

Filosofi e *polis*.

Spunti da una narrazione analitica sull'allegoria platonica della Caverna

Luigi Curini e Beatrice Magni
Dipartimento di Studi sociali e politici
Università degli Studi di Milano

*Dio ci giudica mai dalle apparenze?
Ho il sospetto di sì.*
W. H. Auden

Introduzione

Il presente lavoro utilizza l'allegoria platonica della caverna per ripensare il ruolo del filosofo nella città, attraverso l'incontro tra filosofia politica e narrazione analitica. Grazie all'aiuto espositivo di un gioco, si giunge all'individuazione di una varietà di tensioni tra verità e opinione così come, più in generale, tra polis e mondo delle idee. Tali tensioni si riassumono qui nella distinzione tra tre diverse figure rappresentative di filosofo: l'oracolare, che parla nella caverna *indipendentemente* dall'esito delle sue parole su chi lo ascolta; il militante, che parla in quanto soggetto *immerso* nella sua verità; e infine il politico, la cui ambizione ultima di convivere tra astrazione e immersione (in ogni tipo di polis democratica) conduce ad un esito apparentemente paradossale: la scelta di esprimere un giudizio attraverso il *silenzio*. In quest'ottica, proprio la "virtù del silenzio", come strategia radicalmente anticensoria in un spazio (politico) in cui è legittimo persuadere, ma non convertire, può diventare una risorsa di filosofia (e teoria) politica, in grado di offrire risposte quando soluzioni empirico-formali non sono disponibili.

1 *Fare cose con parole: l'allegoria della Caverna*

"Se potessero mettere le mani su un tale uomo, lo ucciderebbero" (Platone 1970). In questo modo termina l'allegoria platonica della Caverna, una delle immagini più raccontate, studiate e analizzate della filosofia. Una fortuna da ricondurre in primo luogo ai temi che tratta, che sono diventati da allora preoccupazioni costanti e ricorrenti della filosofia (e, in particolare, della filosofia politica): è possibile la *politeia*? Quali sono e come scegliere i veri filosofi? Quale deve essere la loro relazione con la *polis*? E come fidarsi di loro? In un linguaggio diverso e più caro alla scienza politica, ma che non modifica quanto appena detto, potremmo parlare allora dell'esistenza, nel cuore stesso dell'allegoria platonica, di problemi di selezione avversa e di rischio morale che innervano il rapporto tra cittadino e filosofo. Aspetti che, come tali, rimangono al centro delle attuali riflessioni sulla democrazia.

La Caverna non è un mito, ma un'allegoria, un testo cioè fortemente strutturato in cui ogni immagine implica un *répondant* concettuale, in generale chiaramente definito. In realtà, oggetto dell'allegoria non è esporre la teoria platonica della conoscenza, ma *applicare* questa teoria, i cui elementi sono, Platone presuppone, già noti a colui che legge. Per questo motivo, essa non costituisce una inserzione anomala nel testo

principale, al contrario si lega direttamente alle discussioni iniziate nei libri precedenti. L'allegoria descrive un'ascensione, un progresso, il cui termine superiore - il consenso è su questo punto unanime - è la conoscenza per mezzo delle Idee. Ciò che è significativo e distintivo, e quindi luogo di controversie, è l'interpretazione del punto *da cui* il progresso parte, la condizione drammatica dei prigionieri, votati allo spettacolo delle ombre.

La scena: una profonda Caverna, in fondo alla quale sono incatenati – al collo e ai piedi - degli uomini (che quindi sono prigionieri), con il volto girato verso il muro. Alle loro spalle corre un sentiero, su cui sfilano altri uomini e oggetti vari. Dietro il sentiero brucia un fuoco, e ancora più lontano si trova l'entrata della Caverna, illuminata all'esterno dal sole. I prigionieri non possono girare la testa: l'unica cosa che possono vedere è il muro in fondo alla Caverna, sul quale osservano il passaggio delle ombre proiettate da coloro che sfilano continuamente sul sentiero (ma vedono anche le ombre di loro stessi, e degli altri prigionieri, dal momento che il cono d'ombra proiettato dal fuoco non passa al di sopra delle loro teste, ma li illumina, e proietta le loro ombre sul muro di fondo, come in una sala cinematografica in cui il proiettore fosse mal regolato). Poiché non possono percepire nient'altro che queste ombre, i prigionieri le scambiano per la realtà e concentrano tutta la loro attenzione sull'ordine in cui si susseguono. Alcuni diventano molto abili e, scoprendo certe regolarità nel passaggio delle ombre, riescono a prevedere il ritorno dell'una o dell'altra.

Un giorno uno dei prigionieri si libera dalle catene: si alza a fatica, si volta con un grande sforzo, scopre il sentiero, gli uomini che passano, gli oggetti e il fuoco. Si trascina fino all'uscita della Caverna: finalmente è fuori. La luce del giorno lo acceca al punto che non vede più niente: egli deve abituarsi alla sua nuova situazione, al suo nuovo ambiente, contemplando dapprima non le cose illuminate, ma le loro ombre, oppure i loro riflessi nell'acqua. A poco a poco si abitua alla luce del giorno, riesce a vedere anche il sole. Il prigioniero non può tenere per sé questa scoperta, scrive Platone: dopo il viaggio nell'iperuranio, il cielo delle idee, decide di ridiscendere nella Caverna. Nella Caverna però è così buio che l'uomo non distingue più niente: egli ha perso l'abitudine al mondo delle ombre, qui è impacciato e più ignorante degli altri, e diventa lo zimbello di tutti.

La Caverna 'contiene' tutta la filosofia di Platone. Descrive un processo educativo, una *paideia* intesa come continuo scioglimento (o riconversione dello sguardo - educare, significa infatti per Platone orientare come si deve l'occhio) e liberazione: la liberazione conduce, in un secondo momento, a un legame volontario che si basa sulla comprensione. Ma il mondo della Caverna, per certi versi, rappresenta prima di tutto il mondo della politica e dei suoi conflitti. Il frammento dell'allegoria è infatti come incastonato in una inchiesta più generale sulla città e sul suo governo.

In effetti, la Caverna, per come viene descritta, è reale, non ideale: "La Caverna è un luogo preciso del mondo: Atene, il cui tribunale ha mandato a morte Socrate. In tal senso, più che rappresentare il mondo della percezione sensibile, essa rappresenta un determinato mondo politico: il mondo della *polis democratica*, che Platone disprezza" (Cavarero 1999, pp. 212-213). Un mondo dove tornare, semmai, per farvi ordine. In questo senso, almeno secondo una certa interpretazione, Platone imbastirebbe una requisitoria severa contro le pratiche della democrazia ateniese, e farebbe tornare il filosofo nella Caverna, ma solo per imporvi il proprio criterio.

L'allegoria, tuttavia, risponde a tali questioni con una conclusione tragica: "Il suo ritorno nel mondo di sotto si rivela tuttavia un insuccesso. Gli abitanti della Caverna

non gli prestano ascolto, anzi, lo deridono. Intenti a contemplare ombre da tutta una vita, essi non possono credere al mondo di luce di cui racconta... Qualcosa, dunque, nel ritorno, non funziona: l'opera filosofico-politica è *inapplicabile* al mondo della Caverna”.

Michael Walzer, da questo punto di vista, ha definito il posizionamento *nella* Caverna, vale a dire nelle strade della *polis*, come la “scelta di Socrate”, e il posizionamento *fuori* dalla Caverna come il posizionamento platonico di colui che mette ordine nella sfera degli affari umani (Walzer 1990)¹. La preferenza di Walzer ricade sul primo dei due posizionamenti: il filosofo deve abitare la Caverna, non può pretendere una posizione esterna, o superiore, se vuole avere autorevolezza, o, seguendo le parole di Walzer, “non si guarda la città da una montagna troppo alta”.

La figura di critico che Walzer disegna su queste basi è una figura di critico *connected*, ovvero implicato, coinvolto con le pratiche e le forme di vita cui vuole parlare: un critico che si pone *on the ground*, all'altezza della città, delle sue premesse e delle sue promesse, e poi la giudica. Lungi dal convertire, l'obbiettivo che si pone è la persuasione, ovvero la capacità di lavorare in uno spazio che rifiuta di evadere dai luoghi comuni, di distaccarsi della misura necessaria per poter essere in grado di abitarli in modo soddisfacente, più decentemente, più coerentemente con le premesse/promesse. In tal senso, “Considerare la politica dalla prospettiva della verità, come ha fatto Platone nell'allegoria della Caverna, significa collocarsi al di fuori dell'ambito politico”(Arendt 1990).

In questo lavoro mostreremo come la contrapposizione tra verità (platonica), immutabile, universalmente valida, riconoscibile come essenza nell'ambito di una solitaria contemplazione, ed opinione (politica), soggetta al cambiamento, radicata in una prospettiva provvisoria, identificabile in uno spazio di apparenza e di presenza di altri, e soprattutto plurale, può essere fruttuosamente colta attraverso il ricorso ad una narrazione analitica². Lungi dall'essere uno sterile esercizio intellettuale, in realtà l'utilizzo di questo metodo ci permetterà di arrivare alla identificazione di una serie di immagini di filosofo non banali e soprattutto non scontate in grado di ben catturare le tensioni vive in Platone, ma che rimangono quanto mai moderne, tra mondo delle idee ed esigenze della *polis*, tra posizionamento del filosofo nella Caverna o fuori dalla stessa, con le inevitabili contraddizioni e trade-off che ne emergono.

2. *Narrare (e giocare) per spiegare*

La narrazione analitica è una modalità di indagine che abbina una narrazione con una spiegazione teorica di eventi, basata sull'ipotesi che il comportamento degli attori sia strumentalmente orientato a conseguire determinati fini. L'approccio delle narrazioni analitiche acquista la sua originalità per il fatto che non si limita a richiamare genericamente il criterio dell'autointeresse nella spiegazione degli eventi, ma si serve dell'intera elaborazione dei modelli che la teoria della scelta razionale ha sviluppato, a partire dall'ampio ricorso alla teoria dei giochi (Martelli 2009). Tradizionalmente l'approccio delle narrazioni analitiche si è indirizzato ad investigare fatti storici (Bates e altri 1998). Tuttavia, l'applicazione della teoria dei giochi a fenomeni letterari,

¹ Cfr. Walzer (1990), *Politica e profezia*, p.7.

