento sulla conquista umana della fortuna. È certamente vero che per Strauss sia lì l'essenza della svolta machiavelliana; tuttavia, è legittimo dubitare che ciò implichi un *ottimismo* assoluto del segretario fiorentino rispetto ai predecessori classici. Ogni soluzione pratica delineata nel *Principe*, per esempio, è subordinata da Strauss all'impermanenza dell'ordine (la durata è poi il problema dei *Discorsi*). Si può puntare dunque a una lettura deflazionistica della tesi straussiana: quello che Machiavelli ha fatto con più franchezza di altri è stato puntare il dito sul *fatto* che l'azione politica è, essenzialmente, un *tentativo* continuo di soggiogare la contingenza. Si può aggiungere, infine, che il peso accordato da Strauss alla *querelle* sembra essere più grande nei casi in cui egli vuole denunciare “nietzscheanamente” l'ossificazione dei presupposti della modernità (razionalismo, critica della religione ecc.) nel momento della loro trasformazione in cultura di massa. Al contrario, tale peso diminuisce fino ad azzerarsi quando si tratta di commentare le opere dei fondatori della nuova filosofia politica, e in particolare *del* fondatore per eccellenza: Machiavelli.

accade perché, nel momento in cui ci si concentra sul legislatore o sul fondatore dell'ordine, non si può non prendere atto della condizione di anomia che tale figura abita. Questo processo di radicalizzazione per Strauss non investe solo la concezione del *locus* del potere, ma cambia anche il modo di guardare alla virtù politica. Essa non consiste più nella deferenza verso la città e nel contribuire attivamente al suo splendore: tutto ciò collassa sull'ambizione e sulla ricerca d'onore. Discutendo dell'educazione dei sovrintendenti ad opera di Iscomaco, Strauss sottolinea come essa miri a cercare i gentiluomini potenziali che si nascondono tra loro, individui che possiedono una natura ambiziosa¹²² e che non si accontentano di vedere soddisfatte le proprie necessità di sussistenza. Il loro movente è più sofisticato e specificamente *politico*, ossia il desiderio di lode o di riconoscimento: questo desiderio è una componente della virtù del gentiluomo *in quanto tale*¹²³. Il punto cruciale, per Strauss, è che il suo perseguimento è in qualche modo antitetico alla condizione di autonomia, poiché implica sempre una relazione di dipendenza reciproca che è a un tempo materiale e simbolica¹²⁴.

Queste considerazioni conducono direttamente a discutere lo statuto e il ruolo della filosofia – il punto apicale del quadro senofonteo – a partire dal desiderio che la anima e la distingue dall'azione politica. Il filosofo socratico dell'*Economico*, analogo dello *wise man* dello *Ierone*, presenta per Strauss delle somiglianze impressionanti con l'uomo regale o con il gentiluomo legislatore. Anche il filosofo possiede l'arte economica al massimo grado: Socrate mostra a Iscomaco di conoscere già o di poter imparare facilmente tutto ciò che c'è da sapere sulla natura della terra, sulla gestione del patrimonio, della famiglia e dei servi. Inoltre, è dalle sue stesse parole che emerge il collegamento tra arricchimento e arte regale, ossia il passaggio alla dimensione politica. Egli insomma è partecipe, come Ciro, dell'*oikonomia* nel suo *exalted meaning*¹²⁵. Di più: la filosofia, nel far coincidere pienamente virtù e conoscenza, illumina le nobili possibilità del governo monarchico in opposizione a quello tirannico. Il saggio è in grado di riconoscere la condizione del miglior ordine politico, ossia che il

¹²² In *On Tyranny* Strauss osserva che l'ambizione è sempre intesa come principio psicologico d'azione dell'*aner*, cfr. L. STRAUSS, *On Tyranny*, cit., p. 110, n. 35; trad. it., p. 344, n. 35.

¹²³ *Id.*, *Xenophon's Socratic Discourse*, cit., pp. 172-175.

¹²⁴ La questione del riconoscimento legata ai temi dell'autocoscienza (nella dialettica servo-signore) e della fine della storia è uno dei punti fondamentali del dibattito tra Kojève e Strauss che si snoda a partire dalle obiezioni hegeliane del primo. Si rimanda, tra i contributi più recenti, almeno a M. S. Y. BESSETTE, *The Philosophic Background of Alexandre's Kojève's "Tyranny and Wisdom"* e W. B. NEWELL, *Kojève's Hegel, Hegel's Hegel and Strauss's Hegel. A Middle Range Approach to the Debate About Tyranny and Totalitarianism*: entrambi in T. W. BURNS, B. P. FROST (eds.), *Philosophy, History and Tyranny*, cit., pp. 51-82; 219-250.

¹²⁵ L. STRAUSS, *Xenophon's Socratic Discourse*, cit., p. 114.

ruolo di ciascuno coincida con la propria predisposizione naturale, con la parte dell'anima che ne governa l'azione. Il progetto della *basileia* guidata dalla saggezza, allora, concerne la realizzazione di quest'ordine in forma pura, senza bisogno di mediazione politica. Tuttavia, l'idea di una "politica filosofica" è irrimediabilmente compromessa dall'eterogeneità concettuale dei due termini che compongono il lemma. La discesa del filosofo nella caverna della prassi ha due implicazioni devastanti: l'interruzione di quel processo zetetico che ha per fine ultimo l'identità tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto e, in secondo luogo, il tentativo di torcere la prassi politica oltre i suoi limiti per adeguarla a standard di perfezione insostenibili.

