

DA PLATONE A LEO STRAUSS
E MICHAEL WALZER:
MITO DELLA CAVERNA, MODERAZIONE E PRUDENZA
NELLA FILOSOFIA POLITICA.
di **Alberto Ghibellini**

1

Vorrei iniziare richiamando alla nostra attenzione un luogo celeberrimo della riflessione filosofica, il mito platonico della caverna, al fine di porre l'enfasi su un particolare tema che trova in esso espressione. All'inizio del VII libro della *Repubblica* Platone offre *prima facie* una ricostruzione in termini di *mythologiein* della questione gnoseologica: gli uomini assomigliano a prigionieri, con le gambe e il collo incatenati, costretti fin da fanciulli a guardare non già le cose in sé, ma le ombre che queste proiettano sulla parete nel fondo dell'antro. La loro è una conoscenza spuria, illusoria, che si alimenta di apparenze e simulacri e non sembra in grado di superare il piano della *doxa* per attingere quello dell'*episteme*. Ad aggravare la situazione si aggiunge il fatto che, essendo la cattività gnoseologica una condizione abituale, i prigionieri non si accorgono neppure di esser tali, scambiando la loro ignoranza per sapienza. In tal modo, essi perpetuano la loro detenzione.

36

È in un siffatto contesto che la filosofia fa la sua comparsa. Essa rappresenta la liberazione. Con il suo intervento rende possibile l'uscita dalla caverna di uno dei carcerati, la sua progressiva ascensione dall'oscurità alla luce, fino alla contemplazione delle cose in sé e del sole che le illumina. Il sole come culmine della visione sensibile rappresenta metaforicamente l'intuizione intelligibile del Bene. Ciò significa che la questione gnoseologica, almeno nei termini che Platone sceglie per impostarla, non è pura *theoria*, ma si presenta originariamente connessa con la *praxis*. Il culmine del processo conoscitivo che la filosofia rende possibile, infatti, è principio non soltanto teoretico, ma anche etico e normativo. Tale principio ha dunque a che fare costitutivamente con l'indicazione della vita buona e della legge. In altre parole –alla luce della continuità tra sfera privata e sfera pubblica, tra individuo e comunità, che contraddistingue il pensiero platonico, nonché classico in generale– tale principio pertiene costitutivamente alla dimensione politica.

Il filosofo, dunque, sciolto dai ceppi che tengono incatenato il resto della *polis* nell'oscurità e nell'incosapevolezza della caverna, è in grado di apprezzare la sua nuova condizione di libertà. Di conseguenza, per contrasto, coglie pienamente l'inadeguatezza e la presunzione del millantato sapere che contraddistingue i suoi ex-compagni di desmoterio. Un'inadeguatezza e una presunzione che risaltano vividamente proprio nella sfera politica. La *polis* nella caverna viene governata seguendo delle ombre e dei simulacri di virtù. È come una nave che vada alla deriva poiché timonata da un equipaggio di marinai che non conoscono propriamente l'arte cibernetica, senza che un vero nocchiero

sia in condizione di intervenire. L'ambizione di Platone è che sia il filosofo ad essere riconosciuto come vero nocchiero. Avendo abbandonato la caverna e fatto esperienza della luce dell'intelligibile, se non altro è in grado di cogliere l'inadeguatezza delle concezioni della vita buona e della giustizia proprie della *polis*. Solo il filosofo, quanto meno, risulta in grado di non incorrere nel più nefasto degli errori politici: l'ignoranza inconsapevole che presume di conoscere il vero conducendo la città, con arrogante sicumera, sull'orlo del baratro. La stessa filosofia, dunque, per supremo senso di responsabilità, dopo aver liberato uno dei prigionieri, deve ricondurlo nell'oscurità della caverna. E ciò al fine di smascherare l'insipienza del sapere tradizionale su cui la città si regge e di guidarla lungo l'*orthé hodos*.

Il mito della caverna, allora, non rappresenta soltanto una ricostruzione della condizione conoscitiva dell'uomo. Attraverso tale narrazione metaforica Platone mette in scena principalmente la vicenda di un conflitto: quello tra filosofo e città, tra filosofia e politica. Tale conflitto, nell'esperienza dell'uomo Platone, è ben lungi dal restare alidamente confinato alla sfera dell'astratto. Nella vicenda umana del suo maestro Socrate trova puntuale incarnazione e assume i lineamenti di una vera e propria tragedia: alla *hybris* della filosofia di sottoporre a critica il sapere tradizionale della città segue la *nemesi* umana della condanna a morte per empietà e corruzione dei giovani. Dal punto di vista della *polis*, infatti, l'ambizione della filosofia socratico-platonica a rivestire il ruolo del vero nocchiero, dopo aver scalzato la tradizione come guida etico-politica, viene interpretata come una forma di tracotanza o, nella migliore delle ipotesi, di totale irresponsabilità. Si pensi, a titolo paradigmatico, alla caratterizzazione aristofanea del ruolo di Socrate nelle *Nuvole*: il giovane Filippide conclude il suo apprendistato socratico non già con una più salda e fondata concezione della virtù, ma con un'arrogante indifferenza verso i più sacri dettami dell'etica tradizionale, quali il rispetto verso i genitori e la restituzione dei debiti. La questione ruota attorno ad un punto che Platone stesso non manca di evidenziare metaforicamente nella narrazione del mito della caverna da cui abbiamo preso le mosse: tornando nell'ombra della *polis* con gli occhi abituati alla luce accecante del sole si viene sopraffatti da un'oscurità ancora più radicale, la quale vanifica ulteriormente la capacità di comunicazione tra filosofia e politica e le allontana definitivamente. In altre parole la filosofia per Platone consiste in una vera e propria *periagogé* che determina un cambiamento radicale: da un lato, dal nuovo punto di vista filosofico, la sfera della politica e dell'etica tradizionali subiscono una drastica svalutazione. Dall'altro, per converso, la politica guarda alla filosofia, nella migliore delle ipotesi, come ad una dimensione oziosa e futile, talvolta persino ridicola nella sua estraneità al mondo reale (almeno a quello che viene considerato tale dai prigionieri nella caverna). Oppure, nell'ipotesi peggiore, la considera addirittura minacciosa, in quanto dietro la critica filosofica dell'etica tradizionale scorge una mera volontà di dominio – il progetto di rivendicare per sé l'autorità etica e politica. Sotto questo profilo la valutazione politica delle mire filosofiche non è errata. Attraverso la filosofia si esprime realmente una volontà di dominio. Tuttavia si tratta di una volontà di dominio che pretende di essere fondata, di contro alle altre voci dell'agone po-