² Si veda Jacobson (1999) per un altro tentativo (non collegato all'allegoria della Caverna) di unire la logica della teoria dei giochi e Platone.

compreso storie, novelle, opere, sceneggiature, poemi, non è mancato (per una eccellente rassegna, si veda: Brams 1994. Per uno dei primi lavori a questo riguardo, applicato allo studio della Bibbia: Brams 1981). Da questo punto di vista, l'utilizzo di una narrazione analitica per interpretare in modo non usuale l'allegoria platonica della Caverna rientra all'interno di una letteratura consolidata.

Una narrazione analitica richiede che si identifichino chiaramente gli attori chiave e le loro considerazioni al fine di definire in modo parsimonioso il processo decisionale in cui sono coinvolti. In questo senso, una storia possiede uno sfondo, un inizio, una sequenza di scene e un finale. Contiene, in altri termini, gli elementi cruciali di un dramma. Ma come tutti i drammi, anche le storie possono essere elusive, e numerose spiegazioni delle stesse possono esistere fianco a fianco. Quello che occorre fare è dunque valutare il merito di ognuna di queste.

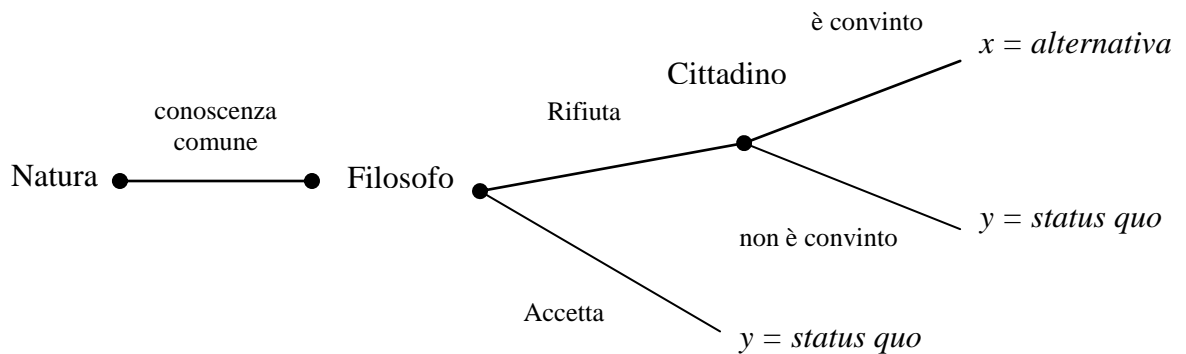
Da questo punto di vista, diventa possibile controllare la plausibilità di interpretazioni alternative, attraverso l'introduzione di controfattuali (Tetlock e Belkin 1996). La negazione di fatti, tipica dell'approccio controfattuale, non è, infatti, "un passo che porta fuori dalla realtà, ma un modo spesso necessario, di corroborarne la percezione" (Martelli 2004, p.82). Si analizza cioè quello che *non* è successo, proprio per meglio capire quello che è successo (Weingast 1996). L'ambizione, in questo senso, è quella di scoprire punti di inediti, non dovendo, tuttavia, necessariamente finire per sostenere una certa pratica filosofico-politica, esercitata nello spazio della polis, a scapito di altre. Vogliamo, in altre parole, conservare un pluralismo di fondo in cui, come si vedrà, sta forse più che altrove l'attualità della lezione dell'allegoria platonica.

3. *Il gioco di Platone*

Dato che vogliamo cercare di esplorare un evento particolare, il nostro obiettivo è quello di rintracciare la sequenza delle azioni, delle decisioni e delle risposte che lo caratterizzano (Bates e altri 1998). La figura 1 presenta, a questo riguardo, un gioco in forma estesa in cui sono presenti due attori: il filosofo e il cittadino. La prima mossa tocca al filosofo: quest'ultimo può scegliere di rifiutare lo status quo oppure può decidere di accettarlo. In questo secondo caso, il gioco finisce e l'esito è il mantenimento dello status quo. Al contrario, nel primo caso il filosofo può proporre verbalmente una alternativa (rispetto allo status quo) al cittadino. Quest'ultimo, dopo aver ascoltato la comunicazione verbale del filosofo, è chiamato a scegliere tra lo status quo (y) o l'alternativa propostagli (x). In entrambi i casi, il corso dell'azione scelto dal cittadino influenzerà l'utilità di entrambi i giocatori³.

³ Il gioco è basato in larga misura su Lupia-McCubbins (1998).

Figura 1: il gioco della Caverna



Una simile dinamica sembra a nostro giudizio catturare, seppure in modo inevitabilmente semplificato, molti degli aspetti rilevanti della allegoria della Caverna, fornendo, al tempo stesso, un possibile legame tra le proprietà essenziali della narrativa e le sue conclusioni. Anche nell'allegoria platonica, infatti, abbiamo un giocatore (il prigioniero/filosofo uscito dalla Caverna e poi, successivamente, rientrato⁴) che “contende” con chi è rimasto all'interno della stessa. Chi ascolta (in questo caso, i prigionieri/cittadini⁵), può, dopo aver sentito quello che ha da dire il filosofo, decidere sul da farsi: se continuare a “stare” nella Caverna (lo status quo: y) o liberarsi delle catene che lo imprigionano (l'alternativa: x).

Un elemento importante in questa interazione, è che assumiamo che il filosofo, quando rende manifesto il suo rifiuto dello status quo, sa di essere chiamato a sostenere un costo. L'idea che il parlare sia sempre “gratuito” appare, in effetti, forzata in molte circostanze: come minimo, occorre investire risorse emotive per riuscire, come nel presente caso, a convincere qualcuno di qualche cosa. Questo punto diventa ancora più rilevante se consideriamo la situazione in cui si trova chi rientra nella Caverna. Il filosofo, offrendo la (*sua*) alternativa, mette infatti in discussione esplicitamente le convinzioni di fondo (valori, criteri di orientamento) dell'interlocutore contraddicendo, al tempo stesso, le conoscenze ricavate dall'esperienza che l'interlocutore possiede. Solamente per una questione di coerenza cognitiva⁶, la reazione di ostilità di quest'ultimo appare, in questo senso, ovvia, ed è anticipata in partenza. Riprendendo Platone: “e se dovesse discernere nuovamente quelle ombre e contendere con coloro che

⁴ Il fatto che il filosofo, nel testo platonico, “sia costretto improvvisamente ad alzarsi” per uscire dalla Caverna, non è invece rilevante per il nostro modello e per le sue conclusioni. Dopo tutto il filosofo sceglie (o sembra scegliere) di ritornare di sua volontà nella Caverna. E sempre di sua volontà, sceglie di contendere con chi è rimasto. E' questa ultima situazione, rispetto agli aspetti gnoseologici della filosofia platonica, che a noi pare più interessante da analizzare alla luce del gioco, proprio per ragionare sul ruolo del filosofo nella città.

⁵ Come è facile notare, nella figura 1 abbiamo un *solo* cittadino/prigioniero. Questa assunzione (semplificatrice) è ragionevole in almeno due circostanze (non mutuamente esclusive): 1) i prigionieri/cittadini hanno preferenze molto simili; oppure 2) il cittadino che consideriamo è quello pivotale/mediano (vale a dire, quello decisivo in una decisione a maggioranza).

⁶ L'esistenza di una coerenza cognitiva implica che un individuo non ha preferenze soltanto sugli stati del mondo, ma anche sulle ipotesi e sulle credenze a proposito di questi ultimi: Akerlof and Dickens (1982).

sono rimasti sempre prigionieri [...] non sarebbe egli allora oggetto di riso? e non si direbbe [...] che non vale neppure la pena di tentare di andar su? E chi prendesse a sciogliere e a condurre su quei prigionieri, forse non l'ucciderebbero, se potessero averlo tra le mani e ammazzarlo? – Certamente”

Per poter determinare i possibili equilibri del gioco esposto nella figura 1, occorre introdurre le nostre assunzioni relative sia ai pagamenti, che alle informazioni disponibili ai diversi giocatori. Partiamo dal primo aspetto. Sia y (lo status quo) che x (l'alternativa proposta dal filosofo) possono essere rappresentati intuitivamente come punti lungo un ipotetico spazio unidimensionale compreso tra 0 e 1. Allo stesso modo, lungo questo intervallo, possiamo collocare le preferenze (i punti ideali) di ciascun giocatore. Come ulteriore assunzione, facciamo nostra l'ipotesi che nessuno dei giocatori preferisca un risultato relativamente lontano dal suo punto ideale rispetto ad uno relativamente vicino (ovvero, che i giocatori presentino delle preferenze a un solo massimo)⁷. L'obiettivo di ciascun giocatore è scegliere, tra y e x , l'esito più prossimo a quello che è da loro desiderato. Data questa situazione, se il filosofo e il cittadino preferiscono lo stesso risultato o risultati opposti, diventa una variabile ovviamente interessante nel modello⁸.

Il secondo tassello di cui abbiamo bisogno riguarda l'ipotesi di conoscenza comune: quali informazioni sono a disposizione dei giocatori? A questo riguardo, prima ancora che abbia inizio l'interazione tra cittadino e filosofo, ipotizziamo (si veda la fig.1) che la Natura muova e determini esogenamente sia i valori dei parametri (vale a dire la localizzazione dello status quo, dell'alternativa proposta, dei punti ideali dei giocatori e, come vedremo, del costo per parlare), sia le *eccezioni* all'ipotesi di conoscenza comune. In particolare, assumiamo che se l'esatta localizzazione del punto ideale del cittadino è a conoscenza di entrambi i giocatori, quella del filosofo è una sua informazione privata.