Chiaramente, la questione non compare in modo così abrasivo nell'*Economico*; una presentazione del genere sarebbe più adatta alla situazione dialogica dello *Ierone*. Come osserva Strauss in *On Tyranny*, è quest'ultima opera a mostrare autenticamente il rapporto tra *rule e wisdom*, mentre nell'*Economico* tale intento è reso impossibile a causa del fatto che lì il saggio è in posizione subordinata rispetto al gentiluomo¹²⁶. Tuttavia, questo non significa che il problema sia assente, ed è la stessa analisi di Strauss a rilevarlo tra le pieghe del testo, facendo leva soprattutto sulla questione dell'autonomia di Socrate rispetto ai desideri umani. La prima evidenza di ciò è stata evocata nel precedente paragrafo discutendo dell'"economia negativa" che regola la vita di Socrate. Egli è presentato, lo si ripete, come uomo libero dalla necessità. Socrate è ricco nonostante il suo patrimonio sia esiguo, perché la vita filosofica non esige, anzi ripudia, la ricerca del guadagno. Questo cambia anche le modalità di convivenza con amici e compagni, poiché il filosofo non vive *davvero* all'interno della gerarchia di fini e desideri, di scambi e di pretese che anima la città e, più in generale, i rapporti politici. Il filosofo non desidera essere ammirato come *aner* dagli altri gentiluomini, perché ciò lo metterebbe in una posizione di servitù al fine di replicare e mantenere tale riconoscimento¹²⁷. Certamente egli intrattiene rap-

¹²⁶ ID., *On Tyranny*, cit., p. 87; trad. it., p. 127.

¹²⁷ La distinzione tra i due modi di vivere è chiarita dal dialogo con Critobulo nei *Memorabili* sul significato dell'amicizia tra gentiluomini. Così Strauss: «la minoranza dei gentiluomini, se amici tra loro, può facilmente tenere a freno la maggioranza di non gentiluomini. Il gentiluomo è, o dovrebbe essere, un essere politico; in verità, egli forse fornisce la soluzione al problema politico. *Ma la l'amicizia politica e la semplice amicizia sono due cose differenti*», cit. da ID., *Xenophon's Socrates*, cit., p. 49; trad. it., p. 121 (modificata, corsivi aggiunti). Socrate qui loda Critobulo per il possesso della virtù *politica*, che consiste nel far del bene agli amici e del male ai nemici. Nulla viene detto sulla virtù filosofica. Anche l'amicizia, per essere precisi, non è comunque il sommo bene *simpliciter*, poiché rientra nel novero dei beni per gli uomini. In ogni caso, l'idea che l'ammirazione e l'onore funzionino sulla base di un vincolo relazionale emerge dall'autocommiserazione di Ierone e dall'interazione con la condizione del saggio incarnata da Simonide. Il saggio, se è ammirato, lo è per la semplice sovrabbondanza della propria virtù, non per un'azione diretta a tal fine. Cfr. ID., *On Tyranny*, cit., pp. 89-90; trad. it., pp. 130-131.

porti con i gentiluomini, e lo fa discutendo di cose morali e politiche anche in modo radicale, fatto che è a monte dell'ambiguità verso la *polis* che lo costringe a difendersi dall'accusa di corruzione¹²⁸. Il Socrate di Senofonte, per Strauss, è a un tempo il *ruler* naturale e l'educatore di tiranni per eccellenza, in quanto conosce perfettamente il regno della politica, ma anche il pedagogo che porta Critobulo alla pratica morale dell'*oikonomia*. Tuttavia, il suo fine ultimo è preservare «l'interesse di classe»¹²⁹ della filosofia, la sua sopravvivenza e libertà: egli da *anthropos* – e non da *aner* – cerca tra i giovani i potenziali filosofi che siano in grado di sostenere intellettualmente il movimento critico della *zetesis* senza farsi sviare dalla tentazione del dominio politico. La sua virtù è diversa da quella di Ciro e Iscomaco, tanto da collocare queste figure «ai poli opposti dell'universo morale di Senofonte»¹³⁰.

Laddove ciò che contraddistingue l'uomo politico è una *natura ambiziosa*, il Senofonte di Strauss sostiene che al filosofo corrisponda la *buona natura* definita dal possesso di qualità intellettuali – memoria, velocità d'apprendimento – e dal desiderio onnicomprensivo di conoscenza. Questa differenza ha un impatto radicale sull'interpretazione del movimento di trascendenza rispetto alla *polis* compiuto da entrambe le figure. Il gentiluomo che coltiva il proprio desiderio d'onore tende a oltrepassare i limiti della convenzione (l'orizzonte naturale nel senso della percezione immediata) per incarnare egli stesso, come uomo regale la fonte della legge, il punto d'origine dell'ordine politico (una natura di ordine superiore, manifestazione pura della politica). Se egli rimane, come Iscomaco, nei limiti della città, lo fa perché gratificato dalla possibilità di contribuire allo splendore delle mura della convenzione, ai principi divini che la fondano.

Ciò che è appena stato detto sembra contraddire l'attribuzione di una buona natura al gentiluomo nella descrizione finale del *kingly man*. Eppure, quest'ultima – così come la sua realizzazione nel governo – sembra differenziarsi da quella di Socrate proprio per il suo posizionamento sullo sfondo della relazionalità politica. Di contro, la natura che il filosofo contrappone alla convenzione non ha nulla di politico e la buona natura che gli è propria differisce da quella dell'uomo regale, se non intensionalmente, almeno nell'orientamento fondamentale¹³¹. La ricerca della verità significa tornare alla natura perché

¹²⁸ Cfr. ID., *Xenophon's Socrates*, cit., p. 30; trad. it., p. 106.

¹²⁹ ID., *Natural Right and History*, cit., p. 143; trad. it., p. 151.

¹³⁰ ID., *Xenophon's Socratic Discourse*, cit., p. 161; cfr. p. 175.