litico che rivendicano l'autorità senza averne i requisiti. Soltanto la filosofia, secondo Platone, può legittimamente aspirare ad educare la *polis*, giacché è attraverso la sua voce che si esprime il *logos*. In altre parole, soltanto la filosofia premette all'indicazione di regole e precetti l'indagine razionale intorno al bene. Di contro al Socrate aristofaneo, Platone conseguentemente delinea la figura del maestro come quella di un campione della responsabilità e dell'equilibrio. Il Socrate platonico sottopone all'*elenchos* il presunto sapere della città al solo fine di fornirle una salda fondazione, per educarla non a caso, ma a ragion veduta. La sua particolare attenzione per le faccende umane si spiega col desiderio responsabile di porre l'ordine del *logos* laddove vige il disordine delle passioni e dell'insipienza ambiziosa. E il proposito di instaurare il dominio della parte divina degli uomini su quella troppo umana è l'esatto contrario, dal punto di vista logocentrico platonico, della *hybris* che oppone il transeunte all'eterno. Si tratta infatti del tentativo ispirato da sommo senso della misura di ristabilire una gerarchia per natura che la *polis* ignora e sovverte.

L'epilogo della vicenda umana socratica dipana, pur lasciandolo irrisolto, il quadro intricato che abbiamo delineato. Da un lato, infatti, la *polis* condanna alla pena capitale la filosofia per aver posto in questione il sapere tradizionale ed essersi proposta come unica vera autorità. Ed è importante evidenziare che la città che condanna Socrate – "l'uomo più giusto del suo tempo", secondo le parole dello stesso Platone – è significativamente l'Atene democratica, ovvero la città che esprime un regime che individua nel riconoscimento di un'ampia libertà il proprio principio. Ciò significa che è lo stesso diritto alla cittadinanza politica della filosofia che, attraverso la condanna di Socrate, viene messo in dubbio e minacciato. E anche la politica democratica, di fronte alle rivendicazioni della filosofia, richiude quella sfera di libertà che pure era stata così pronta a dilatare. La messa a morte di Socrate testimonia che da ultimo tra le due interpretazioni politiche della filosofia – quella che la considera oziosa, futile e ridicola, e quella che vede in essa una pericolosa minaccia – a prevalere è senza dubbio la seconda. La filosofia viene concepita dalla politica come una voce eversiva e illegittima nella sua volontà di dominio, e la *polis* avverte la necessità di proteggersi dalle sue mire egemoniche. Dall'altro lato, il comportamento di Socrate di fronte alla condanna è rivelativo della sincerità delle rivendicazioni della filosofia a rivestire in modo legittimo il ruolo di autorità etico-politica. Socrate, infatti, pur sapendo di subire un'ingiustizia, decide di sottomettersi all'autorità della città e alla sua condanna senza fuggire. Così come teorizzato nel *Gorgia*, ritiene che per l'uomo buono e giusto sia meglio subire che commettere un torto. La ragione del suo comportamento risiede principalmente nella volontà di non screditare la dignità della filosofia agli occhi della politica: se si fosse sottratto all'esecuzione della pena la filosofia ad Atene non avrebbe più avuto cittadinanza. Il martirio socratico, invece, le consente di resistere, fornendo una prova indubitabile della sua fedeltà formale, anche se non sostanziale, alle leggi e alle consuetudini della città.

Il rapporto tra filosofia e politica nel pensiero platonico, dunque, si connota per essere aspramente conflittuale e complesso. Come abbiamo visto, infatti, trovandosi fuori dalla caverna la filosofia guarda alla realtà politica da un altro-

ve che le consente di cogliere l'oscurità e l'inadeguatezza del sapere tradizionale della *polis*. Ciò nonostante, è in tale oscurità che deve fare ritorno per svolgere la sua funzione. È a partire dal dialogo che i cittadini sviluppano *hic et nunc* nella piazza del mercato che il filosofo, seguendo l'esempio socratico, deve prendere le mosse. Ed è al fine precipuo di improntare tale dialogo alla saggezza e alla ragione che lascia la caverna per contemplare la luce e che rivendica per sé l'autorità etico-politica per eccellenza, quella educativa. La filosofia politica, allora, deve tenere conto *ab origine* della sua natura dissociata. E lo deve fare non solo per salvaguardare se stessa, come suggerisce la condanna di Socrate, ma soprattutto per non dimenticare che il terreno di coltura della sua semenza è costituito da una dimensione, quella politica, che si rivela profondamente refrattaria alla realizzazione compiuta dell'ideale astratto. Solo una chiara percezione di tale limite costitutivo può scongiurare il rischio, purtroppo documentato senza avarizia dalla storia, di proporre sogni della ragione che poi, nella loro traduzione nella realtà politica concreta, si trasformano in incubi e in "utopie capovolte". Una tale percezione conduce la filosofia politica ad assumere un atteggiamento fondamentalmente prudentiale e di moderazione. Un atteggiamento che proprio nella narrazione metaforica del mito della caverna platonico trova la propria ispirazione: collocare la città nell'oscurità dell'antro significa infatti, fin dal principio, riconoscere che lo splendore della luce può essere contemplato solo all'esterno. Significa considerare la vita filosofica come altra e superiore, per quanto concerne purezza e nitore, rispetto a quella politica. Significa, infine, abbandonare ogni proposito di piena realizzazione dell'ideale nel reale¹.

Una ripresa del mito della caverna, con le conseguenze che comporta nell'impostazione della filosofia politica, è presente sia nella riflessione di Leo Strauss, sia in quella di Michael Walzer. Vediamo allora di compiere un'analisi del ruolo e del significato di tale ripresa nel contesto del pensiero dei due autori.

