

greco-romano di virtù pubblica. L'antica Roma, «il destino che fa a pezzi» delle *Lezioni sulla filosofia della storia*, pone fine irrimediabilmente a quell'armonia e introduce la separazione nella storia umana, gettando così le basi del mondo moderno.

Infatti, contro la lettura controrivoluzionaria della Rivoluzione francese come interruzione della continuità dell'evoluzione storica, Hegel individua nell'abbattimento dei rapporti feudali in seguito alla Rivoluzione francese stessa una radicalizzazione del principio atomistico e universalistico romano. A esso si contrappone, invece, il terzo principio della storia mondiale accanto al dispotismo orientale e alla repubblica mondiale romana, cioè la rappresentanza cetuale di origine germanica. L'articolazione sociale propria del mondo feudale offre quella mediazione tra individuo e comunità che è assente tanto da Roma quanto dalla Francia post-rivoluzionaria. Benché frutto della libertà germanica, il principio cetuale non esplica la sua funzione mediatrice nemmeno in Germania, dove anzi è attivo solo dal punto di vista della frammentazione priva di organizzazione politica. Per descrivere questa divisione, Hegel utilizza ancora una volta l'esempio dell'Impero romano che gli serve per ridicolizzare ogni pretesa dell'Impero tedesco di dichiararsene erede, a causa della sua incapacità di garantire anche solo la parvenza di un'unità politica.

In conclusione, l'analisi di Lozano dimostra che l'antica Roma offre una prospettiva euristicamente privilegiata per ripercorrere in maniera originale la prima evoluzione del pensiero di Hegel e la genesi di alcuni nodi concettuali che rimarranno centrali nelle opere della maturità. Inoltre, le molteplici funzioni della *romanitas* nella riflessione di Hegel consentono di gettare luce sulla

combinazione di elementi logici e storici nella sua costruzione di una prospettiva storico-filosofica e nella definitiva scomparsa dell'idea che gli esempi del passato possano in quanto tali illuminare il presente.

Isabella Consolati

Alessandra Fussi, *La città nell'anima. Leo Strauss lettore di Platone e Senofonte*, Pisa, ETS, 2011, pp. 320.

Nel suo ultimo lavoro, Alessandra Fussi esamina le ragioni dell'interesse di Leo Strauss per gli autori classici, in particolare Platone e Senofonte. La monografia è divisa in due parti: la prima è dedicata all'analisi del metodo esegetico di Strauss e delle reazioni e dei fraintendimenti a cui ha dato luogo, soprattutto in area anglosassone; la seconda si sofferma su alcune categorie interpretative moderne che secondo Strauss rischiano di compromettere la comprensione degli antichi.

Fussi si sofferma sulla recensione del 1985, in cui Burnyeat accusava Strauss, tra l'altro, di aver distorto il pensiero politico di Platone e di proporre agli studenti, in nome dell'antistoricismo, la propria posizione come l'unica valida. Per respingere tali critiche, l'Autrice richiama il saggio su Collingwood del 1952, in cui Strauss sosteneva il carattere contraddittorio della visione scientifica della storia: da un lato, in senso relativistico, si ritenevano legittimi tutti i punti di vista, dall'altro, si decretava la superiorità del presente. L'antistoricismo straussiano, secondo l'Autrice, è accostabile alle obiezioni mosse da Williams alla premessa progressista di una parte della storiografia filosofica, animata dalla «tendenza paternalistica» a fraintendere il passato. Poiché recupe-

rare il senso originario di un testo significa tener conto dell'eventualità di una scrittura reticente, Fussi affronta le tre motivazioni che per Strauss spingerebbero un autore a celare la verità tra le righe: la prudenza legata al timore della persecuzione, tema tra i più studiati dalla critica; l'ironia come dissimulazione della propria saggezza, di cui Socrate è l'esempio più eloquente; la natura zetetica della filosofia, tesi secondo Fussi centrale nel pensiero straussiano. In particolare, l'Autrice dedica un'ampia analisi alla figura dell'ironia, discutendo le ipotesi di Nehamas, Griswold e Ferrari sul rapporto tra l'ironia socratica e quella drammatica nei dialoghi di Platone. Anche secondo Strauss il ricorso all'ironia svolge una precisa funzione: mentre il fine di Socrate è educativo, quello di Platone consiste nel mettere in scena «l'enigma della realtà». Ne deriva l'impossibilità di un'interpretazione sistematica del pensiero platonico e una rivalutazione del concetto di mimesi. Strauss scorgerebbe dunque un legame tra la varietà dei dialoghi, il loro carattere aperto e l'esito scettico della ricerca filosofica.

Attenendosi al principio ermeneutico che Strauss applicava alla filosofia antica, la cura per il dettaglio, Fussi ripercorre nella seconda parte del volume alcuni aspetti cruciali della *querelle* degli antichi e dei moderni. Funge da filo conduttore il dibattito tra Strauss e Kojève sul *Gerone* di Senofonte e sulla dialettica tra riflessione filosofica e azione politica. L'A. si concentra anzitutto sul rapporto tra Gerusalemme e Atene, ovvero tra rivelazione e ragione. Secondo Strauss, al modello biblico della sapienza e della giustizia si opponeva quello greco: se la concezione messianica prometteva un «cambiamento miracoloso» dei rapporti tra gli uomini e l'avvento della pace universale, per Pla-

tone l'immutabilità della natura umana impediva la realizzazione di una società priva di mali. Il contrasto, tuttavia, non implica la superiorità della filosofia, perché questa non è in grado di confutare la rivelazione.