¹³¹ *Ivi*, p. 159. Ciro simboleggia l'abbandono della convenzione o meglio dell'educazione tradizionale in nome del barbarismo come carattere del *ruler* per natura. Al contrario Socrate rappresenta il compimento stesso dell'educazione nella suprema realizzazione delle virtù sotto l'egida della conoscenza.

concerne l'atto di osservare con sguardo neutrale e senza coinvolgimento il regno della necessità. Certamente l'accettazione dell'eterogeneità noetica significa prendere atto che ciò che è politico è in se stesso articolazione e interazione di passioni umane e delle più serie tra loro, quelle che mettono in questione l'esistenza degli individui. Significa anche, in secondo luogo, tenere conto della molteplicità di modi in cui si coagulano tali passioni, dall'ordine plurale della *polis* all'uniformità desertica della tirannide, nel ritmo più generale di ascesa e decadenza dei regimi. Ciò che però definisce l'attività della filosofia è la sua fondamentale *equanimità* rispetto a tutte queste manifestazioni: la virtù di Socrate – la devozione al *bios theoretikos* – preesiste l'incontro con Iscomaco e gli sopravvive, poiché i fini naturali del gentiluomo costituiscono oggetto di conoscenza, non di ambizione pratica. Se il filosofo si avvicina all'*oikonomia* divina, lo fa proprio in questa assenza di preoccupazione per i destini degli uomini. Tuttavia, il fatto che egli stesso sia uomo di carne e ossa ostacola l'assimilazione completa al dio. Così come l'Aristippo dei *Memorabili*¹³², il filosofo non può vivere da esule perenne, né identificarsi con il regime o modificarlo, perché, se la sua abilità retorica gli consente di fare ciò che vuole con le altre persone *in speech*, non può certo piegarle al suo volere *in deed*¹³³. Egli, pertanto, deve condurre un'esistenza da straniero nella città.

4. Economia antica e moderna

Il fine della sezione precedente era ordinare la ricostruzione straussiana dell'universo morale di Senofonte secondo le direttrici proposte in *Xenophon's Socratic Discourse*. La lettura proposta faceva perno sulla multivocità della nozione di *oikonomia* e della sua connessione con il linguaggio politico, nonché della sua capacità di adattamento a diversi livelli assiologici. Per quanto magniloquente fosse il modello che ne risultava, esso non basta ad esaurire il discorso di Strauss sull'opera di Senofonte: rimane ancora da esaminare la questione della differenza cruciale tra *economia* e *crematistica*. Ciò permetterà, assieme a quanto detto sopra sulla somiglianza con Machiavelli, di offrire un quadro

¹³² ID., *Xenophon's Socrates*, cit., pp. 33-35; trad. it., pp. 109-110; cfr. ID., *On Tyranny*, cit., pp. 57, 90; trad. it., pp. 93, 131. Ci si stacca qui dalla lettura di Lampert, cfr. *supra*, n. 90. Lampert sembra pensare che Strauss interpreti il filosofo *model ruler* di Senofonte con una declinazione particolarmente politica, proprio in virtù delle pagine di commento ad *Economico*, IX. Ciò può essere condivisibile solo se il tema politico si legge in funzione dello scopo di proteggere la filosofia, senza sbilanciarne lo statuto teorico in direzione *completamente* performativa. Tra la retorica – l'immagine di Vizio nella storia di Eracle – e il filosofo non ci può essere piena identità. La strada intermedia di Aristippo è proprio quella che non sceglie né Virtù né Vizio.

¹³³ ID., *Xenophon's Socratic Discourse*, cit., pp. 176-177.

dell'ombra che il Senofonte straussiano proietta sullo sviluppo della filosofia politica moderna e sui punti in cui essa si allontana dall'insegnamento classico.

Così come la riflessione sul governo partiva da alcune ambivalenze riscontrate nella figura del gentiluomo, anche quella sulla crematistica scaturisce da un'incertezza apparentemente innocente sullo statuto della gestione domestica. Nella prima fase del dialogo Socrate propone a Critobulo di allargare la nozione di *oikos* all'insieme dei possessi, al patrimonio. Ciò comporta che la migliore gestione del patrimonio sarà quella che ne causa l'incremento. La scelta delle attività che ricadono sotto l'ombrello dell'*oikonomike technē* sarà dunque subordinata alla realizzazione del guadagno come fine ultimo, alla crematistica. L'arte del guadagno, anzi, sembra assurgere a ruolo architettonico come criterio di valutazione del successo delle imprese umane.

Questo sembra implicare che tutte le arti siano forme di guadagno [*money-getting*] (cioè che l'arte del guadagno accompagna tutte le altre arti o è l'arte delle arti [*the art of arts*]), e che se l'arte dell'amministrazione domestica è l'arte di accrescere la propria ricchezza, si dovrebbe preferire quella specifica arte che è più gratificante in termini di guadagno¹³⁴.

Questa inferenza è problematica. Innanzitutto, essa sembra tacere completamente sull'esistenza di un limite morale al perseguimento della ricchezza: la perizia tecnica oblitera le considerazioni normative. In secondo luogo, nel servire il movente del guadagno, le arti vengono private del proprio scopo interno e il loro esercizio diventa completamente eteronomo. Questa doppia conseguenza pare scarsamente compatibile con l'intento edificante di Socrate nei confronti di Critobulo, perché complessivamente ammonta a una scissione dell'*oikonomia* dalla giustizia¹³⁵.

La conclusione sulla liceità del guadagno viene qualificata dalla successiva lode dell'agricoltura e dei suoi effetti benefici sull'educazione alla virtù. Il carattere divino della terra come maestra di giustizia viene riconosciuto nell'im-

¹³⁴ *Ivi*, p. 106 (quadre aggiunte).

¹³⁵ Quest'ultima connessione logica non è esplicitata nella citazione di Strauss, ma appare piuttosto naturale se si riprende un passaggio gemello (formulato quasi con le stesse parole) che compare nella discussione del discorso di Trasimaco nel commento alla *Repubblica*. Argomentando riguardo la forza dell'enfasi trasimachea sul divorzio tra governo e bene comune in nome dell'utile privato, Strauss afferma quanto segue: «[...] nella misura in cui il medico si preoccupa di ciò che viene definito in maniera caratteristica il suo onorario, egli non esercita l'arte della medicina, ma l'arte del guadagno; ma, nella misura in cui ciò che è vero del medico è vero [...] di qualsiasi altro artigiano, si dovrebbe dire che l'unica arte universale, l'arte che accompagna tutte le arti, l'arte delle arti, è l'arte del guadagno. Si dovrebbe dunque aggiungere che il fatto di servire gli altri, o di essere giusti, diventa buono per l'artigiano (colui che fornisce) solo grazie alla sua pratica dell'arte del guadagno; si potrebbe dunque dire che nessun uomo è giusto per amore della giustizia, o che nessuno ama la giustizia in quanto tale», *Id.*, *The City and Man*, cit., pp. 80-81; trad. it., pp. 140-141 (corsivi aggiunti).

mediatezza con cui essa distribuisce buoni frutti o raccolti miseri in corrispondenza all'impegno e alla devozione religiosa dimostrate da chi la coltiva. Inoltre, nel contesto dell'elogio dell'arte agricola, la pietà riconquista il primato che sembrava aver perso: se l'agricoltura insegna che ogni opera va inaugurata con un atto di divinazione, quest'ultima diventa l'arte delle arti¹³⁶. La combinazione di agricoltura e divinazione rappresenta la forma più elementare della retribuzione morale, e dunque prende il posto del guadagno come arte architettonica per la formazione politica del gentiluomo¹³⁷.