2

Al centro della riflessione di Leo Strauss si colloca lo sforzo di definire l'essenza della filosofia politica. Tale esigenza deriva dalla persuasione, maturata in Strauss con particolare drammaticità in seguito alla tragedia dell'avvento dei regimi totalitari del Novecento, che la riflessione etico-politica a lui coeva risulti inadeguata a difendere i valori della civiltà dalla minaccia della barbarie totalitaria. Secondo Strauss, le due voci che egemonizzano la discussione etico-politica novecentesca, la scienza sociale avalutativa di matrice weberiana e lo storicismo radicale di ascendenza heideggeriana, sono impotenti di fronte a tale minaccia. Da un lato infatti, la scienza sociale avalutativa, rinunciando a formulare giudizi di valore, sacrifica sull'altare di una presunta scientificità la possibilità di distinguere tra forme sane e forme degenerate di vivere politico². In questo contesto Strauss richiama un termine di paragone estremamente familiare a Platone: la medicina. Una scienza sociale che rifiuti di parlare del totalitarismo in termini di degenerazione, e dunque ricorrendo a giudizi di valore,

risulta essere come una medicina che non distingue tra salute e malattia, vanificando ogni possibilità terapeutica. Dall'altro lo storicismo radicale di stampo heideggeriano, negando a priori la possibilità di formulare un'etica cogente fondata sull'individuazione di "caratteristiche permanenti dell'umanità", conduce ad una forma dogmatica di scetticismo e al nichilismo. Come afferma significativamente Strauss, "fu il disprezzo per queste caratteristiche permanenti che permise al più radicale storicista nel 1933 di sottomettersi, o meglio di dare il benvenuto, come ad un decreto del fato, al verdetto della parte meno saggia e meno moderata del suo paese mentre questo si trovava nel suo stato d'animo meno saggio e moderato, e al tempo stesso di parlare di saggezza e moderazione"³.

La constatazione dell'inadeguatezza della scienza sociale avalutativa e dello storicismo radicale nel combattere la barbarie del totalitarismo conduce Strauss a tentare il recupero dell'impostazione della filosofia politica classica: "L'enorme evento del 1933 sembrerebbe piuttosto aver provato, se tale prova era necessaria, che l'uomo non può abbandonare la questione della società buona, e che non può liberarsi dalla responsabilità di rispondervi deferendola alla Storia o ad ogni altro potere diverso dalla sua propria ragione"⁴. La domanda intorno alla migliore forma di società e l'appello alla ragione al di là della storia sono proprio gli elementi caratteristici che Strauss riscontra nella filosofia politica classica. In generale, la riflessione filosofica classica è contraddistinta dal tentativo di passare, attraverso il vaglio del *logos*, dal piano della mera opinione a quello della conoscenza. In ambito politico tale atteggiamento si esprime nella critica delle opinioni professate dalla città intorno al giusto, al bene e alla forma di governo desiderabile, allo scopo di individuare il miglior regime⁵ in assoluto. La filosofia politica classica, dunque, si contraddistingue anzitutto per il tentativo di passare dall'opinione alla conoscenza in relazione alle cose politiche. Tale tentativo comporta inevitabilmente una svalutazione del piano dell'opinione: la tradizione su cui si regge la *polis* cessa di apparire agli occhi della filosofia politica come sacra e inviolabile e viene anch'essa sottoposta alla critica e spesso alla confutazione. Il risultato dell'indagine filosofico-politica in relazione alla validità del sapere tradizionale è dunque di tipo scettico. Si tratta tuttavia di una forma particolare di scetticismo. Richiamando l'esempio socratico, Strauss la definisce "erotica o zetetica" in quanto non esclude dogmaticamente la possibilità di attingere il piano della conoscenza, ma il riconoscimento dell'inadeguatezza delle opinioni professate dalla città è visto proprio come condizione indispensabile per raggiungere la vera conoscenza. Ciò nonostante, la sfera della politica, basata sulla fedeltà alle opinioni tradizionali, e la sfera della filosofia, animata dall'indagine disincantata della ragione, si connotano, secondo l'interpretazione straussiana, per essere costitutivamente in conflitto. E risulta evidente che la portata di tale conflitto raggiunge il culmine proprio in quella disciplina che tenta di coniugare le due sfere in un'indagine unitaria, ovvero nella filosofia politica. È su questo terreno che l'indagine straussiana sull'essenza della filosofia politica intende attecchire: la filosofia politica, per poter avere luogo, deve cercare una composizione tra i termini che la compongono.

In relazione al tema che stiamo esaminando è significativa l'analisi che Leo Strauss sviluppa della prima parte delle *Leggi* di Platone⁶. In essa viene discussa l'usanza ateniese di bere vino nei simposi. Il dialogo, come noto, si tiene a Creta tra tre anziani: il cretese Clinia e lo spartano Megillo come deuteragonisti, e un anonimo Ateniese come protagonista. L'intenzione di quest'ultimo, come non manca di evidenziare Strauss⁷, non è tanto studiare le leggi cretesi, quanto introdurre nuove leggi e istituzioni che risultino essere veramente buone. In tale intenzione si esprime ovviamente una svalutazione del valore della tradizione su cui le leggi cretesi si fondano e a cui i due anziani deuteragonisti fanno riferimento di continuo. Agli occhi dell'anziano Ateniese –agli occhi della filosofia– una fedeltà così rigida alla tradizione rappresenta un ostacolo all'individuazione delle leggi e delle istituzioni migliori. Affinché il dialogo giunga a compimento, occorre allora che tale spirito di rigida fedeltà venga attenuato e che i due deuteragonisti si aprano alla considerazione di alternative che non poggiano sulle consuetudini inveterate, ma sulla lucida valutazione del *logos*. In tale contesto, secondo Strauss, il discorso sull'usanza ateniese di bere vino nei simposi, al fine di rendere più libera la conversazione, surroga, in termini di discorso l'assunzione di fatto di tale bevanda: "L'effetto della conversazione sul vino è dunque simile all'effetto della reale assunzione di vino; scioglie loro la lingua; li rende giovani; li rende coraggiosi, audaci, desiderosi di innovare. Essi non devono realmente bere vino, poiché ciò indebolirebbe il loro giudizio. Devono bere vino, non di fatto, ma a parole"⁸.

Resta da considerare l'effetto del discorso sul bere vino dal punto di vista del protagonista delle *Leggi*, il filosofo ateniese. Il filosofo infatti non necessita di essere inebriato, seppur metaforicamente, al fine di acquisire sufficiente distacco critico dalla tradizione. È nella sua natura dubitare della sacralità delle opinioni tradizionali ed esercitare la forma "erotica o zetetica" di scetticismo. E come afferma esplicitamente Strauss, riprendendo il mito della caverna platonico, "dubitare della sacralità dell'ancestrale significa fare appello al naturale contro l'ancestrale. Significa trascendere tutte le tradizioni umane, anzi, l'intera dimensione del meramente umano. Significa imparare a disprezzare l'umano come qualcosa di inferiore o abbandonare la caverna"⁹. Il filosofo, dunque, in relazione all'indagine relativa alla *polis*, si confronta con un problema opposto. La sua indagine alla ricerca della verità lo porta ad abbandonare la caverna e a considerare il tipo di vita politico come inadeguato alle esigenze di rigore e purezza che connotano il pensiero: "Lasciati a loro stessi, i filosofi non discenderebbero nuovamente nella "caverna" della vita politica, ma rimarrebbero fuori in quella che considerano "l'isola dei beati" – la contemplazione del vero"¹⁰. La loro esigenza risulta essere allora quella di non perdere contatto con la città che si trova ancora incatenata. Devono cercare di non rimanere abbagliati al punto da non essere più in grado di vedere nell'oscurità della politica – da non tenere conto che le contemplazioni eliotropiche che sono accessibili fuori dell'antro possono sviarli pericolosamente al suo interno. La filosofia politica, aspirando ad esercitare la funzione di suprema guida politica, non può permettersi di cadere nella più completa cecità riguardo alle faccende e ai limiti concreti della città:

Se il filosofo deve offrire una guida politica, allora deve ritornare nella caverna: dalla luce del sole al mondo delle ombre; la sua percezione deve essere attenuata; la sua mente deve subire un offuscamento. Il godimento surrogato del vino attraverso una conversazione sul vino, che amplia l'orizzonte degli anziani cittadini educati alla legge, limita l'orizzonte del filosofo. Ma quest'offuscamento, quest'accettazione della prospettiva politica, quest'adozione del linguaggio dell'uomo politico, questo conseguimento dell'armonia tra l'eccellenza dell'uomo e l'eccellenza del cittadino, o tra la saggezza e l'obbedienza alle leggi, è, sembra, il più nobile esercizio della virtù della moderazione: l'assunzione del vino educa alla moderazione. Infatti la moderazione non è una virtù del pensiero: Platone paragona la filosofia alla pazzia, l'esatto opposto della sobrietà e della moderazione; il pensiero non deve essere moderato, bensì impavido, per non dire impudente. Tuttavia, la moderazione è una virtù che controlla il discorso del filosofo.¹¹

42

Dal punto di vista del filosofo ateniese, dunque, il discorso sul bere vino conduce ad una limitazione dell'orizzonte che contraddistingue la filosofia, fatto di spirito critico, scetticismo e disincanto. Lo scopo è mantenere un nesso tra sfera filosofica e sfera politica che mantenga viva la comunicazione tra esse – che faccia della filosofia politica una voce persuasiva anche nell'oscurità della *polis*. Tale nesso deve condurre la filosofia politica a elaborare delle visioni che tengano conto del carattere irrimediabilmente oscuro e limitato della dimensione politica. È per questo motivo che la filosofia politica deve partire dall'accettazione del linguaggio e della prospettiva che caratterizzano le varie voci dell'agone politico. Il suo ruolo deve essere quello di un arbitro che dirima saggiamente i conflitti che si generano nella concretezza della città, piuttosto che quello dello spettatore neutrale¹². Per la stessa ragione deve evitare con estrema cura di immettere nella discussione politica termini che nella loro purezza ed eccessiva luminosità abbaglino pericolosamente quegli occhi che, avvezzi soltanto all'ombra della *polis*, risultano incapaci di considerare senza dogmatismo le idee che il filosofo formula fuori dall'antro.

La principale virtù della filosofia politica, dunque, risulta essere la moderazione. Essa infatti risponde all'esigenza della filosofia di trovare un compromesso con la città, nell'ambito della quale si trova pur sempre ad operare: la filosofia si fa "politica" nel tentativo di giustificare se stessa "di fronte al tribunale della comunità politica", moderando non tanto l'acribia e l'impudicizia della critica, quanto il discorso attraverso cui si esprime pubblicamente. L'esempio che Strauss fornisce di tale atteggiamento è costituito dalla filosofia politica classica: "Essa partiva dalle distinzioni morali così come sono fatte nella vita di tutti i giorni, sebbene conoscesse meglio dello scettico dogmatico del nostro tempo le formidabili obiezioni teoretiche a cui sono esposte"¹³. La filosofia politica classica è ben lontana dal non essere consapevole che le distinzioni morali tradizionali su cui si fonda la città, se sottoposte rigorosamente al vaglio della critica, risultano mere opinioni. Tuttavia sceglie responsabilmente di prendere avvio da esse, al fine di non turbare bruscamente l'equilibrio della *polis*. Essa si cala nell'agone politico, discute nella piazza del mercato, tentando non tanto di descrivere spettatorialmente le posizioni dei vari contendenti, quanto di guidarli verso la soluzione migliore disponibile *hic et nunc*. È una filosofia che fa ritorno nella caverna, adattando le proprie sortite pubbliche, giacché

aspira ad esercitare un ruolo pubblico, alle condizioni di oscurità e cattività in cui si viene a trovare.

La domanda intorno all'essenza della filosofia politica conduce allora Strauss a individuare due significati del predicato "politica": oltre al primo e più immediato che indica l'area di indagine della riflessione filosofica se ne colloca un secondo che pertiene all'esigenza della filosofia di non vanificare in partenza le sue possibilità di comunicazione nell'oscurità della *polis*.

Da questo punto di vista l'aggettivo "politica" nell'espressione "filosofia politica" designa non tanto un ambito d'indagine quanto un modo di trattazione; da questo punto di vista, intendo dire, "filosofia politica" significa innanzi tutto non la trattazione filosofica della politica, ma la trattazione politica, o popolare, della filosofia, ovvero l'introduzione politica alla filosofia – il tentativo di condurre i cittadini dotati, o meglio i loro figli dotati, dalla vita politica a quella filosofica. Questo significato più profondo di "filosofia politica" coincide con quello ordinario, poiché in entrambi i casi la "filosofia politica" culmina nell'elogio della vita filosofica.¹⁴

La filosofia diventa "politica" non solo perché comprende che la via obbligata per tentare di raggiungere la conoscenza parte dalle opinioni della città – nel duplice senso di opinioni possedute dalla città e opinioni sulla città, le opinioni etico-politiche. Una seconda ragione risiede nell'esigenza di persuadere la *polis* ad accettare la filosofia, affinché possa giungere a considerarla come l'autentica guida. Tuttavia, tale riconoscimento significa parimenti evidenziare i limiti della politica e la sua incapacità di attingere il piano della perfezione e della completezza in relazione alle faccende della città. Significa, in altre parole, demandare ad altro rispetto alla politica il compito di realizzare la vita buona e la felicità. La politica, posta di fronte al compito di realizzare pienamente tali obiettivi –gli obiettivi umanamente più rilevanti– risulta impotente. La filosofia, se non per tutti, almeno per le nature qualificate e nel privato di una conversazione "in spirito di amicizia", ritiene di potersi spingere più lontano. Per questo motivo Strauss afferma che i due significati di "filosofia politica" concordano nel culminare in un apprezzamento della vita filosofica. Entrambi, infatti, esprimono l'aspirazione a vivere, per quanto possibile, alla luce del sole, una luce che non giunge mai a rischiarare pienamente l'oscurità e la parzialità della città nella caverna.