Per semplificare l'analisi, e, a nostro avviso, ancora una volta non tradendo lo spirito platonico, assumiamo inoltre che l'alternativa rispetto allo status quo che il filosofo propone (“l'andare fuori”) rappresenti il *suo* punto ideale⁹: vale a dire,

⁷ Più in dettaglio, la funzione di utilità del cittadino è: $-|W - c|$ e quella del filosofo: $-|W - f|$, dove c è il punto ideale del cittadino; f è il punto ideale del filosofo, e $W \in \{y, x\}$. In questo senso, ad esempio, se il cittadino è particolarmente soddisfatto dallo status quo, allora ci dovremmo attendere che $-|y - c|$ assuma un valore basso (con un massimo pari a 0); l'opposto in caso contrario. Le restrizioni sulla forma della funzione di utilità dei giocatori e sulla unidimensionalità dello spazio di *policy* è fatta per semplicità espositiva.

⁸ Un aspetto su cui si potrebbe discutere rinvia alla stessa possibilità da parte del cittadino di avere delle preferenze relative allo status quo, nel momento in cui non è a conoscenza di alcuna alternativa plausibile con cui eventualmente confrontare la situazione. La nostra assunzione è che ciò risulti comunque possibile. Sul tema delle “preferenze adattive” (o distorte), ovvero il caso in cui le preferenze di individui, in circostanze di deprivazione, vengano formate in risposta a tali opzioni ristrette, si veda: Elster (2002).

⁹ In altre parole: $f = x$, dove f è il punto ideale del filosofo e x è l'alternativa da quest'ultimo proposta. Un aspetto interessante, ma non risolto nel testo platonico, rinvia a se gli altri prigionieri della Caverna si rendano o meno conto del fatto che il filosofo sia effettivamente uscito dalla Caverna e che, successivamente, sia rientrato. Lupia e McCubbins (1998), a questo proposito, mostrano come la capacità di persuasione di chi parla non è solo influenzata dal

ipotizziamo che il traguardo ultimo per il filosofo sia quello di convincere il cittadino ad uscire (o, e parallelamente, convincerlo che le ombre che osserva non sono reali). In questo senso, dato che l'esatta localizzazione del punto ideale del filosofo è, come detto, una sua informazione privata, lo stesso si può dire di x , l'alternativa che egli propone. Di conseguenza, mentre il filosofo sa quale tra y e x è più vicina al punto ideale del cittadino, quest'ultimo è incerto, avendo soltanto delle ipotesi soggettive a riguardo.

Al fatto che il filosofo agisca con l'obbiettivo di massimizzare la sua utilità, non dobbiamo dare una interpretazione eccessivamente restrittiva. Il filosofo è infatti interessato ai benefici che ottiene per sé dal raggiungere un certo esito, ma questa concezione del sé può anche essere molto ampia. Il suo ridiscendere nella Caverna è infatti quello del filosofo-politico, che non può tenere per sé solo la sua scoperta, ma che al contrario cerca di "salvare" anche gli altri. Il punto ideale del filosofo è allora legato indissolubilmente a quello che il cittadino sceglie di fare. In questa evenienza, una frase che il filosofo potrebbe decidere di pronunciare è la seguente: "scegliere l'alternativa x è *meglio* per te, perché questa è più vicina al tuo punto ideale rispetto allo status quo"¹⁰.

Leggendo il testo platonico, le precedenti assunzioni non sembrano irragionevoli. Dopo tutto, il filosofo ha vissuto all'interno della Caverna, e ha quindi avuto la possibilità di osservare le ombre proiettate che formano le "intuizioni condivise" tra i prigionieri. In questo senso, ha sufficienti informazioni per sapere cosa il prigioniero pensa dello status quo e per intuire il suo punto ideale (e il prigioniero sa che lui sa). Allo stesso modo, il cittadino è in grado di formulare delle ipotesi sulle preferenze del filosofo, proprio perché quest'ultimo non è uno straniero. Tuttavia, il fatto che il filosofo abbia passato del tempo "fuori" dalla Caverna, legittima l'incertezza del cittadino a proposito delle preferenze del filosofo.

Il problema è che il cittadino non sa se l'alternativa che il filosofo gli propone è in effetti la migliore per lui. Quello che tuttavia possiamo ragionevolmente dire è che, in questa situazione, il cittadino sarà tanto più portato ad accettare la suddetta proposta quanto più si aspetta di stare ascoltando il discorso di un filosofo che presenta delle preferenze (sull'esito finale) vicine alle proprie. Che voglia, in altri termini, "cose simili" dalla vita.

E' allora in questo quadro che entra in gioco la non "gratuità" del parlare: il filosofo, infatti, rientrando nella Caverna, non porta con sé alcuna prova di quanto afferma, se non quanto ha da dire¹¹. Tuttavia, è disposto a sostenere un costo per parlare. Questo, a sua volta, invia un segnale importante al cittadino su quanto l'alternativa proposta (e le preferenze del filosofo) differiscano dallo status quo. In questo senso, il filosofo comunica qualche cosa al cittadino anche attraverso le sue

grado in cui chi ascolta ritiene di avere preferenze simili con chi parla, ma anche dal grado in cui chi ascolta ritiene chi parla una persona esperta rispetto a quello che sta dicendo.

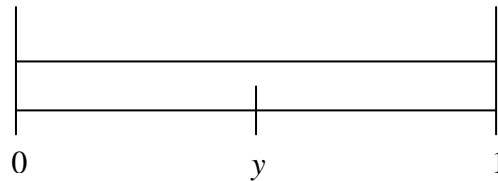
¹⁰ Chi parla può sempre scegliere un messaggio da un vocabolario sostanzialmente infinito (Crawford e Sobel 1982): nel nostro caso, tuttavia, possiamo ridurre questa "possibilità infinita" a due alternative: il filosofo può dire soltanto che l'alternativa è "meglio" o "peggio" rispetto allo status quo.

¹¹ In questo senso, siamo interessati in questa sede al rapporto, e alla tensione, tra la repubblica del filosofo (e *non* dello scienziato) e la repubblica dei cittadini. Sul rapporto tra conoscenza scientifica e azione politica, ovvero sulla questione delle potenzialità applicative e della cogenza empirica delle scienze sociali, si veda Panebianco (1989).

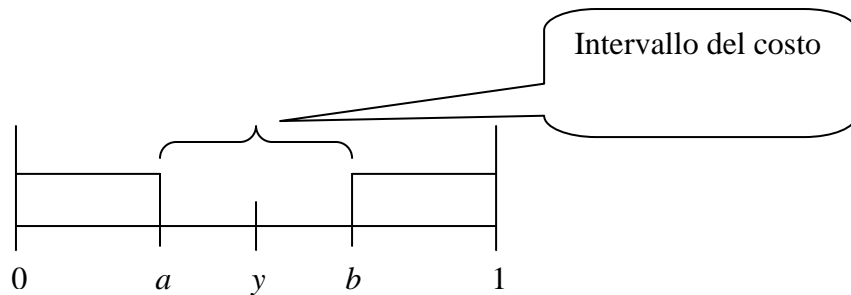
azioni, e non soltanto attraverso le sue parole ¹². Nella figura 2 è riportato un esempio di tale dinamica.

Figura 2: l'aggiornamento delle ipotesi del cittadino

Parte a): le ipotesi a priori del cittadino su f prima di osservare la decisione del filosofo di parlare (rifiutando lo sq)



Parte b): le ipotesi a posteriori del cittadino su f dopo aver osservato la decisione del filosofo di parlare (rifiutando lo sq)



Nella parte a) sono riportate le ipotesi a priori del cittadino riguardo la probabilità di incontrare un certo tipo di filosofo: come si può osservare, tale distribuzione di probabilità è qui ipotizzata come uniforme (i risultati ad ogni modo valgono per qualunque tipo di distribuzione di ipotesi a priori.). Nella parte b) sono invece rappresentate le ipotesi a posteriori del cittadino, dopo che quest'ultimo osserva il filosofo sostenere un costo non negativo ($K > 0$) per parlare¹³ (esprimendo il proprio rifiuto dello status quo e proponendo la sua alternativa). La differenza tra le ipotesi a priori e a posteriori del cittadino sta nel fatto che adesso il cittadino può correttamente inferire che il punto ideale del filosofo (e quindi l'alternativa che propone) deve essere sufficientemente lontana dallo status quo. In particolare, il cittadino ora sa che il punto ideale del filosofo non può essere compreso tra i punti a e b , dove a è $y - K$ e b è $y + K$.

¹² La logica che soggiace ad una situazione in cui un attore, per parlare, deve incorrere in un costo, rinvia al fatto che le parole, se accompagnate da azioni, “convincono” di più (Curini 2003). Ad esempio, se un giocatore è disposto a pagare 100 euro per avere l'opportunità di parlarci, allora possiamo correttamente inferire che, ai suoi occhi, la differenza nel valore atteso tra che cosa si aspetta che noi facciamo dopo aver sentito quello che ha da dirci, e quello che si aspetta che noi facciamo se non lo sentiamo, valga almeno 100 euro.

¹³ Assumiamo che il costo per parlare sostenuto dal filosofo sia conoscenza comune. Non è difficile, ad ogni modo, estendere i nostri risultati al caso in cui il cittadino non sa, ma può formarsi delle ipotesi, su quanto costa al filosofo poter parlare.

Nel momento in cui il filosofo opta per parlare certificando la sua critica all'esistente, il cittadino è chiamato a scegliere, come mossa finale del gioco, tra mantenere lo status quo o accettare l'alternativa proposta dal filosofo. A questo punto il gioco finisce. Il payoff di ciascun giocatore è determinato dalla distanza tra l'alternativa che il cittadino sceglie, x o y , e il punto ideale di ciascun giocatore. Il payoff per il filosofo è ridotto di un ammontare pari a K se sceglie di parlare¹⁴.

4. *Gli equilibri del gioco della Caverna*

Nel presente gioco possiamo identificare due equilibri, in cui la strategia di ciascun giocatore è la migliore risposta possibile alla strategia scelta da parte dell'altro, date le sue informazioni (si veda l'Appendice 1 per una esposizione formale):

1. Il filosofo (date alcune condizioni) esprime il suo rifiuto dello status quo e propone la sua alternativa che viene accettata.
2. Il filosofo accetta lo status quo e il risultato del gioco è il mantenimento dello status quo.