Tuttavia, l'impressione che Iscomaco ami l'agricoltura per questo motivo viene dissipata o messa fortemente in dubbio verso il finale dell'*Economico* (capitolo XX). Più specificamente, nota Strauss, Iscomaco è genuinamente convinto che la sua condotta incarni al massimo grado questo anelito alla virtù, ma tale convinzione si rivela maldiretta e frutto di un autoinganno. Iscomaco racconta a Socrate di come egli sia venuto in possesso delle proprie ricchezze: suo padre, abile agricoltore, comprava poderi in dissesto e li metteva a nuovo per renderli produttivi, poiché traeva piacere dall'osservarne il progressivo miglioramento; dopo averlo fatto, vendeva a prezzo rialzato quei possedimenti e ne comprava altri per ricominciare da capo. Iscomaco e il padre credevano che il beneficio materiale che ricevevano dall'agricoltura fosse un dato tangenziale rispetto al loro amore incondizionato per essa. Tuttavia, il rifiuto di Socrate mostra che il nesso va in senso contrario: essi sono caduti nel comune inganno per cui gli uomini arrivano ad amare ciò che gli permette di essere ricchi. L'agricoltura praticata dai due gentiluomini è quasi indistinguibile dalla crematistica. Iscomaco, quindi,

raggiunge l'approssimazione più vicina alla crematistica pura che sia possibile ottenere sulla base della scelta precedente a favore dell'agricoltura, o della scelta di limitarsi a quest'ultima. Poiché il gentiluomo è guidato dal desiderio di onore anziché dal desiderio di guadagno, Iscomaco si spinge quasi ad abbandonare la condizione di perfetto gentiluomo¹³⁸.

¹³⁶ Cfr. ID., *Xenophon's Socratic Discourse*, cit., pp. 125, 187. Rimane comunque l'ipoteca generale sulla tema della divinazione che Strauss legge nei *Memorabili* (cfr. *supra*, n. 82).

¹³⁷ Cfr. *ivi*, p. 195.

¹³⁸ *Ivi*, p. 201. Strauss prosegue indicando come il modello di vita basato sulla crematistica rappresenti l'opposto polare di quello incarnato da Sparta, che «ritiene la condotta del gentiluomo un tema di interesse pubblico». Certamente, ciò non significa che Strauss attribuisca a Senofonte la preferenza per la concezione spartana. Nel commento alla *Costituzione degli spartani*, Strauss osserva come, per il generale ateniese, il tentativo di Licurgo di contrastare qualsiasi forma di accumulazione si riveli in realtà inefficace. Il fatto di rendere la moneta a corso forzoso di Sparta estremamente pesante non impedisce ai cittadini di accumulare in segreto monete divisionali più maneggevoli, come quelle d'oro e di argento. Più in generale, le necessità del privato riemergono perché la coercizione da sola non è in grado di sopprimere o modificare i motivi interni all'anima

Si è assistito nelle pagine precedenti a cosa voglia dire articolare e radicalizzare il tema del desiderio d'onore. Questo movimento, indotto dall'analisi comparata di *Economico* e *Ierone*, porta ad esplorare le potenzialità regali e tiranniche del gentiluomo, e, in ultima analisi, avvicina Senofonte a Machiavelli. Ma quale possibilità aprono il desiderio di guadagno e la crematistica, se posti a principio di funzionamento dell'ordine politico?

In entrambe le opere Senofonte sperimenta possibilità estreme [*extreme possibilities*] – quella della tirannide benevolente [*beneficent tyranny*] da una parte, e quella di un'economia che è in procinto di diventare crematistica pura [*pure chrematistics*] dall'altra. Con il primo esperimento egli apre la strada a Machiavelli; con il secondo apre la strada ad alcuni pensatori post-machiavelliani¹³⁹.

Si ritiene plausibile affermare che con “pensatori post-machiavelliani”, Strauss si riferisca a quelle figure chiave che, nella logica della sua ricostruzione della filosofia politica moderna, hanno contribuito alla fondazione dell'economia politica come coronamento di quella frattura morale che consiste nello spostare l'accento sui *rights* e le pretese individuali e su una concezione scientifico-progettuale dell'ordine umano: Thomas Hobbes, John Locke, Edmund Burke.

Il fatto di qualificare entrambe le *extreme possibilities* con il nome di Machiavelli rimanda all'idea per cui ci sarebbe un legame di consequenzialità tra la prima e la seconda. Strauss sostiene che queste alternative riposino sulla stessa condizione di possibilità, ossia il “continente morale” scoperto da Machiavelli¹⁴⁰. Esso è collocato oltre la critica del cristianesimo, oltre il recupero di Livio e degli antichi modi e ordini romani, e riguarda, per Strauss, la condizione iniziale dell'uomo come essere debole, sopraffatto e terrorizzato dalla necessità

degli uomini – cfr. ID., *The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon*, cit., pp. 515-516; trad. it., pp. 286-287. Di questa critica si trova traccia anche nell'*Economico*: quando Socrate racconta la storia della visita di Lisandro ai giardini del piacere di Ciro, egli impiega strategicamente un'autorità spartana proprio per legittimare l'agricoltura e l'arricchimento. Al netto della differenza tra crematistica ed economia o agricoltura, il piano assiologico complessivo dell'*Economico* presuppone una distanza incolmabile da quello di Sparta: «non siamo in grado di dire se Lisandro fosse consapevole della critica di Sparta che sembrava essere implicita in ciò che aveva detto a Ciro; di certo noi siamo consapevoli della critica di Sparta implicita nell'*Economico* in generale [*as a whole*]», ID., *Xenophon's Socratic Discourse*, cit., p. 119 (quadre aggiunte).