3

In un saggio intitolato *Philosophy and Democracy*¹⁵ anche Michael Walzer si interroga circa l'essenza della filosofia politica e il rapporto che intercorre tra filosofia e politica prese separatamente. Rispetto a Strauss, la sua riflessione tende a concentrarsi su una forma specifica di società politica, quella democratica, e la domanda da cui si origina concerne la posizione occupata dal filosofo in tale tipo di società. Per delineare la figura del filosofo Walzer ricorre ad una citazione da Wittgenstein, secondo il quale "il filosofo non è un cittadino di una qualsivoglia comunità di idee. Questo è ciò che fa di lui un filosofo"¹⁶. Secondo Walzer in tale affermazione Wittgenstein fa riferimento ad una forma di

distacco più marcata rispetto a quella che talvolta consente ai cittadini di una comunità di idee di formulare giudizi imparziali:

Wittgenstein sta asserendo un distacco più radicale. Il filosofo è e deve essere un *outsider*: uno che “sta da parte”, non occasionalmente (nel giudizio) ma sistematicamente (nel pensiero). Io non so se il filosofo debba essere o meno un *outsider* politico. Wittgenstein specifica *qualsiasi* comunità, e lo stato (*polis*, repubblica, *commonwealth* o simili) è certamente una comunità di idee. Le comunità delle quali il filosofo è *in primis* un non cittadino possono, naturalmente, essere più grandi o più piccole dello stato. Questo dipenderà dall’oggetto del suo filosofare. Ma se egli è un filosofo politico –non quello che Wittgenstein aveva in mente– allora è più probabile che sia lo stato la comunità dalla quale egli dovrà prendere le distanze, non sul piano fisico bensì sul piano intellettuale e, da un certo punto di vista etico, anche moralmente.¹⁷

La filosofia deve porre tra sé e la comunità di idee oggetto della sua indagine un distacco radicale a causa di una particolare ambizione. Essa aspira ad esercitare una forma di autorità superiore a quella che può conquistare, nell’ambito della discussione, una delle voci della comunità ricorrendo sapientemente all’arte della persuasione. La filosofia non vuole solo persuadere, vuole convincere. La sua particolare ambizione non è proporre idee fra le altre, seppur più elaborate e persuasive, ma ricercare verità irrefutabili ed evidenti che pongano fine al gioco interminabile delle opinioni.

Per la filosofia politica ciò significa prendere le distanze dalla comunità di idee politica, lo stato. La posizione del filosofo politico in seno allo stato deve essere quella di un *outsider* dal punto di vista intellettuale e morale. Avendo l’ambizione di proporre un modello di società secondo ragione, i vincoli imposti dal sapere tradizionale non lo riguardano nel momento in cui non superano il suo esame critico. Tale distacco, come afferma Walzer, può avere due forme: “contemplativa e analitica”, ovvero interessata alla realtà politica al solo fine di comprenderla; oppure “eroica”, la quale si connota per il proposito di incidere sulla realtà, “poiché le idee hanno conseguenze, e ogni comunità di idee è altresì una comunità concreta”¹⁸. Questa seconda forma di distacco è solo temporanea: il filosofo politico si apparta al fine di fare ritorno e modificare in qualche modo la comunità politica. Non può essere equiparato all’intellettuale del nostro tempo o al sofista dell’antichità, che trovano la propria ragion d’essere nell’appartenenza ad una determinata cultura o ideologia. “I filosofi non possono essere sofisti. Per ragioni sia pratiche sia intellettuali, la distanza che essi pongono tra se stessi e i loro concittadini deve essere ampliata fino alla rottura dei vincoli di appartenenza”¹⁹ Tuttavia, il filosofo politico “eroico”, per tanto che si distacchi dalla comunità politica, se desidera modificarla, deve riaccostarvisi. E non solo “attraverso il sotterfugio e il riserbo” che adotta, “per ragioni soltanto pratiche”, mentre prende distacco sul piano teorico dal sapere tradizionale, emergendo “come Descartes nel suo *Discorso*, quale separatista nel pensiero e conformista nella pratica”²⁰. Il motivo del suo ritorno risiede soprattutto nella volontà di cambiare la comunità di idee politica su cui indaga, indossando la maschera del conformismo soltanto “sino a che non si trovi in grado di trasformare la pratica in una qualche approssimazione più vicina alla verità del suo pensiero”²¹.

Anche per Walzer, dunque, filosofia e politica si connotano per essere dimensioni marcatamente distinte. Tale distinzione si riflette nei differenti tipi di sapere cui aspirano. La filosofia politica, grazie al distacco radicale che interpone fra sé e il proprio oggetto di studio, può “chiedere di lottare e impegnarsi a lottare per rispondere agli interrogativi più profondi circa il significato e lo scopo della società politica e la appropriata struttura della comunità (di ciascuna comunità) e del suo governo. Questo tipo di conoscenza si può acquisire solo dall'esterno”²². La politica, invece, non insegue un sapere di genere universale:

All'interno, è accessibile un altro tipo di conoscenza, più limitata, di carattere più specifico. La designerò con l'appellativo di conoscenza politica piuttosto che filosofica. Risponde agli interrogativi: qual è il significato e lo scopo di *questa* associazione? Qual è la struttura appropriata alla *nostra* comunità e al *nostro* governo? Anche se supponiamo che vi siano risposte giuste a questi ultimi interrogativi (ed è incerto che gli interrogativi specifici abbiano le risposte giuste anche se le hanno gli interrogativi generali), è nondimeno il caso in cui vi saranno tante risposte giuste quante sono le comunità.²³