L'intuizione del primo equilibrio è che il filosofo rifiuta lo status quo, dato il relativo costo, solo quando: I) il suo punto ideale non è localizzato all'interno dell'intervallo delle "alternative non vantaggiose" (nella figura 2(b) questo equivale all'area compresa negli intervalli a e b); e II) l'aggiornamento delle ipotesi del cittadino relative alla localizzazione del punto ideale del filosofo, una volta che quest'ultimo parla, conduce il cittadino ad accettare l'alternativa che gli è stata proposta. In caso contrario, vale a dire quando il punto ideale del filosofo non è molto lontano dallo status quo, e/o quando l'aggiornamento delle ipotesi del cittadino è tale da incentivare quest'ultimo a non accettare comunque la proposta del filosofo, allora la migliore risposta per il filosofo è accettare lo status quo.

5. *Dal gioco all'allegoria*

Entrambi gli equilibri riscontrati sono egualmente plausibili da un punto di vista logico. L'allegoria della caverna, tuttavia, prevede una conclusione differente: il filosofo rifiuta lo status quo, decide di parlare, ma non riesce a convincere il cittadino. In questo senso se noi "forziamo" la storia in un gioco, la storia "forza" al tempo stesso il gioco nel suo svolgersi e nella ragionevolezza delle sue conclusioni. In questo senso, "i modelli e gli assiomi della teoria dei giochi non assicurano che l'equilibrio trovato corrisponda infallibilmente ai comportamenti reali [o, nel nostro caso, ipotizzati nell'allegoria] di attori modellati come giocatori" (Martelli 2004, p.78). Quello che conta, comunque, è che i risultati dell'analisi conducano a proposizioni esplicite che possono essere

¹⁴ Più in dettaglio, se il filosofo sceglie di parlare, e il cittadino sceglie x , allora il filosofo ottiene una utilità pari a $-|x-f|-K$. Dato che abbiamo assunto che $x=f$, la precedente si semplifica in: $-K$. Se il filosofo parla e il cittadino opta per tenere y , allora il filosofo ottiene $-|y-f|-K$; se accetta lo status quo, ottiene $-|y-f|$. Il cittadino, a sua volta, è chiamato a fare la mossa finale del gioco scegliendo tra x e y . Da queste due scelte, ottiene rispettivamente una utilità pari a $-|x-c|$ e $-|y-c|$.

confutate o corroborate se poste a confronto con come si sono svolti effettivamente i fatti. Nel caso di confutazioni, si dovrà saggiare la portata esplicativa di modelli più complessi per vedere se queste confutazioni possono essere risolte mediante assunti meno restrittivi. Come spiegare allora il risultato da noi riscontrato? Come, in altre parole, è possibile razionalizzare un filosofo che parla per non essere (alla fine) creduto? Riscoprire, analiticamente, il finale della allegoria platonica, può avvenire soltanto se modifichiamo alcune delle nostre precedenti assunzioni, relative o ai *costi* che il filosofo sostiene per parlare o alla ipotesi di *conoscenza comune*. Questo, come si avrà modo di vedere, ci permette di identificare le tipologie di filosofi platonici in qualche modo racchiuse nella allegoria platonica.

6.1 Il filosofo oracolare

Partiamo dal primo punto. Se fosse sempre *gratuito* parlare in tutte le circostanze, e ammesso che, come detto, uscire dalla Caverna risulti più vicino al punto ideale del filosofo rispetto allo status quo, allora quest'ultimo sarà sempre portato a rifiutare lo status quo e a proporre il suo punto ideale. In questo caso, infatti, il suo peggior risultato (mantenere lo status quo), è anche il migliore risultato che può conseguire decidendo di tacere. Parlare (esprimendo il proprio rifiuto per lo status quo), rappresenta, in altri termini, una strategia dominante.

Data questa situazione, l'unico aspetto che fa la differenza nella scelta del cittadino tra accettare la proposta del filosofo o rifiutarla rinvia al grado di comunanza di interessi tra il filosofo e il cittadino percepita da quest'ultimo. Per mentire, sono infatti necessarie due condizioni: una opportunità e un motivo. E dato che la prima è sempre presente nell'atto di parlare, il problema si riduce a capire le motivazioni di chi parla: solo infatti le persone con preferenze simili hanno scarsi incentivi ad ingannarsi a vicenda (A.Smith 1992)¹⁵.

In tutti gli altri casi, la possibilità che si venga a determinare un cosiddetto equilibrio balbettante (*babbling equilibrium*: Farrell e Rabin 1996) in un gioco che implica del parlare *privo di costi* è in agguato. In un equilibrio balbettante, le ipotesi del cittadino non sono, in altre parole, minimamente influenzate da quello che il filosofo dice. Ne consegue che se il cittadino ignora quello che il filosofo dice, allora quest'ultimo può decidere di balbettare – vale a dire, fare del rumore non correlato con il suo tipo (più formalmente, di inviare segnali non basati sullo stato del mondo che osserva). A sua volta, il fatto che il filosofo balbetta giustifica la strategia del cittadino di ignorare quanto il filosofo dice.

Questi equilibri sottolineano un punto importante: nessuno ha qualche incentivo a persuadere se è certo di essere ignorato e nessuno ha qualche incentivo ad essere persuaso se è certo che le parole che ascolta non possono fornirgli alcuna conoscenza utile. Se non sappiamo nient'altro, e se, per giunta, siamo abbastanza scettici sulla probabilità che le nostre preferenze coincidano davvero con quelle di chi parla, questa è la sola scelta ragionevole (e quindi l'unico esito). Agire in modo contrario equivarrebbe ad assumere un cittadino che è pronto ad abdicare alla sua sovranità di scelta, delegandola al filosofo, senza alcun spirito critico¹⁶.

¹⁵ Sotto certe condizioni, ad esempio in presenza di un *costo* per parlare (come visto in precedenza), le persone possono apprendere qualche cosa anche da bugiardi, veri o potenziali.

¹⁶ La distinzione tra “dialogo” e “discussione” aiuta a capire questo aspetto. Si ha dialogo “quando gli interlocutori concordano, quali che siano i dissensi di sostanza, sul criterio di

Abbiamo tuttavia sottolineato in precedenza che parlare per esprimere pubblicamente il proprio rifiuto dello status quo, per lo meno all'intero della Caverna, comporta presumibilmente *sempre* un costo. In questo senso, per rendere conto di questo apparente paradosso (un parlare privo di costi, laddove i costi sono *oggettivamente* presenti), possiamo percorrere due strade. Entrambe convergono verso una medesima figura di filosofo: quella "oracolare".

La prima strada consiste nel riconoscere come siano due le possibili motivazioni alla base di una decisione di intraprendere una certa azione (compresa una comunicazione verbale): una motivazione strumentale e una espressiva. Un comportamento è strumentale quando è motivato da, e diretto verso, un qualche obiettivo. Le persone, tuttavia, possono anche decidere di fare certe cose perché farlo li gratifica intrinsecamente: in questo secondo caso, si sceglie una azione perché si deriva una qualche utilità (per l'appunto espressiva) dal fatto di stare segnalando che si hanno preferenze, anche se questo può significare non soddisfarle concretamente. Il peso di queste due ragioni non è fisso, ma varia a seconda del contesto di azione (e di quanto le persone possono essere ritenute direttamente responsabili delle conseguenze della propria scelta). Proprio questo punto è ciò che rende l'argomento non tautologico. In altri termini, e a parità di condizioni, l'importanza relativa dei benefici espressivi aumenta con il diminuire della probabilità di essere decisivi (Brennan e Lomasky 1993).

Ritornando alla nostra discussione, un equilibrio balbettante (che spiega la situazione in cui il filosofo parla e il cittadino non "ascolta"), può allora risultare plausibile soltanto laddove ammettiamo che il filosofo sia in grado di derivare un qualche genere di utilità dal parlare, esprimendo il proprio rifiuto dello status quo, per il solo fatto di farlo, *indipendentemente* dal risultato che il parlare ha sul corso di azione successivamente intrapreso dal cittadino. D'altra parte, il fatto che in un equilibrio balbettante chi parla non è ascoltato, e quindi non può avere alcun tipo di impatto, può suggerirci anche qualche cosa sul *contenuto* di ciò che verrà detto. Una situazione, infatti, in cui chi parla non è chiamato in seguito ad essere responsabile di quello che dice (proprio perché il suo parlare non è "decisivo"), comporta una totale rimozione della componente strumentale della azione verbale a favore di quella espressiva. A sua volta, questo significa che chi parla può permettersi di dire davvero qualunque cosa, compreso sostenere posizioni estremiste (rispetto allo status quo). Anzi, se ammettiamo, come sembra plausibile, che esprimere preferenze radicali garantisce una maggiore utilità espressiva ad un individuo rispetto alla mera espressione di preferenze "nella media", allora tanto più il filosofo è "estremista" (rispetto allo status quo della *polis*), tanto più sarà portato a parlare, rifiutando lo status quo e proponendo come alternativa il suo punto ideale¹⁷.

interpretazione dell'oggetto. Si ha discussione quando tale accordo manca" (Panebianco 1989, p.586). L'autorità dell'esperto è allora accettata come tale solo in situazioni di dialogo, se e solo se gli interlocutori riconoscono una comunanza di valori (di criteri di interpretazione della realtà, di preferenze ultime) fra loro e l'esperto. Se tale comunanza manca si ha discussione e non dialogo, e l'esperto (chi parla) ha scarsa probabilità di vedere accettato, o talvolta persino riconosciuto come tale, il proprio sapere dall'interlocutore.

¹⁷ Considerare anche gli effetti 'reputazionali' che una simile condotta potrebbe esercitare sulla cerchia di riconoscimento dei propri "simili", in altri termini la "sociologia politica" dei filosofi, esula invece da nostro punto di vista (pur risultando rilevante, soprattutto per un filosofo che parla *ma* che non viene ascoltato dai cittadini).