¹³⁹ *Ivi*, p. 204 (quadre aggiunte; corsivi aggiunti).

¹⁴⁰ Lo “spirito del capitalismo” per Strauss non è un portato della rivoluzione protestante nella sua declinazione calvinista, né di un più generale processo di secolarizzazione, ma della svolta filosofica e secolare di Machiavelli. Cfr. ID., *Natural Right and History*, cit., pp. 59-61 (e n. 22); trad. it., pp. 75-76 (e n. 22) e la discussione in R. CUBEDDU, «La soluzione del problema politico tramite mezzi economici». *Economia e modernità nell'interpretazione di Leo Strauss*, in S. MAFFETONE, A. ORSINI (a cura di), *Studi in Onore di Luciano Pellicani*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, pp. 136-163, in particolare pp. 145-146.

naturale: si tratta, come anticipato, della manifestazione radicale del problema dell'ordine.

Il normale ritorno alle origini significa ritorno al terrore che accompagna la fondazione. Il ritorno di Machiavelli alle origini significa ritorno al terrore dei primordi, o terrore originario che precede ogni terrore prodotto dagli uomini [...] Il ritorno di Machiavelli alle origini significa ritorno al terrore che inerisce alla situazione dell'uomo, alla essenziale carenza umana di protezione [...] Le origini dell'uomo furono umili e imperfette. L'uomo è abbandonato a se stesso, non protetto, per sua essenza e fin dalle origini¹⁴¹.

Il continente morale di Machiavelli è, per utilizzare il titolo di un libro di Albert Hirschman che si adatta bene alla descrizione di Strauss, il luogo di circolazione delle passioni e degli interessi¹⁴², non della virtù. Il tentativo di risolvere il problema politico passa necessariamente attraverso la modulazione, la combinazione, lo smorzamento o l'incentivazione di questi elementi. Pertanto, il compito del filosofo politico moderno consisterà nella «scoperta o invenzione di un sostituto amorale per la moralità»¹⁴³, nell'agire su una materia umana che attende la propria forma.

Certamente Strauss vede in Machiavelli una preferenza per l'innovazione politica come via privilegiata all'ordine. Per il Machiavelli di Strauss, questo sfondo antropologico serve a corroborare il tema degli strumenti di governo che sono necessari sia al principe nuovo, sia alla conservazione delle repubbliche: l'azione che informa la materia politica è la fondazione; il datore delle forme è il fondatore¹⁴⁴. La passione dominante è individuata nel desiderio di gloria come proiezione di sé nell'eternità attraverso la propria opera, cosa che

¹⁴¹ ID., *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 167; trad. it., p. 194.

¹⁴² Cfr. A. O. HIRSCHMAN, *The Passions and the Interests: Political Argument for Capitalism before Its Triumph*, Princeton University Press, Princeton 1977; ed. it., *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, trad. it. di S. GORRESIO, Feltrinelli, Milano 2011.

¹⁴³ L. STRAUSS, *What Is Political Philosophy?*, cit., p. 49; trad. it., p. 58.

¹⁴⁴ Strauss ritiene il *founding* uno dei temi unificanti di *Principe e Discorsi*. Esso oltrepassa anche la regione delle cose umane e si integra nella conoscenza del tutto esibita da Machiavelli, che in entrambe le proprie opere infonde *everything he knows* (ma in forma specifica e rivolgendosi a destinatari diversi) In particolare, la questione del *founding* presuppone una conoscenza del ciclo vitale e delle condizioni di generazione e corruzione dei «corpi misti», categoria che include gli ordini politici. Il fondatore che agisce su stratificazioni di ordini precedenti deve tenere conto del loro livello di decadenza per innescare la propria operazione innovatrice. In altre parole, deve tenere conto dei movimenti della natura. Cfr. ID., *Thoughts on Machiavelli*, cit., pp. 31, 132-134, 166-167, 170, 233; trad. it., pp. 27, 153-154, 193-194, 197, 275. Anche la questione del *founding*, inoltre, è rintracciata da Strauss in Senofonte. Essa è trattata dal generale ateniese non tanto nei dialoghi, cioè nei discorsi, ma nei fatti, ossia nella cronaca autobiografica della propria ascesa politica al comando dell'esercito mercenario nell'*Anabasi*, fino alla possibilità, fallita per colpa di un indovino corrotto (l'influenza del caso), di fondare una città greca in territorio barbaro. Per Strauss questo momento è *the peak of Xenophon's ascent*. Cfr. ID., *Xenophon's Anabasis*, cit., pp. 124-125.

muove il principe nuovo a trasformare gli individui in creature sociali, a utilizzare il terrore nuovo come strumento politico contro il terrore primigenio, e quindi a «trasformare la cattiveria in bontà»¹⁴⁵. Tale bontà o virtù, se viene ad esistere, non dimostra autonomia, ma si definisce esclusivamente come equilibrio ordinato delle passioni che la sottendono¹⁴⁶.

Tuttavia, il desiderio di gloria sembra mostrare un carattere di eccezionalità non applicabile alla necessità di sicurezza della moltitudine degli individui, ed è Machiavelli stesso a riconoscerlo. Il fondatore deve accettare che ciò che porta gli uomini a organizzarsi politicamente e militarmente, fino a commettere atti moralmente riprovevoli, non è tanto l'ambizione, quanto la scarsità originaria e i bisogni materiali. La proprietà, strumento di soddisfazione della necessità, è più importante dell'onore: è «autoconservazione che si è fatta carne»¹⁴⁷. Strauss sostiene che sia Hobbes ad aver reso esplicito il ruolo fondamentale dell'autoconservazione come discriminazione esistenziale e, in questo modo, ad aver «urbanizzato» il carattere scandaloso dell'insegnamento del predecessore. La paura della morte violenta per mano d'altri – così come l'interazione delle pretese di potere che essa incarna – possiede un'estensione e un'intensità incomparabilmente più forti di qualsiasi movente «aristocratico»¹⁴⁸.