Di contro alla vocazione filosofica per l'universale, la politica ha a che fare costitutivamente con la particolarità –“questa” associazione, la “nostra” comunità, il “nostro” governo– e con la pluralità – “tante risposte giuste quante sono le comunità”. Nel caso di Walzer, inoltre, il quadro si complica ulteriormente poiché il tipo di società politica presa in esame nel confronto con la filosofia è quello democratico. La democrazia si connota precipuamente per riconoscere ai cittadini la più ampia libertà e la facoltà di autodeterminarsi –se non direttamente, quantomeno in modo mediato– in ambito pubblico e privato. Ciò comporta un ulteriore allontanamento, una distanza ancor più radicale, dall'attitudine filosofica all'unificazione universalistica. Il fatto è che il popolo, come strumento di realizzazione dello “schema prefissato nei cieli” che il filosofo contempla, appare altamente inadeguato: “Se non è un mostro dalle molte teste, esso è per lo meno dotato di molte teste, difficili da educare ed inclini a trovarsi in disaccordo tra loro. Né può lo strumento filosofico costituire una maggioranza tra il popolo, poiché le maggioranze in qualsiasi genuina democrazia sono temporanee, mutevoli, instabili”²⁴. La differenza nella forma di conoscenza tra filosofia e politica sopra evidenziata, nel caso della democrazia si acuisce al punto da rendere persino difficile continuare a parlare di conoscenza in senso pieno. Walzer evidenzia come la rivendicazione del popolo a governare non si fondi tanto sul suo presunto sapere, quanto sul fatto che esso, riconoscendosi suddito della legge, per permanere in una condizione di libertà deve essere l'autore di tale legge. Si tratta, evidentemente, di un'argomentazione di ascendenza rousseauiana. A Walzer preme mettere in risalto un particolare: essa determina, in ambito democratico, uno spostamento, per quanto concerne la legittimazione degli atti politici, dalla ragione e dalla conoscenza alla volontà popolare – una volontà che, in linea di principio, può volere qualunque cosa le aggradi²⁵. In relazione alla giustificazione gnoseologica degli atti politici che sostanzia l'opposizione tra filosofia e politica, ciò significa eliminare alla radice il problema. Giustificato e legittimo è tutto quello che il popolo, nel rispetto delle

procedure, dimostra di volere. Poco importa se tale volontà sia suffragata o meno da una conoscenza fondata in merito: “La verità è una, ma le persone hanno molte opinioni; la verità è eterna, ma le persone continuamente cambiano idea. Qui nella sua forma più semplice si ravvisa la tensione tra filosofia e democrazia”²⁶.

È in un simile contesto che Walzer riprende il mito della caverna platonico per rappresentare metaforicamente la tensione tra filosofia e democrazia. Evidenziando l’orizzonte particolaristico e pluralistico nell’ambito del quale si formano le opinioni della comunità politica democratica, egli afferma:

Al di fuori delle comunità, tuttavia, vi è una sola risposta giusta. Come vi sono molte caverne, ma soltanto un unico sole, così il sapere politico è particolare e pluralistico nel carattere, mentre il sapere filosofico è universalista e unico. Il successo politico dei filosofi, allora, avrebbe l’effetto di imporre una verità unica su una verità pluralistica, vale a dire di reiterare la struttura della comunità ideale in ogni comunità precedentemente particolaristica. Immaginate non uno, bensì una dozzina di re filosofi: i loro regni sarebbero strutturati in modo identico e identicamente governati [...]. Il caso sarebbe identico con una dozzina di comunità fondate nella posizione originaria: vi è una sola posizione originaria. E sarebbe nuovamente lo stesso con una dozzina di comunità determinate da una comunicazione non distorta tra un idealizzato insieme di membri: poiché è una caratteristica della comunicazione non distorta, in quanto distinta dalla comunicazione ordinaria, il fatto che solo pochissime cose possono essere dette.²⁷

46

Il successo della filosofia produrrebbe dunque un panorama politico omogeneo in quanto fondato su un unico “schema prefissato nei cieli”. In relazione a tale esito Walzer assume un atteggiamento prudentiale. Pur non misconoscendo la valenza positiva dell’appello all’universalismo filosofico, egli sottolinea che “il valore della verità universale è, quando è visto dall’interno di una particolare comunità, tanto incerto quanto lo è il valore del pluralismo, quando è visto dall’esterno di ciascuna comunità particolare”²⁸. La verità filosofica appare adamantina e irrefutabile al solo filosofo al di fuori della caverna, nel suo ritiro di luce e solitudine. Nella caverna delle comunità politiche democratiche essa è percepita come opinione tra le opinioni, con in aggiunta due controindicazioni. La prima è che, facendo leva sull’universalismo, tende a sradicare il popolo dalla sua tradizione di riferimento – tradizione che nell’ambito della conoscenza politica, sostanziata di particolarismo, acquisisce particolare rilevanza. La seconda è che l’area che la filosofia rivendica come dipendente dalla propria autorità viene sottratta alla sovranità esercitata dal popolo, che vede ridimensionato il proprio margine di autodeterminazione²⁹. Se ci si pone dal punto di vista della democrazia, dunque, il riconoscimento della preminenza delle rivendicazioni della filosofia non appare affatto scontato. A fronte di un valore incerto –l’universalismo visto da dentro la caverna– si scontano due perdite rilevanti: l’affievolirsi del significato identitario della cultura tradizionale e la rinuncia a parte della sovranità.

Quale deve essere, allora, il ruolo della filosofia politica in una società democratica? Walzer, assumendo ancora una volta un atteggiamento di tipo prudentiale³⁰, suggerisce di lavorare per un compromesso. Tale compromesso

prende la forma di una “restrizione filosofica”³¹. Si tratta di una limitazione delle pretese della filosofia e dell’accettazione di essere considerata, nell’agone politico, come una delle varie voci che partecipano alla conversazione – una conversazione del tutto “ordinaria”, alla quale prendono parte, come di fatto avviene, le voci più disparate, incluse quelle che possono condurre alla distorsione. Si tratta, per riprendere i termini del mito della caverna, di accettare prudentemente che il risultato della solitaria eliotropia venga considerato, nell’oscurità, nella particolarità e nella pluralità delle caverne, nulla più che una delle varie opinioni in gioco. Il filosofo politico eroico in una società democratica, allora, deve rinunciare al proposito di ottenere artatamente una conversazione. Non deve in alcun modo pensare di ricorrere, in ambito filosofico, a strumenti quali il *compelle intrare* di agostiniana memoria, degenerando in forme di *hybris* filosofica. La solitudine eccessiva, la mancanza di abitudine al confronto e alla mediazione con l’altro, il gusto della generalizzazione semplificatrice possono condurre, e sovente lo hanno fatto, a “tipologie di arroganza filosofica” che, in quella particolare comunità di idee che è la *polis*, nella quale le idee hanno più che mai conseguenze concrete, degenerano da sogni in incubi. Il compito del filosofo politico eroico, allora, deve essere piuttosto quello di arricchire, ampliandone l’orizzonte, la conversazione delle comunità nelle caverne. Attraverso “pensieri che respirano e parole che ardono” più che con algide dimostrazioni, deve tentare di far penetrare le proprie idee nel vivo della conversazione, con la speranza che a poco a poco, come se si trattasse di un processo naturale, divengano parte integrante della tradizione. Il filosofo politico eroico, dunque, deve limitarsi a donare la propria riflessione alle comunità politiche democratiche, lasciando che siano esse, nel libero gioco comunicativo e deliberativo che le contraddistingue, a farla eventualmente propria: “Gli interventi dei filosofi dovrebbero essere limitati ai doni che essi arrecano. Altrimenti essi sono come i Greci che portano doni, dai quali la gente dovrebbe guardarsi, dal momento che ciò che essi hanno in mente è la conquista della città”³².