A questa stessa conclusione, possiamo arrivare ragionando anche sul rapporto tra opinione e verità che sta dietro alla scelta di chi decide di parlare sfidando lo status quo. Chi esprime una verità (e non una opinione), ed è convinto di farlo, non è infatti pronto a barattarla con nient'altro. In questo senso, e indipendentemente dal costo, un attore può essere spinto sempre a parlare. Anzi, proprio la presenza di un costo, può rappresentare un ulteriore incentivo a farlo. Ci sono infatti persone che valutano positivamente la sottomissione a una causa. Godono dello spirito di sacrificio vedendosi come martiri, eroi, guardiani degli interessi di un gruppo. Per queste persone, i costi diventano sostanzialmente benefici, generando, per questa via, una evidente discrasia tra costi oggettivi e la percezione soggettiva di questi ultimi¹⁸.

A questo punto è plausibile che il filosofo assuma una fisionomia *oracolare*, che si immunizza, cioè, dai rischi di un confronto con la caverna-città restringendosi nei confini del suo sé superiore¹⁹, che per un verso lo guida e seppellisce il suo sé empirico, e d'altra parte lo riconduce paternalisticamente dentro alla Caverna, perché, è Socrate in persona a dirlo, “quei prigionieri somigliano a noi”. In altre parole, si potrebbe definire la strategia alla base del rientro del primo tipo di filosofo come una strategia espressivo-paternalistica: una *ars paideutica* del filosofo, che tuttavia si perverte in una forma di schiavizzazione dei diversi “sé” empirici, e, ciò che è peggio, di una tirannia travestita da liberazione. Per arrivare a questo risultato, il costo della parola è un costo che il filosofo deve (e vuole) assumere. E poco importa se riesce a convincere gli altri. Per lui parlare, il parlare, resta sempre l'opzione preferibile.

L'esito cui porta questa prima modalità di fare filosofia, è tuttavia una atrofizzazione radicale del sé causata dal ritiro. La capacità, seppur innovativa, di tenere a distanza la pressione degli impulsi più forti, per non essere preda di questi impulsi, crea per il filosofo platonico un nuovo problema: la confusione tra libertà e coercizione²⁰.

¹⁸ Il sacrificio opera sulla base di un semplice principio che deriva dalle teorie della coerenza cognitiva: più elevato il costo di fare una certa cosa, tanto più una persona valuterà di grande importanza tale azione, al fine di giustificare il costo e rimanere coerente internamente (Lichbach 1996).

¹⁹ Si tratta di una padronanza a scopi autodifensivi (ormai dovrebbe apparire noto il motivo per cui il filosofo pensa di doversi difendere): rispetto alle costrizioni esterne presenti all'interno della Caverna, il filosofo oracolare si sente comunque libero internamente, nella berliniana “cittadella interiore” della sua abnegazione. Se, in altri termini, immaginiamo di strutturare il sé di questo secondo “tipo” di filosofo secondo la logica di un sé “alto” e un sé “basso”, si può verificare, date le nostre premesse, che il sé alto sia rappresentato dal sé razionale e il sé basso dal sé empirico: il problema è che i dettami della ragione sono per chiunque gli stessi, e obbedire a un sé razionale significa ipotizzare che persone diverse possano convergere in una stessa direzione. Si può pensare alla rousseauiana “volontà generale”: se gli individui condividono tutti un sé razionale che li porta nella stessa direzione, allora quello che vuole uno deve volere anche un altro, gli altri, cioè tutti. Ma la volontà generale non è la volontà di tutti. La volontà generale è il sé razionale, l'operazione tirannica di un sé razionale. Cosa succede, invece, quando ci troviamo di fronte alla vita politica? Nella vita politica, le volontà particolari entrano in conflitti empirici.

²⁰ Come si avrà modo di vedere, questa “confusione” è accentuata nel secondo tipo di filosofo.

6.2 Il filosofo militante

La *seconda strada* che ci permette di dare conto del finale del mito platonico, e di ricomporre, quindi, l'apparente frattura tra gioco e allegoria, consiste nel modificare un particolare aspetto coinvolto nella ipotesi di conoscenza comune fatta sinora. Può in altri termini accadere che il filosofo creda di sapere, *sbagliando*, quale è il punto ideale del cittadino. Non essendo tuttavia cosciente del proprio errore, e rimanendo quindi certo, stante il punto ideale che attribuisce al cittadino, delle sue *chances* di convincerlo, decide di parlare²¹. Alla prova dei fatti, tuttavia, fallisce. La *non* consapevolezza dei propri limiti, del suo non riuscire ad essere decisivo, è, in questo senso, l'aspetto che maggiormente lo differenzia rispetto al filosofo oracolare (che, come sottolineato, sa già in partenza di non riuscire ad influenzare le preferenze di chi ascolta). Quando questo accade, l'agente (il filosofo) attribuisce al principale (al cittadino) un modello decisionale differente da quello che in realtà quest'ultimo effettivamente usa. In poche parole, i due giocatori hanno una opinione divergente di come il mondo è strutturato²².

Questa possibilità sembra trovare conferma dalla lettura del testo platonico: una volta che “[il filosofo] si rimettesse a sedere sul medesimo sedile, non avrebbe gli occhi pieni di tenebra, venendo all'improvviso dal sole?...e se questo periodo in cui rifà l'abitudine fosse piuttosto lungo?”. E' proprio questo ultimo punto l'aspetto che appare importante: dato che il filosofo trova arduo abituarsi di nuovo a vedere al buio, ha anche difficoltà a (ri)osservare le ombre proiettate dal fuoco nella Caverna; vale a dire, quelle convinzioni comuni rispetto a cui sono definiti sia lo status quo che le preferenze del cittadino. Questo fatto, tuttavia, non spinge il filosofo ad essere più cauto: il filosofo continua ad imputare al cittadino un ben definito punto ideale, su cui successivamente costruisce la propria strategia (e la sua sconfitta).

Fuor di metafora, il filosofo, uscendo dalla Caverna, si è talmente allontanato dalla *polis* immergendosi nella “sua verità”, da perdere ogni legame con quest'ultima, al punto di immaginarsi un (tipo di) cittadino che in realtà non esiste. In questa situazione trova allora sostegno una seconda possibile interpretazione: quella del filosofo militante. Una immagine a cui ben si collega uno dei due fondamentali tipi ideali di regime politico avanzati da Lindblom (1977): quello di una società “guidata dall'intelletto”, dominata da una visione ottimistica o euforica delle capacità intellettuali dell'uomo, in cui alcune persone sono ritenute sufficientemente sagge da poter guidare la società e plasmarne il destino e in cui, quindi, “*leadership* politica e *leadership* intellettuale, potere politico e potere culturale coincidono” (Panebianco 1989, p.593)²³. Il rischio, nel

²¹ Formalmente, il filosofo è convinto che la condizione (1.2) è soddisfatta, quando in realtà non lo è (si veda l'appendice 1). Questo “errore di imputazione” in letteratura va sotto il nome di ipotesi di *heterogeneous priors* (Colombo – Merzoni 2003).

²² Si noti la differenza rispetto ad una situazione di asimmetria informativa (ma in presenza di conoscenza comune): in questo caso, io so che tu sai di più rispetto ad un certo evento, e tu sai che io lo so; su questa base condivisa possiamo poi interagire: ad esempio, sono in grado di stimare una distribuzione di probabilità sul tipo di segnale che tu hai osservato e che invece io non conosco. In presenza dell'ipotesi dell'*heterogeneous priors*, invece, io non so che tu sai di più. Anzi, può benissimo essere che io sia certo che tu non sappia nulla, e quindi agire coerentemente su tale convinzione, quando è vero il contrario.

²³ Il secondo tipo ideale di regime politico di Lindblom (1977) corrisponde invece a una organizzazione sociale in cui il cambiamento sociale non segue le prescrizioni di una teoria ma nasce dall'interazione, dai conflitti e dal mutuo aggiustamento fra valori e interessi eterogenei.

caso del filosofo *militante*, è che la filosofia si predisponga a muoversi nello spazio politico con ambizioni di governo: la pretesa dell'ordine politico si confonde con la pretesa dell'ordine filosofico.

Se volessimo estendere le implicazioni di questa seconda tipologia di filosofo, si potrebbe osservare che Platone guarda alla possibilità (e libertà) della parola come possibilità (e libertà) di agire da sé: paradossalmente, non guarda ad altro. In questo senso, a Platone interessa il momento in cui il filosofo si sottrae all'interferenza di quella che potremmo definire una *sleeping majority*, e gli interessa potere tradurre in azione questa astrazione: non va oltre, e la parola diventa, così, la principale risorsa a disposizione di qualcuno che è diventato capace di "pensare da sé"²⁴. "Pensare da sé" significa, in questo caso, avere il coraggio di servirsi della propria ragione senza la guida di alcuno, per uscire dalla letargia dei luoghi comuni, da quello che Kant nella sua *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* chiamò lo "stato di minorità"²⁵. Egli, tuttavia, così facendo, cristallizza il suo stato di "fuori dal mondo" sulla base della pretesa ad essere assimilato *unicamente* in quanto filosofo. In questo risiede la sua *ubris*, ovvero la sua dis-misura.

Per Platone, Platone *post-choc socratico*, la filosofia deve impegnarsi a scoprire e contemplare verità che sono universali, oggettive, assolute e dimostrabili. Una volta che il filosofo avrà scoperto e dimostrato queste verità, non potrà mai più correre i rischi cui si è esposto Socrate, perché diventerà il tramite tra gli uomini e le donne comuni, e la filosofia. Nessuno potrà più minacciare di morte il filosofo, perché senza di lui le verità superiori non sarebbero conseguibili. Ma a che prezzo la filosofia guadagna questa immunità? Per Platone, la città diventa sicura per il filosofo a condizione di diventare un problema filosofico (e di perdere le caratteristiche vitali per uomini e donne), a condizione di cancellare la pluralità. Il conseguimento della verità richiede, per Platone, il superamento e la distruzione della *doxa*: *oi polloi*, i molti, sono condannati alla loro inferiorità conoscitiva, laddove ciò che interessa a Socrate, che in questo senso potremmo definire democraticamente aristocratico, è rendere accessibile a chiunque una pratica filosofica riservata a pochi.