Ma qui avviene la svolta decisiva per i presenti scopi. Una volta risolto il problema dello stato di natura, la vita nel *commonwealth* assume una forma che non si limita a riproporre in una cornice istituzionale il desiderio di gloria. Secondo Strauss, la lotta fratricida è completamente rimpiazzata da un fenomeno nuovo, che è il risultato dell'operazione di ordinamento delle linee di pretese che identifica il contratto originario: la ricerca di una «confortevole autoconservazione»¹⁴⁹, o, in altre parole, la *proliferazione della proprietà* e della *competizione economica*. «Quella gloria non cede il passo alla giustizia o all'eccellenza umana, ma alla preoccupazione per un concreto benessere, per

¹⁴⁵ ID., *What Is Political Philosophy?*, cit., p. 43; trad. it., p. 50.

¹⁴⁶ «La virtù non è altro che virtù civica, patriottismo, o devozione all'egoismo collettivo», *ivi*, p. 42; trad. it., p. 49.

¹⁴⁷ ID., *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 249; trad. it., p. 295 (traduzione modificata); si veda la relativa nota per i passaggi dei *Discorsi* a sostegno dell'affermazione.

¹⁴⁸ Per Strauss, la vera essenza della teoria di Hobbes è costituita da un cambiamento radicale nel fondamento morale della filosofia politica. Ciò sta in rapporto di priorità logica con l'affidamento al metodo scientifico, cfr. ID., *The Political Philosophy of Hobbes*, cit., pp. 108-128; trad. it., pp. 183-202. Per un'analisi dettagliata della ricostruzione straussiana, messa poi in relazione all'interpretazione di Schmitt e alla fioritura delle letture di Hobbes nel *milieu* tedesco della prima metà del '900, si rimanda a C. ALTINI (2004), *La storia della filosofia come filosofia politica. Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Thomas Hobbes*, Edizioni ETS, Pisa 2022, in particolare pp. 108-116.

¹⁴⁹ L. STRAUSS, *What Is Political Philosophy?*, cit., p. 48; trad. it., p. 57.

un edonismo pragmatico e pedestre»¹⁵⁰. Per Strauss, Hobbes mette al centro dei compiti del sovrano la garanzia di un pacifico perseguimento della ricchezza, che diventa così il fulcro vitale della *corporate life*¹⁵¹. Ci si trova dunque di fronte a una società civile «radicalmente rideterminata», la quale non è orientata alla virtù, ma, in accordo con un epicureismo ipertrofico mutato in *political hedonism*, si dedica a una ricerca del piacere materiale che è internamente illimitata, coadiuvata dallo sviluppo tecnologico. e ha «la sola eccezione delle restrizioni indispensabili al mantenimento della pace»¹⁵². È da questa linea di ragionamento che, in definitiva, deriva la sentenza provocatoria di Strauss su Hobbes «fondatore del liberalismo»¹⁵³, anche se si tratta per certi versi di un liberalismo che si presenta vestito di “un’armatura politica”¹⁵⁴.

In Machiavelli e Hobbes, dunque, le caratterizzazioni dello stato iniziale dell’umanità ammontano a esempi di una «economia della scarsità» da cui fuggire per realizzare un regime di «economia dell’abbondanza»¹⁵⁵. Locke conferma e rilancia tutto ciò con chiarezza¹⁵⁶, tanto da andare oltre l’autoconservazione e fare dell’*acquisizione* il nucleo del proprio *political teaching*. Tutto l’impianto della *law of nature* è costruito quasi teleologicamente per accompagnare il processo della *emancipation of acquisitiveness*, poiché i limiti all’accumulazione e alla legittimità dei possessi, sostiene Strauss, sono contingenti. La famigerata *lockean proviso*, che regola la prima appropriazione sulla base del lavoro e della disponibilità di beni nello *stock* comune, vale soltanto per le primere degli uomini, in cui la tecnologia si limita sostanzialmente alla forza lavoro e in cui difetta la riproducibilità delle risorse¹⁵⁷. Con lo sviluppo della produttività e l’entrata in circolo del denaro questa clausola viene eliminata, poiché è

¹⁵⁰ *Ibidem* (traduzione modificata).

¹⁵¹ ID., *The Political Philosophy of Hobbes*, cit., pp. 118-119, trad. it., pp. 192-193. Commentando il *Behemoth*, Strauss osserva come quell’opera di Hobbes costituisca un monito alla borghesia inglese, spaccata tra realisti e sostegno al parlamentarismo. Schierarsi con la rivoluzione, sostiene Hobbes, sarebbe una scelta autodistruttiva perché è proprio la stabilità del potere politico a fornire la condizione di esistenza per i privilegi della borghesia.

¹⁵² ID., *Natural Right and History*, cit., p. 189; trad. it., p. 191. Sullo sviluppo dei temi epicurei in Hobbes si rimanda a R. CUBEDDU, *L’epicureismo nell’opera di Leo Strauss*, in «Philosophy Kitchen», XII, 2020, pp. 133-162, in particolare le pp. 140-145.

¹⁵³ L. STRAUSS, *Natural Right and History*, cit., p. 181; trad. it., p. 185.

¹⁵⁴ Devo questa espressione a Marco Menon (conversazione privata).

¹⁵⁵ L. STRAUSS, *Liberal Education and Responsibility*, cit., p. 20; trad. it., p. 29; cfr. R. CUBEDDU, «La soluzione del problema politico tramite mezzi economici», cit., pp. 149-150.