4

Il mito della caverna, nell’originale platonico e nella sua ripresa da parte di Strauss e Walzer, svolge dunque una funzione fondamentale: quella di introdurre metaforicamente una distinzione netta tra sfera filosofica e sfera politica. L’opposizione tra interno ed esterno, tra oscurità dell’antra e luce del sole, esprime la consapevolezza che la radicalità del pensiero filosofico, la sua capacità di universalizzare e ricondurre i problemi ad una dimensione di purezza e paradigmaticità, deve essere mitigata quando entra in relazione con la politica. Quest’ultima, infatti, si caratterizza proprio per la costitutiva complessità, per la pluralità delle opinioni cui dà espressione, per l’irriducibile contingenza dei casi offerti all’osservazione che, pertanto, possono diventare paradigmi solo attraverso una drastica semplificazione.

Dato questo sfondo concettuale, si comprende con chiarezza la natura complessa e costitutivamente in tensione della filosofia politica. A meno che

non voglia confermare le accuse di irresponsabilità e persino di ingenuità che, a partire da Aristofane, le sono state mosse, essa si vede necessitata a improntare la propria riflessione alla moderazione e alla prudenza, mitigando la radicalità delle sue idee sulla base di una chiara percezione dei limiti del politico. Il rischio per la filosofia politica è quello di acuire la tensione che la contraddistingue al punto da determinare una frattura. Tale frattura interviene nel momento in cui tra rivendicazioni del pensiero filosofico e limiti dell'azione politica si crea un'eccessiva sproporzione, con la conseguenza di causare un cortocircuito che rapidamente propaga la sua carica distruttiva dal terreno delle idee astratte a quello assai più sensibile della prassi e della concretezza.

Nelle riflessioni di Strauss e Walzer, pur nella differenza di prospettiva che le caratterizza, il rischio di tale cortocircuito è percezione chiara e comune. In Strauss si tratta di evidenziare l'impatto sulla tenuta dei valori etico-politici della democrazia liberale dello scetticismo dogmatico e nichilistico da un lato, e del paradigma dell'avalutatività scientifica dall'altro. Nella sua interpretazione, la frattura che determina l'avvento dei regimi totalitari è conseguenza della professione pubblica di relativismo che filosofia politica moderna in modo esplicito, e scienza sociale avalutativa in modo implicito, dimostrano di fare propria. Per questa ragione il suo richiamo alla differenza tra filosofia e politica, e alla conseguente moderazione del discorso filosofico-politico, sfocia in una forma di aristocratismo secondo cui solo le nature dotate e responsabili –in ultima analisi quelle in grado di assumere in chiave “erotica o zetetica” lo scetticismo cui l'esercizio filosofico conduce, mantenendo un senso di responsabilità etico e politico– vanno iniziate esotericamente alla filosofia. Le altre, le quali restano per natura incatenate nell'oscurità della caverna, è opportuno che restino fedeli ai dettami della religione e dell'etica tradizionale³³.

48

In Walzer emerge invece in primo piano la prospettiva della comunità politica democratica. Dal suo punto di vista il rischio di cortocircuito tra filosofia e politica si produce a causa della *hybris* che tende inesorabilmente ad accompagnare la riflessione filosofico-politica. Il filosofo politico eroico sovente torna dal suo ritiro solitario e luminoso con la presunzione di intervenire nella caverna della dimensione politica con operazioni di ingegneria. Nel fare ciò sottrae alla politica ambiti e competenze che le sono connaturati. L'appello alla moderazione e alla prudenza che si sostanzia nella “restrizione filosofica”, unitamente al consiglio rivolto alla comunità politica democratica di non rinunciare alla propria autodeterminazione e sovranità, risponde allora all'esigenza di prevenire tale forma di presunzione: tra la mancata piena realizzazione dell'universalismo filosofico e l'introduzione nella prassi politica di rigidità astratte e disumanizzanti, per Walzer occorre scegliere prudentemente la prima in quanto male minore.

Al di là delle differenze che abbiamo evidenziato, tuttavia, il richiamo di Strauss e Walzer al mito platonico della caverna risponde alla comune esigenza di proteggere la sfera politica da degenerazioni nella disumanità e nella barbarie. Come strumento più efficace per ottenere tale protezione entrambi gli autori, seppur con accenti alquanto differenti e qualche riserva³⁴, individuano la difesa del regime democratico-liberale. La democrazia liberale, infatti, rap-

presenta il terreno più fertile per l'attecchimento e l'esercizio della prudenza e della moderazione in quanto, riconoscendo pari dignità alle varie voci coinvolte nella discussione etico-politica, si connota per ricercare la più ampia composizione degli interessi rappresentati. Inoltre, garantendo ampia libertà di espressione, rappresenta un terreno d'elezione anche per l'esercizio della riflessione filosofica, la quale si vede sì spogliata di ogni privilegio gnoseologico –essendo ricondotta al rango di opinione tra le opinioni– ma ha anche la possibilità di “donare” in piena autonomia i propri frutti alla comunità.