Per Socrate il filosofo non ha alcuna qualifica particolare che lo autorizzi a governare gli altri: per questo, il filosofo non smette mai di muoversi nel mezzo delle *doxai*, praticando esami incrociati, che permettono di dire quello che si vuole nel modo migliore. Vi sono tante prospettive quante sono le persone. Per Platone, il filosofo è l'unico adatto a governare la moltitudine; è un educatore, che dà forma al materiale umano. E la Caverna potrebbe essere interpretata come l'esemplificazione di questa platonica ambizione di plasmare gli individui agenti umani: il suo significato politicamente oppressivo apparirebbe, dunque, nel passaggio dal primo personaggio interpretato da Platone (Socrate) al secondo (Platone stesso): il filosofo torna nella

²⁴ E' l'idea dell'infermità della filosofia, di una filosofia "claudicante" di cui parla M. Merleau-Ponty ne *L'éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1975: "... poiché è inutile contestare che la filosofia zoppica, e che il filosofo è sempre uno straniero in mezzo a dei fratelli: anche se non ha mai tradito, si sente potrebbe farlo... la claudicazione è la sua virtù".

²⁵ Kant, (1991): "Les Lumières si definiscono come l'uscita dell'uomo fuori dallo stato di minorità, dove egli si mantiene per sua propria colpa. La minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza essere diretti da altri. Essa è dovuta alla nostra propria colpa quando risulta non da una mancanza di intelletto, ma da una mancanza di risoluzione e di coraggio per servirsene senza essere diretti da altri. *Sapere Aude!* Abbi il coraggio di servirti del tuo intelletto! Ecco la parola d'ordine delle Lumières".

Caverna, dopo avere contemplato le verità superiori, che non corrispondono alle apparenze, ma alle essenze delle cose. Proprio perché il filosofo ha avuto accesso alle verità superiori, negate ai molti che restano prigionieri nella Caverna, la sua relazione con gli altri (i concittadini) si pone come una relazione di autorità.

Il filosofo, uscendo dalla Caverna, perde il contatto con le cose umane. La Caverna è lo spazio dell'opinione, di ciò che appare ai nostri occhi. A questo livello, la tensione tra verità e opinione si trasforma nella tensione tra una concezione egualitaria della filosofia che mette al centro l'opinione, e una concezione autoritaria della filosofia che mette al centro la verità, che vuole, in un certo senso, "fare cose con le parole": potrebbe essere interessante mettere la questione platonica in risonanza con le analisi di Austin sull'atto performativo. In altri termini, l'atto del filosofo è locutorio, perlocutorio, o illocutorio? Si può affermare che il filosofo non è quello che dice, ma quello che fa? Chi performa l'atto linguistico, si trova di solito in una posizione di autorità: si può affermare lo stesso nel caso del filosofo? Se si considera il linguaggio del filosofo come il linguaggio di una minoranza, e, come tale, vulnerabile alle minacce dei prigionieri nella Caverna, si cercherà di proteggere tale minoranza; se, al contrario, si considera il discorso del filosofo come un discorso dominante, ci si pone il problema dell'autorità che esso può contenere. Questa è la principale differenza tra le due prospettive: il discorso filosofico come discorso di un gruppo dominante (ipotesi a), il discorso filosofico come discorso di un gruppo perseguitato (ipotesi b). Se è vera l'ipotesi a, il ragionamento sull'autorità e sull'autorevolezza diventa dominante: quello che conta, nel discorso filosofico, è la sua autorevolezza in un ambito ben preciso: la Caverna-città.

Il filosofo dice ai suoi ascoltatori quanto valgono, li classifica, prescrive quali mosse sono appropriate nel gioco della Caverna, come si vedrà successivamente. Accettare il rientro del filosofo, da questo punto di vista, legittimerebbe un comportamento discriminatorio, in cui si toglie all'altro il potere, mettendolo in una posizione di inferiorità. Il discorso filosofico avrebbe il risultato di zittire tutti gli individui. Le implicazioni di subordinazione del discorso filosofico vanno oltre l'ambito dello stesso filosofo: si tratta di un addestramento su come trattare gli individui nella Caverna. Se si accetta questo esperimento di confronto con le tesi di Austin, si profila un conflitto molto forte tra la libertà del filosofo, e l'eguaglianza dei prigionieri nella Caverna. La libertà di parola del filosofo coinciderebbe così con il silenzio dei prigionieri. Non sarebbero cioè, per usare una felice espressione di Katharine MacKinnon, soltanto parole: poiché la parola del filosofo avrebbe il luogo perlocutorio di produrre disuguaglianze. Diseguaglianza di status, e quindi diseguaglianza di potere. "La tua parola dipende dal mio silenzio. La mia parola implica una limitazione della tua libertà". Il silenzio traduce in questo caso una questione di potere, di dominio e subordinazione. Si tratta del rapporto dei prigionieri con la libertà di parola, che sembra essere riservata a coloro che escono e rientrano. Il "free speech" di coloro che escono (i filosofi) coincide con l'abuso che essi possono compiere su coloro che restano dentro la Caverna. La Caverna diventerebbe, in questo modo, il luogo in cui il silenzio dei prigionieri rappresenta una forma di internalizzazione di un dominio.

6.3 Dall'allegoria ai "se": il filosofo pericolo

Avrebbe potuto il filosofo agire in modo differente rispetto a quello che in effetti fa ("contrario ai fatti"), e grazie a ciò ottenere un esito (forse) migliore? Abbiamo visto (*supra*, par. 4) che tra gli equilibri possibili del gioco, c'è ne è uno in cui il filosofo decide di *non* rifiutare lo status quo. Questo esito, tuttavia, risulta poco plausibile date le due figure considerate nel precedente paragrafo. Sia il filosofo oracolare, che parla perché gode di una utilità espressiva nel farlo, sia il filosofo militante, che parla perché ha in un certo qual modo "perso contatto" con la realtà fattuale, non possono che essere

condannati a “disapprovare parlando”. Per riconoscere, al contrario, la possibilità di accettare l’esistente come *una* delle alternative disponibili, dobbiamo muoverci lungo una strada differente che ammetta l’esistenza di un filosofo meno auto-referenziale, più compiutamente “radicato” nella vita della città. Dobbiamo introdurre nel nostro discorso il filosofo che chiameremo *politico-pericleo*.

In questo senso, se per Platone, la ricerca del vero è più importante dell’eventuale successo della sua teoria, se *preferire il vero al proprio punto di vista* è l’esercizio cui mira tutta la filosofia di Platone - e l’allegoria della Caverna è la rappresentazione di questo “esercizio” - , la lezione del terzo ipotetico filosofo è, come vedremo, una lezione di consapevolezza dei limiti e di scetticismo sulle possibilità della persuasione: questo filosofo non ha, tra i suoi scopi, quello di convertire, ma la consapevolezza che un pensiero va gettato nel confronto con altri pensieri, e va messo alla prova nel libero confronto delle opinioni. L’opinione va interpretata, infatti, non alla stregua di un dogma, ma come una verità vivente (e questa è l’unica verità accettabile), che accetta cioè *sempre* di essere messa in discussione: è il conflitto delle opinioni che permette di arrivare, se mai è possibile, alla verità. Perché il problema non è accettare tutte le opinioni: il problema è rifiutare che qualcuna di esse venga zittita. In questo senso, il terzo filosofo è radicalmente anticensorio, nel momento in cui lascia le opinioni libere di scontrarsi.

Anche in questo caso possiamo trarre spunto dal testo di Platone. Come già detto, il filosofo sembra rendersi conto di avere gli occhi affaticati quando rientra nella Caverna. Il filosofo militante, tuttavia, trascura questo aspetto, essendo accecato dalla sua verità; mentre per il filosofo oracolare questo aspetto della realtà semplicemente non conta per la sua scelta. Il filosofo politico-pericleo, al contrario, è in grado di riconoscere tale sua debolezza, proprio perché si muove a partire da una opinione, e non da una verità.

In termini formali, il filosofo non è più sicuro di che “tipo” di cittadino sta affrontando. In particolare, non sa se la posizione del punto ideale del cittadino è tale per cui a quest’ultimo conviene accettare l’alternativa una volta sentita la proposta del filosofo, o mantenere lo status quo (si veda l’appendice 2).

Data questa situazione, le circostanze che inducono il filosofo politico-pericleo ad accettare lo status quo, vengono a dipendere: 1) dal costo di rifiutare lo *status quo*; 2) dal grado di scetticismo del filosofo sulla sua capacità di persuadere (e non *convertire*) gli altri²⁶); 3) dal suo grado di soddisfazione dello stato delle cose esistenti.

Alla luce di queste condizioni, la terza figura del filosofo coinvolta può allora essere vista contenere al suo interno un sé duplice, profondamente differente. Quando, infatti, sono i primi due aspetti a risultare decisivi, nel binomio tra politico e pericleo, è il politico ad avere la meglio. Il filosofo accetta lo status quo, perché “costretto” a farlo: rifiutare lo status quo costa infatti troppo rispetto alla probabilità di riuscire a persuadere gli altri. In questo senso, ci troviamo di fronte ad un filosofo che calcola i costi e i benefici delle varie evenienze, e sulla base di questi, e della convenienza del momento, agisce.

Il filosofo può tuttavia arrivare alle stesse conclusioni non perché forzato dalle circostanze avverse, ma, al contrario, perché il suo punto ideale è “vicino” allo status quo, vale a dire all’altezza della città: in questo caso, il filosofo politico-pericleo (più

²⁶ Questo, a sua volta, è influenzato da due fattori: da quanto il cittadino è soddisfatto dello status quo e da quanto il cittadino considera il filosofo distante dal suo punto ideale

pericleo che politico, a dire il vero) non accetta semplicemente lo stato delle cose, ma lo fa *apprezzandolo*, condividendo con senso critico i principi fondativi della *polis*. Quello che in poche parole avvicina il filosofo pericleo alla città è più di quello che lo rende diverso. Ed è proprio per preservare quel (tanto) che lo unisce, che sceglie di sacrificare quel (poco) che lo differenzia.