¹⁵⁶ La coerenza delle scelte terminologiche di Strauss tra le varie opere fa pensare a una corrispondente unità d’intento, cfr. ad esempio «man’s primary condition is one of *scarcity*», ID., *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 249 (corsivi aggiunti, trad. it., p. 295); «the state of nature is not a state of plenty but of *penury*», ID., *Natural Right and History*, cit., p. 225 (corsivi aggiunti, trad. it., p. 221).

¹⁵⁷ ID., *Natural Right and History*, cit., p. 239; trad. it., p. 233.

la stessa abbondanza, la diffusione del benessere, a richiedere che si accumuli più di quanto si riesce a consumare: «l'appropriazione illimitata senza riguardo per i bisogni degli altri è la vera carità»¹⁵⁸. La crematistica del padre di Iscomaco trova qui la sua realizzazione suprema, perché l'acquisizione viene a incarnare un nuovo modo di intendere l'azione umana come moto perpetuo tra stati di insoddisfazione maggiori e minori. Tramite la forza della propria universalità e semplicità (ossia dell'eleganza che le accredita Strauss) la «soluzione del problema politico tramite mezzi economici» – il liberalismo – si riconosce come «machiavellismo divenuto adulto»¹⁵⁹.

Il carattere pervasivo di questa «machiavellizzazione del pensiero occidentale»¹⁶⁰ si percepisce nel momento in cui esso tenta di divincolarsi dal giogo del razionalismo politico nella “seconda ondata” della modernità. Come noto, per Strauss i tentativi di ritorno a una visione del diritto naturale simile a quella classica sono fallimentari perché finiscono per deprezzare il ruolo che in quello schema era detenuto dalla ricerca razionale e, in ultima analisi, consegnano la propria capacità di giudizio a criteri non filosofici come il processo storico. Ciò che si crede una reazione è in realtà, per Strauss, una naturalizzazione dei presupposti della modernità, ed è questo il caso, per quanto riguarda l'economicismo, di un autore come Burke. Il *vulnus* della teoria di Burke sull'origine dell'ordine politico sta, per Strauss, nel suo collocarsi a metà tra individualismo e organicismo e cioè nel dimenticare che per i classici la costituzione doveva contenere un sistema di fini scientemente selezionati. Ciò che però è di maggior interesse è l'origine di tale visione: «egli applicò alla formazione di un solido ordine politico ciò che la moderna economia politica aveva insegnato a proposito della creazione della prosperità pubblica: il bene comune è il prodotto di attività che non sono in sé indirizzate verso il bene comune»¹⁶¹.

Il cerchio si chiude nel momento in cui Strauss attribuisce a Burke l'idea che questo nesso tra azioni individuali e bene comune sia parte di un *providential order*, scelta che potrebbe far intendere un riferimento implicito all'*invisible hand* di Adam Smith come secolarizzazione della provvidenza¹⁶². Dall'u-

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 243; trad. it., p. 235.

¹⁵⁹ *Id.*, *What Is Political Philosophy?*, cit., p. 49; trad. it., p. 58 (traduzione modificata).

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 43; trad. it., p. 50.

¹⁶¹ *Id.*, *Natural Right and History*, cit., p. 315; trad. it., p. 295 (modificata).

¹⁶² Strauss non parla quasi mai di Smith, ma ci sono almeno due riferimenti interessanti da considerare. Il primo si trova nel *Restatement on Xenophon's Hiero*, in cui l'interesse di Hegel per il tema del riconoscimento viene inteso come continuazione indiretta dell'enfasi moderna sulla competizione, inaugurata da Machiavelli e «perfezionata da uomini come Thomas Hobbes e Adam Smith», *Id.*, *On Tyranny*, cit., p. 192; trad. it., p. 211. Il secondo compare nel capitolo su Hobbes di *Natural Right and History*, e riguarda la questione del realismo del filosofo inglese e del suo atteggiamento nei confronti dell'utopia. Per Strauss, Hobbes avrebbe

niverso di Senofonte, in cui l'ordine fondato sulla crematistica era un'ipotesi appena sussurrata che avrebbe rotto qualsiasi limite teologico-politico dei *nomoi*, si è passati alla sperimentazione razionale più temeraria dei fondatori della modernità, per arrivare infine a una sintesi in cui il risultato di quella rivolta morale si legittima e si teologizza come espressione della tradizione.

Prendendo *at face value* la contrapposizione tra l'*oikonomia* di Senofonte e la crematistica dei moderni si avrebbe buon gioco a criticare da un canto l'anelito nostalgico di Strauss per un ordine politico, peraltro descritto abbastanza vagamente, in cui un'aristocrazia agricola con un'educazione filosofica rimpiazza la borghesia imprenditoriale per limitare gli eccessi del mercato e, dall'altro, gli elementi caricaturali della sua descrizione del liberalismo, come l'accusa di dare per scontata la perfettibilità dell'uomo attraverso l'innovazione tecnologica e la conquista della natura¹⁶³. Tuttavia, come si è cercato di far emergere in questo saggio utilizzando *Xenophon's Socratic Discourse* come chiave di lettura, tali orientamenti, seppur innegabili, appaiono come epifenomeni o "limiti inferiori" del pensiero straussiano. In fondo, lo si richiama, è Senofonte stesso ad avanzare, per quanto prudentemente, quelle ipotesi estreme di

seguito Machiavelli nel cercare deliberatamente le condizioni a lungo termine di realizzazione del proprio progetto nell'educazione dell'opinione pubblica: «il giusto ordine sociale non si stabilizza perché resta ignorato dall'uomo. La "mano invisibile" resta inefficace se non è sostenuta dal Leviathan o, se preferite, dalla *Wealth of Nations*», Id., *Natural Right and History*, cit., pp. 200-201; trad. it., p. 200. Ciò produce un interessante contrasto con l'apparente appoggio alla tesi della secolarizzazione: il riferimento alla provvidenza è solo una strategia nella conduzione dello *spiritual warfare* che da Machiavelli in poi tenta di conquistare le menti dei giovani, filosofi potenziali e non. Per una lettura straussiana di Smith che lo inserisce in questa analisi della filosofia politica moderna e in particolare relazione con Hobbes, peraltro composta dal più stretto collaboratore americano del filosofo di Kirchhain, si veda J. CROUSEY, *Polity and Economy: An Interpretation of the Principles of Adam Smith*, Martinus Nijhoff, The Hague 1957. Sulla stessa linea si veda P. MINOWITZ, *Profits, Priests and Princes: Adam Smith's Emancipation of Economics from Politics and Religion*, Stanford University Press, Stanford 1994, dove si approfondisce la questione dell'autonomizzazione dell'economia politica e il posizionamento di Smith nello schema del problema teologico-politico, con un'analisi dello svuotamento progressivo dei contenuti religiosi nelle occorrenze dell'*invisible hand*.