Sotto questo profilo Strauss e Walzer si pongono in discontinuità con l'eredità platonica. Platone, come è noto, considera la democrazia un regime di rango inferiore rispetto all'aristocrazia. La ragione è che l'aristocrazia individua come proprio principio etico-politico la ricerca della virtù e della conoscenza, laddove la democrazia si fonda sulla libertà. E fondarsi sulla libertà, in autonomia da preoccupazioni di ordine etico e conoscitivo, significa platonicamente degenerare nella licenza, ovvero nella libertà di agire non soltanto per il bene, ma anche per il male. Inoltre il *demos*, dovendo mediare costantemente tra i vari interessi e punti di vista cui dà espressione, non garantisce affatto la piena realizzazione del fine che la *polis* di volta in volta si propone. Per questo motivo nel *Politico* viene affermata l'incapacità della democrazia di compiere alcunché di grande, nel bene e nel male³⁵. In tale contesto l'enfasi di Platone, da cui discende il giudizio negativo, si pone idealisticamente sull'impossibilità della grande realizzazione nel bene. Tuttavia, a prospettiva invertita, ponendo realisticamente l'enfasi sulla possibilità –storicamente fin troppo documentata– di grandi realizzazioni nel male, le lacune della democrazia emergono come antidoti nei confronti delle degenerazioni nella barbarie e nella disumanità. Che la democrazia sia incapace di dare luogo a grandi realizzazioni nel male ci rassicura profondamente. E la delusione che si produce nel constatare la debolezza che accompagna, nel gioco democratico, le voci che si ispirano alla ragionevolezza e alla responsabilità trova una riparazione. Per questa ragione fondamentale, assumendo nei confronti della dimensione politica un atteggiamento realistico, risulta opportuno, con Strauss e Walzer, separare adeguatamente sfera filosofica e sfera politica. E ciò allo scopo precipuo di delineare un modello di filosofia politica ispirato alla moderazione e alla prudenza – un modello che sappia vedere nell'eredità democratica e liberale, di contro alle esaltazioni acritiche e alle svalutazioni radicali, quella forma di equilibrio del tutto umano e terreno che consiste nel tentare strenuamente di evitare la degenerazione.

¹ Un'obiezione possibile evidenzia come non sia lecito escludere a priori che, un giorno, l'intera città esca dalla caverna e giunga infine a contemplare la luce. Platone non ritiene tale obiezione degna di essere considerata: la filosofia infatti libera dalle catene solo le nature dotate per il suo esercizio. Conseguentemente a più riprese nel testo platonico viene affermata l'impossibilità che la massa diventi filosofa.

² Vedi *What is Political Philosophy?*, in *What is Political Philosophy? and other studies*, The University of Chicago Press, Chicago 1988, pp. 19-24.

³ Ivi, p. 27 (la traduzione italiana dei passi di Strauss citati è mia).

⁴ Ibid.

⁵ "Regime" in Strauss è termine neutro che racchiude dal punto di vista semantico non solo il riferimento alla forma di governo ma anche alla mentalità, alla cultura, allo stile di vita dei governati. Anche in questo contesto la sua fonte di ispirazione principale sembra essere Platone, il quale nella *Repubblica* afferma che ad ogni forma di governo corrisponde un tipo d'uomo particolare (vedi *Repubblica* VIII 544 D – 545 C).

⁶ Vedi *What is Political Philosophy?*, in *What is Political Philosophy? and other studies*, cit., pp. 29-33.

⁷ Ivi, p. 30.

⁸ Ivi, p. 31.

⁹ Ivi, p. 32.

¹⁰ *On Classical Political Philosophy*, in *What is Political Philosophy? and other studies*, cit., p. 92.

¹¹ *What is Political Philosophy?*, in *What is Political Philosophy? and other studies*, cit., p. 32.

¹² Vedi *On Classical Political Philosophy*, in *What is Political Philosophy? and other studies*, cit., pp. 80-81.

¹³ Ivi, p. 89.

¹⁴ Ivi, pp. 93-94.

¹⁵ M. WALZER, *Philosophy and Democracy*, *Political Theory*, 3, 1981, pp. 379-399; trad. it. *Filosofia e democrazia*, in *Il filo della politica*, Diabasis, Reggio Emilia 2002.

¹⁶ L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigation*, Macmillan, New York 1958, par.124, citato in *Filosofia e democrazia*, cit., p. 28.

¹⁷ M. WALZER, *Filosofia e democrazia*, cit., p. 28.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ivi, p. 29.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

²² Ivi, p. 45.

²³ Ibid. I corsivi sono nel testo.

²⁴ Ivi, p. 32.

²⁵ Vedi ivi, p. 33.

²⁶ Ivi, p. 32.

²⁷ Ivi, pp. 45-46.

²⁸ Ivi, p. 47.

²⁹ L'esempio che Walzer fornisce è quello dei diritti. Più si dilata la sfera dei diritti garantiti costituzionalmente e fatti valere attraverso gli strumenti giudiziari, più si restringe proporzionalmente l'area di pertinenza dell'azione politica.

³⁰ Per una sottolineatura dell'impronta prudenziale dell'atteggiamento speculativo di Walzer, in relazione al tema della tolleranza, si veda F. BARONCELLI, *Come scrivere sulla tolleranza. Michael Walzer e l'intolleranza delle teorie*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", 1, 1998, pp. 49-67.

³¹ Ad essa deve corrispondere una "restrizione giudiziaria". Come si è visto nel caso dei diritti, lo strumento giudiziario, secondo Walzer, è quello più efficacemente adoperato dalla filosofia per occupare aree originariamente di pertinenza della politica democratica. Argomentare in favore di una restrizione giudiziaria significa allora "sostenere che i filosofi non dovrebbero mostrare troppa fretta nel trovare lo strumento giudiziario (o qualsiasi altro), e che i giudici [della Corte Suprema degli Stati Uniti], sebbene debbano entro certi limiti essere filosofi della legge, non dovrebbero affrettarsi troppo a trasformarsi in filosofi politici. È un errore tentare una qualsiasi incorporazione estensiva di principi filosofici nella legge, sia attraverso l'interpretazione sia attraverso l'emendamento. Poiché ciò significa, in entrambi i casi, rimuovere questi strumenti dall'arena politica alla quale propriamente appartengono" (M. WALZER, *Filosofia e democrazia*, cit., pp. 44-45).

³² Ivi, p. 45.

³³ Sotto questo profilo la prospettiva straussiana si avvicina notevolmente a quella platonica, configurandosi come sua vera e propria ripresa. Si veda, a conferma di ciò, la caratterizzazione che Platone fornisce dell'avviamento allo studio della dialettica in *Repubblica* VII 538A – 539 D.

³⁴ Come si è visto, Strauss vena di tendenze aristocratiche (in senso etimologico) la sua adesione alla democrazia liberale di massa. Tali tendenze trovano conferma nel tentativo, posto in atto con *Liberalism Ancient and Modern* (Basic Books, New York – London 1968; trad. it. *Liberalismo antico e moderno*, Giuffrè, Milano 1973), di recuperare anche il significato classico del termine “liberale”, secondo cui esso designa ciò che pertiene al cittadino libero e adeguatamente educato. Walzer, dal canto suo, pur assumendo posizioni più radicalmente democratiche, non manca di muovere critiche all’universalismo liberale a partire da una prospettiva che si avvicina a quella comunitarista.

³⁵ PLATONE, *Politico* 303 A-B.