Un senso critico da parte del filosofo politico-pericleo che potrebbe allora *anche* condurlo ad optare per la “virtù del silenzio”. E’ allora in questo senso che sembra utile investigare in maniera più approfondita le implicazioni meno familiari, e più politiche, delle circostanze del silenzio. Nel momento in cui, infatti, il filosofo sceglie, tra le differenti opportunità a disposizione, quella del silenzio come risposta più appropriata alle contingenze del momento, l’opzione-silenzio può assumere potere *in sé*: il silenzio dell’ultimo tipo di filosofo, cioè, resiste al ruolo politico riduzionistico canonicamente ad esso associato e si trasforma in un silenzio rappresentativo e, in certi casi, anche provocatore.

Non siamo, in altri termini, in presenza di un silenzio come (semplice) istanza di un fallimento, come potrebbe apparire se sottolineassimo soltanto i costi e i benefici del parlare, né come sottrazione individuale al confronto in una situazione non gradita, dato che il filosofo *comunque* decide di rientrare nella Caverna, né, tanto meno, come assenza, *manca* di qualcosa, o, nel migliore dei casi, come forma di *resistenza* passiva al dominio (Ferguson 2003).

In una democrazia, il silenzio del filosofo politico può diventare un silenzio capace di agire, di creare divisioni, di resistere al potere degli standard maggioritari. Un silenzio evocativo, e al tempo stesso *costitutivo* e normativo, in grado di creare identità e permettere, o mettere in questione, comunità discorsive di individui. Il silenzio, allora, non è solo un atto di forza, non è solo mancanza, mossa elusiva o strategia difensiva, ma anche risposta non neutrale a questioni moralmente difficili, sotto la forma di silenzio attivo, che chiede cioè la partecipazione narrativa di altri, generando in questo modo significativi effetti di contesto.

Una tale forma e formula di silenzio evocherebbe, così, un non-silenzio, invitando il “pubblico” ad una interazione senza specifica ed esplicita richiesta. Alcuni esempi di questo “silenzio assordante”, sono costituiti dal silenzio dell’analista nei confronti del suo paziente (un silenzio che ovviamente è diretto a promuovere, o al limite provocare, una apertura da parte di quest’ultimo), o quello del prete durante una confessione, o ancora quello di un professore per indurre una classe ad una maggiore partecipazione. Tale silenzio potrebbe dunque funzionare, come sostiene Kennan Ferguson²⁷, da “elemento provocatore di una soggettività discorsiva”, e il suo potere, in questo caso, non sarebbe né difensivo né aggressivo, ma performativo e normativo.

Seguendo l’interpretazione benevola, antiplatonica, che non riduce la sofistica solo ad arte retorica, ma che al contrario la avvicina al ruolo della *advocacy*, potremmo allora sostenere di trovarci di fronte all’immagine inedita di un sofista silenzioso, dove l’aspetto “sofistico” rinvia all’impegno del filosofo nel suo offrire “un contributo colto e informato ma senza pretese di superiorità, soprattutto senza la pretesa di collocarsi al di

²⁷ Ferguson (2003), cfr. p. 58: “*It may be that silence has no predetermined structure of power at all. Silence can play an infinite variety of roles in social, political, and linguistic networks. If it can be destructive, defensive, and evocative of selves and social relations, then it can also contribute to the constitution of these identities*”. E’ in questo suo essere costitutivamente eccentrica, e quindi difficilmente catalogabile, che rende una scelta di silenzio particolarmente ostica per chi è alla ricerca di una interpretazione unica e definitiva a eventi concreti.

sopra della mischia, alla formazione delle opinioni su questioni collettive” (Panebianco 1989, p. 596); mentre l’aspetto “silenzioso” sottolinea la possibilità che si può e, a volte, si deve, comunicare anche senza parole.

La forza perlocutoria del silenzio invertirebbe così, paradossalmente, l’argomento di Austin: si tratterebbe, in questo caso, di *fare cose senza parole*. L’idea del filosofo che tace, lungi dall’essere una risposta “debole”, si rivela sorprendentemente forte: una opzione costitutiva sia di una identità condivisa sia, al tempo stesso, di una individualità, in grado di offrire risposte quando le soluzioni empirico-formali non sono disponibili.

Conclusione: politica, non Metafisica: la tensione tra verità e opinione

Il presente lavoro si proponeva – tramite l’incontro tra filosofia politica e teoria dei giochi - di rendere conto del fallimento di un obiettivo razionalmente perseguito, esemplificato dal rientro del filosofo platonico nella Caverna: se l’allegoria della Caverna è il “mito” più importante della filosofia, oggetto dei nostri dialoghi e degli esperimenti è stato soprattutto il suo carattere profondamente *divisivo*. Nell’esperienza limite della Caverna risulta, infatti, evidente più che altrove la percezione di abitare due mondi completamente separati, qualitativamente differenti, e in conflitto: la polis democratica, il mondo delle idee.

Una percezione che le tre immagini di filosofo, riflettono in modo e con sensibilità (e implicazioni) profondamente differenti. In altre parole, partire dall’allegoria della Caverna può essere visto come un pretesto per pensare alla pluralità di ruoli che la pratica filosofico-politica esercita nello spazio della polis.

Da questo punto di vista, da Platone in poi, l’alienazione dalla terra è il pericolo che corre il filosofo, e l’allegoria rappresenta un rivelatore per eccesso di tale pericolo: “il filosofo cerca di comunicare la sua verità alla moltitudine, con il risultato che essa scompare nella diversità dei punti di vista, che per lui sono delle illusioni, è abbassata all’incerto livello dell’opinione, in modo che adesso, di ritorno nella Caverna, la verità stessa assume le sembianze del “*dokei moi*” (=mi sembra), le *doxai* stesse che aveva sperato di lasciarsi dietro una volta per sempre”²⁸. La verità filosofica, quando entra nella piazza pubblica, cambia la propria natura e diventa opinione, perchè ha luogo un vero e proprio “*metabasis eis allo genos*”, uno spostamento non solo da un tipo di ragionamento a un altro, ma da un modo di esistenza umana a un altro. Il filosofo cerca di utilizzare la verità filosofica come se fosse verità fattuale²⁹.

Ma la verità contiene sempre un elemento di coercizione (anche la verità fattuale): essa è al di là dell’accordo, della discussione, dell’opinione o del consenso. La verità filosofica concerne l’uomo nella sua singolarità: essa è dunque non solo impolitica per natura, ma presenta anche un carattere dispotico, poiché essa esige perentoriamente di essere riconosciuta e preclude il dibattito, il quale costituisce l’essenza stessa della vita pubblica. All’ideale monistico dei primi due tipi di filosofi, il terzo filosofo “bifronte” contrappone l’idea centrale del pluralismo. Accettare il pluralismo, dare un resoconto pluralistico della nostra moralità e dei compiti della filosofia morale e politica, significa accettare che: non tutti i valori e i fini perseguiti

²⁸ Arendt (1990).

²⁹ Arendt (1995).

dagli esseri umani, oggi come ieri e domani, siano tra loro *necessariamente* compatibili; i fini ultimi, i valori intrinseci non sono riducibili ad alcuna sorta di “sintesi finale”; i valori o i fini a sé, entro la stessa cultura – o versione morale del mondo – configgono tra loro. Significa, in ultima istanza, accettare anche la possibilità del *silenzio*, la sua forza performativa e normativa.

In conclusione, una tesi azzardata potrebbe sostenere che, se in filosofia il contrario di un’affermazione razionalmente vera è l’errore, alias opinione, in filosofia (e teoria) politica tale errore diventa la fonte principale di interesse, una risorsa costitutiva. E’ l’opinione, e non la verità, a far parte dei requisiti indispensabili di ogni potere.

Il gioco della Caverna ha, in questo senso, svelato, rappresentandoli, i rischi associati all’abitudine al buio da parte della filosofia, permettendo di sottolineare l’insolubile *trade-off* tra la ricerca della sicurezza da parte del filosofo fuori dalla città e il rischio del suo fallimento una volta rientrato nella *polis*: tanto più è sicuro, perché lontano, tanto più è condannato a fallire. E viceversa. Esistono, in altre parole, degli scambi vietati tra valori: perché ciò che perdi nella Caverna, non lo recuperi nel cielo delle idee. Ogni valore è quel che è, e niente altro. Convivere tra astrazione e immersione (in ogni tipo di *polis* democratica) costituisce invece l’ambizione del filosofo politico-pericleo: alle difficoltà associate a questa scelta, l’opzione del silenzio può offrire risposta non banale. Tra equilibri “balbuzienti” e filosofie “zoppicanti”, prevale allora la consapevolezza che descrivere una schiavitù e una liberazione è più facile che immaginare una libertà.

Appendice (1):

Nel gioco della figura 1, abbiamo due equilibri:

- 1) Il filosofo rifiuta lo status quo, pagando K , e il cittadino opta per l'alternativa proposta dal filosofo, se e solo se:

$$-|x - f| - K > -|y - f| \quad (1.1)$$

e

$$-\int_{\min(0, y-K)}^{y-K} |f - c| dF - \int_{\min(y+K, 1)}^1 |f - c| dF > -|y - c| \quad (1.2)$$

- 2) In tutti gli altri casi, il filosofo accetta lo status quo e il risultato del gioco è y .

La (1.1) ci dice che il filosofo rifiutare lo status quo, pagando il relativo costo, se e solo se il suo punto ideale non è localizzato all'interno dell'intervallo delle alternative non vantaggiose. Quando assumiamo, come nel nostro caso, che $x=f$, questo significa che: $-K > -|y - f|$, il che equivale a dire che $f \notin [y - K, y + K]$; in caso contrario, ovvero quando $f \in [y - K, y + K]$, non è mai conveniente per il filosofo cercare di influenzare la scelta del cittadino, dato il costo.