Un momento fondamentale del passaggio dal pensiero politico classico a quello moderno è rappresentato da Hobbes. L'antitesi tra vanità e paura della morte, da cui ha origine lo Stato hobbesiano, sostituisce per Strauss la morale della gloria e dell'onore e anticipa la lotta hegeliana tra il servo e il signore. Si modifica così irreversibilmente il rapporto tra ideale e realtà: il fine dello Stato non è più il raggiungimento del bene, ma l'incolumità dei cittadini. La storia, inoltre, perde il suo carattere contingente, diventando un prodotto dell'uomo, al pari dello Stato. Emerge uno scenario ben diverso dalle utopie degli antichi, come Strauss mette in luce discutendo le forme politiche proposte nel *Gerone* e nella *Repubblica*.

L'Autrice si sofferma poi sull'interpretazione straussiana dei due temi platonici dell'*eros* riproduttivo e dell'animosità. Mentre nel *Simposio* Diotima riteneva la procreazione e la cura della prole necessità di natura, comuni agli uomini e agli animali, nella *Repubblica* si pongono dei limiti ai legami generati dall'*eros* corporeo: nel caso dei guardiani, l'amore di ciò che è proprio farebbe passare in secondo piano l'interesse della comunità. Anziché l'*eros*, la *Repubblica* metterebbe dunque in primo piano l'animosità, che Strauss considera il principio mediatore tra la ragione e l'appetito e il «luogo della moralità nel senso ordinario del termine». A partire dalla distinzione tra i molti e i pochi, Strauss individua nella *Repubblica* due risposte possibili al problema della moralità: da un lato, la virtù della città o politica, acquisita attraverso l'abitudine, dall'altro,

la virtù della mente o filosofica, frutto dell'armonia tra le parti dell'anima.

Il pensiero antico, quindi, suggerisce a Strauss un modello di filosofia «scettica e disputativa», mossa dall'amore per la conoscenza e consapevole dell'impossibilità di colmare lo scarto tra teoria e prassi. La soluzione kojéviana, al contrario, presume che il desiderio di riconoscimento muova tanto il filosofo quanto il politico. Come l'Autrice mostra nella parte conclusiva, lo Stato universale e omogeneo, auspicato da Kojève, rappresenta per Strauss una deriva tirannica, in cui la filosofia è ridotta al silenzio.

Giovanni Cerro

Gianmaria Zamagni, *Fine dell'era costantiniana. Retrospectiva genealogica di un concetto critico*, prefazione di Giuseppe Ruggieri, Bologna, Il Mulino, 2012, pp. 198.

Il libro di Zamagni è dedicato al modo in cui, nel Novecento, viene a svilupparsi ciò che è definito «la patologia terminale di un paradigma di rapporti tipico di un lungo periodo della storia della chiesa cattolica e della storia politica europea». Questo paradigma, nel suo sviluppo storico, è conosciuto come «l'età costantiniana»: l'epoca, cioè, in cui si verifica «l'alleanza simbiotica fra il potere argomentativo-simbolico della teologia e il potere istituzionale-pragmatico di imperatori e sovrani» (p. 13). Lo sfondo del libro è dunque costituito da «un tipo ideale di relazioni fra chiesa cattolica e sovrani»: un modello la cui crisi, secondo Zamagni, è sancita con l'aprirsi della stagione conciliare.

In questa prospettiva vengono analizzati alcuni autori che nel secolo scorso si sono confrontati con alcune

espressioni di questo paradigma, rinvenibili soprattutto nella compromissione della Chiesa ufficiale con le dittature nazifasciste. Gli autori presi in esame nei vari capitoli del libro – i quali hanno sviluppato la loro riflessione tra le due guerre e poi, soprattutto, nel secondo dopoguerra – si sono tutti impegnati in una serie di approfondimenti storici, mossi «dall'attenzione e dalla premura, si potrebbe persino dire dall'inquietudine per la chiesa e per l'autenticità del suo messaggio» (p. 183). È a partire da qui che viene certificata, seppure con accentuazioni diverse, la «fine dell'era costantiniana»: per usare l'espressione di Marie-Dominique Chenu che dà il titolo al lavoro.

Gli autori discussi nel libro – per i quali il termine «fine» ha di volta in volta un significato polemico, oppure si fa strumento analitico per comprendere le vicende dell'istituzione ecclesiale in un determinato periodo storico – sono, oltre a Chenu, Friedrich Heer, Étienne Gilson, Emmanuel Mounier, Jacques Maritain, Ernesto Buonaiuti, Erik Peterson. Si tratta di un percorso che da Zamagni viene compiuto cronologicamente a ritroso. Il punto di arrivo del libro è infatti quel Peterson che si oppone a Carl Schmitt argomentando l'impossibilità di trasferire sul piano politico attributi metafisici o divini. Tutti gli autori presi in esame, comunque, sono accomunati dall'intenzione di denunciare la strumentalizzazione della fede ai fini di giustificare un potere temporale, nei vari modi in cui esso può configurarsi. Di più: tutti sono uniti nel tentativo di mettere in luce, sia sul piano della storia sia su quello dello sviluppo delle idee, la genesi del ricorrente tentativo di adeguare il trascendente a logiche fin troppo mondane.

All'interno di questo orizzonte comune, tuttavia, Zamagni identifica due