¹⁶³ Per una trattazione che esplora le potenzialità della definizione straussiana del liberalismo e ne evidenzia i problemi attraverso il confronto con Friedrich August von Hayek si rimanda a R. CUBEDDU, *L'ombra della tirannide. Il male endemico della politica in Hayek e Strauss*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014. Da qui emerge come Strauss non prendesse in considerazione la diversa distribuzione della conoscenza che è coinvolta nei processi di innovazione nel mercato e nella logica delle scelte politiche. Solo le scelte collettive hanno la pretesa di manipolare *ex abrupto* le preferenze individuali per realizzare un dato sistema di fini e accelerare il processo di un preteso miglioramento. Le scelte individuali nel mercato, al contrario, rispettano i limiti costitutivi dell'azione umana in termini di gestione delle informazioni, che vengono coordinate tramite un meccanismo, quello dei prezzi, che non è il risultato di alcun disegno progettuale. Per altre note critiche sulla caricatura iper-razionalistica dell'economia e della tecnica come elementi del pensiero liberale (che forse sconta la matrice tedesca del pensiero straussiano) e sull'effetto di tale caricatura nella diffusione dell'idea di uno scadimento relativistico della filosofia politica, cfr. A. MASALA, *Crisi e rinascita del liberalismo classico*, Edizioni ETS, Pisa 2012, pp. 15-54.

cui si è parlato. Certo, l'universo della *polis* come orizzonte naturale tende a temperarne l'espressione; allo stesso tempo, però, la preoccupazione per la sua conservazione è motivata dalla retorica necessaria al filosofo. In qualche modo, classici e moderni sembrano concordare sulla cartografia dell'universo politico e sulla questione del fondamento. Ciò che forse distingue veramente Senofonte è la sua «ammirazione per Socrate»¹⁶⁴ e per quell'equanimità filosofica che conosce le proprie limitazioni pratiche e, per rimanere fedele a se stessa, non può convertirsi in *spiritual warfare*.

¹⁶⁴ L. STRAUSS, *Xenophon's Socratic Discourse*, cit., p. 203.

INDICE

Saggio introduttivo

Il governo delle cose e degli uomini: economia, politica e filosofia
nel Senofonte di Leo Strauss

[di *Giacomo Brioni*]

5

1. «The most revealing and the most misunderstood of Xenophon's
Socratic writings». Contesto storico e teorico del commento
straussiano all'*Economico* 5
2. L'educazione economica del filosofo: come Socrate divenne Socrate 15
3. L'«universo morale» di Senofonte: gentiluomo, re, tiranno, filosofo 35
4. Economia antica e moderna 48

Introduzione

61

Il titolo e l'inizio

65

I

Una definizione dell'amministrazione domestica

69

II

Verso l'esame di Socrate e Critobulo

75

III

Le promesse di Socrate

81

IV

In difesa dell'agricoltura – I

85

V

In difesa dell'agricoltura – II

91

VI

Una ricapitolazione che semplifica e un'anticipazione problematica

95

VII		
<i>Gynaikologia – I: Il matrimonio secondo gli dèi e secondo la legge</i>		99
VIII		
<i>Gynaikologia – II: Ordine, I</i>		105
IX		
<i>Gynaikologia – III: Ordine, II</i>		109
X		
<i>Gynaikologia – IV: Cosmesi</i>		115
XI		
Andrologia		119
XII		
Come educare i sovrintendenti alla buona volontà e alla diligenza		125
XIII		
Come educare i sovrintendenti a comandare		129
XIV		
Come educare i sovrintendenti alla giustizia		131
XV		
Transizione all'arte dell'agricoltura		135
XVI		
La natura della terra e il vero inizio del discorso sull'agricoltura		139
XVII-XVIII		
Seminare, mietere, trebbiare, sgrossare		143
XIX		
Piantare		149
XX		
L'arte e l'amore dell'agricoltura		153
XXI		
L'arte dell'agricoltura e l'uomo regale		159
Indice dei nomi		163

STRAUSSIANA

collana diretta da

Carlo Altini, Raimondo Cubeddu, Giovanni Giorgini

1. Leo Strauss, *Socrate e Aristofane*, a cura di Marco Menon, 2019, pp. 336.
2. Leo Strauss, *Introduzione alla Guida dei perplessi di Maimonide*, a cura di Kenneth H. Green e Davide Monaco, 2022, pp. 120.
3. Pierpaolo Ciccarelli, *Leo Strauss tra Husserl e Heidegger. Filosofia pratica e fenomenologia*, 2018, pp. 188.
4. Heinrich Meier, *La filosofia politica e la sfida della religione rivelata*, 2020, pp. 196.
5. Leo Strauss, *Al-Fārābī. La filosofia politica nell'Islam medievale*, a cura di Carlo Altini, 2019, pp. 132.
6. Raimondo Cubeddu, Stefano Perfetti, *Strauss su Lucrezio e Machiavelli*. In preparazione.
7. Carlo Altini, *La storia della filosofia come filosofia politica. Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Thomas Hobbes*, 2022, pp. 204.
8. Leo Strauss, *La filosofia politica di Hobbes. Il suo fondamento e la sua genesi*, a cura di Carlo Altini, 2022, pp. 252.
9. Leo Strauss, *Il discorso socratico di Senofonte. Un'interpretazione dell'Economico*, a cura di Giacomo Brioni, 2024, pp. 172.
10. Leo Strauss, *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di Carlo Altini. In preparazione.

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di febbraio 2024