In secondo luogo, il filosofo, per parlare e rifiutare lo status quo, deve essere convinto di riuscire a convincere il cittadino ad accettare la sua proposta. Questa condizione si ottiene in due passaggi. Primo: dato che quando $f \in [y - K, y + K]$ parlare è una strategia dominata per il filosofo, quando il filosofo paga il costo e parla, allora il cittadino può aggiornare le sue ipotesi riguarda alla vera posizione di f (e, come conseguenza, di x); in particolare, il cittadino sa ora che $f \notin [y - K, y + K]$. Dato il precedente punto, allora, il cittadino accetta la proposta del filosofo, solamente se:

$$-\int_{\min(0, y-K)}^{y-K} |f - c| dF - \int_{\min(y+K, 1)}^1 |f - c| dF > -|y - c|,$$

Il primo termine (dove F è la funzione di probabilità cumulata relativa alla distribuzione dei tipi di filosofo ipotizzata dal cittadino) rappresenta l'utilità attesa per il cittadino di scegliere l'alternativa proposta, sulla base della distribuzione soggettiva di probabilità che il cittadino presenta nei confronti dei possibili tipi di agenti, e sulla base delle ipotesi aggiornate a tale riguardo (dato che adesso il cittadino sa che $f \notin [y - K, y + K]$). Il secondo termine rappresenta l'utilità che il cittadino ottiene mantenendo lo status quo. Quando il primo termine è superiore al secondo, allora accettare la proposta del filosofo è una strategia dominante per il cittadino, e parlare, rifiutando lo status quo, stante $f \notin [y - K, y + K]$ e il costo K , è la migliore risposta per il filosofo. In caso contrario, la strategia dominante è quella di mantenere lo status quo. Ovviamente, in quest'ultimo caso, la migliore risposta per il filosofo è accettare lo status quo, evitando di pagare il relativo costo³⁰.

Appendice (2):

Modifichiamo la situazione descritta nell'appendice (1) facendo la seguente assunzione: nel caso di p , la disuguaglianza definita dalla (1.2) è soddisfatta, e quindi il cittadino accetta l'alternativa proposta dopo che il filosofo ha parlato. Nel caso $(1-p)$ non è invece soddisfatta. L'utilità attesa per il filosofo rifiutare lo status quo, pagando il costo K , diventa allora: $-p|x-f|-(1-p)|y-f|-K$. L'utilità attesa per il filosofo di accettare lo status quo è $-|y-f|$. In questo senso, e ricordando che $x=f$, l'utilità attesa di parlare rifiutando lo status quo meno l'utilità attesa di accettare lo status quo si riduce a: $p(|y-f|)-K$. Quando questa differenza è positiva, vale a dire, quando:

$$p > \frac{K}{(|y-f|)} \quad (1.3),$$

il filosofo parla rifiutando lo status quo; altrimenti lo accetta.

Bibliografia

- Adorno F., *Introduzione a Platone*, Roma, Laterza, 1997
- Akerlof G.A. - W.T. Dickens, *The Economic Consequences of Cognitive Dissonance*, «American Economic Review», 72 (1982), 3, pp. 307-319
- Arendt H., *L'umanità nei tempi oscuri. Riflessioni su Lessing*, in “La società degli individui”, n. 7, III, 2000/1
- Arendt H., *Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Milano, 1995
- Arendt H., *Philosophy and Politics*, Social Research, 57, 1 1990
- Arendt H., *Vita activa*, Milano, Bompiani, 1989
- Arendt H., *Verità e politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995
- Austen-Smith D., *Strategic Models of Talk in Political Decision Making*, in “International Political Science Review”, Vol.13, n.1 (1992), 45-58
- Austin J., *How to Do Things with Words*, Cambridge (Mass), Harvard Univ. Press, 1967
- Bates R.H. - A.Greif - M.Levi – J.L. Rosenthal – B.R.Weingast, *Analytic Narratives*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1998
- Besussi A., *La filosofia politica come fede ragionevole*, in “Filosofia e Questioni Pubbliche”, I, 1, 1995
- Besussi A., *Teoria politica e contingenza*, Working Papers del Dipartimento di Studi Sociali e Politici, 10/2003
- Blondel J., *Les Ombres de la Caverne*, Paris, Ellipses, 2001
- Brams S.J., *Biblical Games*, Cambridge, the MIT Press, 1980
- Brams S.J., *Game Theory and Literature*, in “Games and Economic Behavior”, 6 (1994), pp.32-54
- Brennan G. – L. Lomasky (1993), *Democracy and Decision. The Pure Theory of Electoral Preference*, Cambridge University Press, Cambridge
- Bruell C., *On Plato's Political Philosophy*, in “The Review of Politics”, vol. 56, n. 2, Spring 1994
- Cavarero A., *Dialettica e politica in Platone*, Padova, CEDAM, 1976

Cavarero A., “Note arendtiane sulla Caverna di Platone”, in *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, 1999

Colombo F. – G.Merzoni, *Skills or Trust? Flexibility vs. Stability of Organizational and Institutional Settings*, working paper, Università Cattolica del Sacro Cuore, 2003

Curini L., *Sulla democrazia deliberativa: giochi, preferenze, consenso*, Working Papers del Dipartimento di Studi Sociali e Politici, 7/2003

Dobbs D., *The Justice of Socrates' Philosopher Kings*, Univ of Houston,

de Mesquita B.B., *Counterfactuals and International Affairs : Some Insights from Game Theory*, in Tetlock P.E. – A.Belkin (eds.), *Counterfactual Thought Experiments in World Politics*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1996, pp. 211-229

Derrida J., *La farmacia di Platone*, Milano, Jaca Book, 1985

Farrell J. e M.Rabin, *Cheap Talk*, in “Journal of Economic Perspectives”, Vol.10, n.3 (1996), pp.103-118

Elster J., “L’uva acerba. L’utilitarismo e la genesi dei voleri”, in *Utilitarismo e oltre*, a cura di A. Sen e B. Williams, Milano, Il Saggiatore, 2002.

Ferguson J., *Sun, Line and Cave again*, in “Classical Quarterly”, n. 13, 1963

Ferguson K., *Silence: A Politics*, in “Contemporary Political Theory”, 2, pp.49-65, 2003

Freydberg B., *The Play of the Platonic Dialogues*, New York, Peter Lang, 1997

Grant R. W., *Political Theory, Political science, and Politics*, in “Political Theory”, 30, 4, 2002

Heidegger M., *L'essenza della verità : sul mito della Caverna e sul Teeteto di Platone*, Milano, Adelphi, 1997

Hersch J., *Storia della filosofia come stupore*, Milano, Bruno Mondadori, 2002

Isnardi Parente M., *Il pensiero politico di Platone*, Roma, Laterza, 1996

Jacobson A.J., *The Game of the Laws*, in “Political Theory”, Vol.27, 6 (1999), pp.769-788

Kaiser K., *Il paragone della Caverna : variazioni da Platone a oggi*, Napoli, Bibliopolis, 1985

Kant I, *Che cos'è l'Illuminismo*, Roma, Editori Riuniti, 1987

Kant I, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, Milano, Adelphi, 1996

- Lassman P., *Political Theory as a Utopia*, in “History of the Human Sciences”, 16, 1, 2003
- Lindblom C.H., *Politics and markets. The world's political-economic systems*, New York, Basic Books, 1977
- Loraux N., *Donc Socrate est immortel*, in « Le temps de la réflexion », III, 1982
- Lupia A. – M. McCubbins, *The Democratic Dilemma*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998
- Lutz M. J., *The Problem of the Noble and the Practicality of Platonic Political Philosophy*, in “The Journal of Politics”, vol. 56, n. 1, Feb. 1994
- Malcolm J., *The Cave Revisited*, in “Classical Quarterly”, 31, 1981
- Mara G. M., *Thucydides and Plato on Democracy and Trust*, in “The Journal of Politics”, vol. 63, n. 3, August 2001
- Martelli P., *Elezioni e democrazia rappresentativa*, Laterza, Roma-Bari 1999
- Martelli P., *Spiegazioni contrafattuali e politica teorica negli studi storici*, in “Quaderni di scienza politica”, Anno XI, Nuova Serie IV, n.1, pp. 55-83, aprile 2004
- Martelli, Paolo (2009), *Narrazioni analitiche*, Quaderni di Scienza Politica, XVI, 3, 553-566
- Merleau-Ponty M., *L'éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1975
- Nussbaum M.C., *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna, Il Mulino, 1996
- Panbianco A., *Le scienze sociali e i limiti dell'illuminismo applicato*, in A.Panbianco (a cura di), *L'analisi della politica*, Bologna, il Mulino, pp. 565-596
- Platone, *Dialoghi politici e lettere*, Torino, Utet, 1970
- Popper K., *Platone totalitario*, Roma, Armando, 1973
- Sallis J., *Being and Logos: The Way of Platonic Dialogue*, Atlantic Highlands, Humanities Press International, 1986
- Shepsle K.A. e M.S.Bonchek, *Analyzing Politics: Rationality, Behavior, and Institutions*, New York, W.W.Norton&Company, 1997
- Sindoni P.R., *Hannah Arendt. Come raccontare il mondo*, Edizioni Studium, Roma 1995

Tetlock P.E. – A.Belkin, *Counterfactual Thought Experiments in World Politics*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1996

Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, Milano, Garzanti, 1992

Tully J., *Political Philosophy as a Critical Activity*, in “Political Theory”, 30, 4, 2002

Veca S. (a cura di), *Il filosofo e la città: Platone, Whitehead, Husserl, Marx* Milano, Il saggiatore, 1979

Veca S., “L’offerta filosofica e i soggetti della politica”, Workshop di Filosofia, Trento, marzo 2004.

Vegetti M., *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Roma, Laterza, 1999.

Vegetti M., *Quindici lezioni su Platone*, Torino, Einaudi, 2003

Weingast B.R., *Off-the-Path Behavior: A Game-Theoretic Approach to Counterfactuals and Its Implications for Political and Historical Analysis*, in Tetlock P.E. – A.Belkin (eds.), *Counterfactual Thought Experiments in World Politics*, op. cit., pp. 230-246

Wilson J.R.S., *The Contents of the Cave*, in “Canadian Journal of Philosophy”, Suppl. 2, 1976

Wolin S., *Political Theory as a Vocation*, in “The American Political Science Review”, 4, 1969