

# Karl R. Popper interprete dei filosofi greci

Dario Antiseri

PARTE PRIMA

## LA RAZIONALITÀ DEI FILOSOFI PRESOCRATICI

### *1. I presocratici affrontano problemi cosmologici e gnoseologici*

«In che cosa consiste questa tanto discussa “razionalità” dei presocratici?»<sup>1</sup>: è quanto si chiede Popper proprio all’inizio del suo saggio *Back to the Presocratics* (1959). E risponde: «Parte di essa sta certo nella semplicità e nell’audacia dei loro stessi interrogativi, ma l’elemento decisivo (...) è l’atteggiamento critico, che per la prima volta si sviluppò nella scuola ionica»<sup>2</sup>.

Gli interrogativi ai quali i presocratici cercarono di dare risposta erano questioni di cosmologia e di teoria della conoscenza: dunque, problemi filosofici genuini. Scrive Popper: «C’è almeno un problema cui sono interessati tutti gli uomini che pensano: quello di comprendere il mondo in cui viviamo; e quindi noi stessi (che siamo parte di quel mondo) e la conoscenza che ne abbiamo. Tutta la scienza, a mio avviso, è cosmologia (...)»<sup>3</sup>. Ed è esattamente delle teorie cosmologiche dei presocratici che Popper si occupa nel suo saggio; e fa questo puntando l’attenzione sullo sviluppo del *problema del mutamento*, e cioè «soltanto per quel tanto necessario alla comprensione dell’impostazione, sia pratica che teorica, del problema della conoscenza nei presocratici»<sup>4</sup>.

L’epistemologia induttivista e osservativista sostiene che tutta la scienza parte da osservazioni caute e reiterate per poi risalire lentamente alle teorie. Come è noto, le cose - ad avviso di Popper - non stanno affatto così. Ed egli fa presente che è proprio anche dallo studio degli antichi presocratici che possiamo apprendere che il processo della nostra conoscenza non segue la presunta guida dell’epistemologia induttivista ed osservativista. Difatti, scrive Popper, nei presocratici «troviamo concezioni audaci e affascinanti, alcune delle quali costituiscono anticipazioni singolari, e addirittura sorprendenti, di moderne acquisizioni, mentre molte altre sono assai lontane dal bersaglio, da un moderno punto di vista, ma la maggior parte di esse, e proprio le migliori, non hanno comunque niente a che fare con l’osservazione»<sup>5</sup>. Cosa questa che possiamo ben constatare - ad avviso di Popper - prendendo, per esempio, in considerazione alcune delle teorie concernenti la forma e la posizione della terra.

## 2. *Le teorie di Talete ed Anassimandro sulla sospensione e sulla forma della Terra*

Talete affermò - così ci viene tramandato - che «la terra è sostenuta e trasportata come una barca dall'acqua e che quando oscilla a causa della mobilità dell'acqua si dice che c'è un terremoto» (Seneca, *Nat. Quaest.* III, 14, p. 109 Gercke)<sup>6</sup>. È fuor di dubbio - commenta Popper - che Talete, prima di proporre la sua teoria, aveva visto e magari sperimentato il rullio delle navi e aveva di certo avvertito qualche terremoto. Con la sua teoria Talete intese *spiegare* la sospensione della terra e il fenomeno dei terremoti. La teoria non si fonda «in nessun senso» sull'osservazione, sebbene trovi la sua ispirazione in un'analogia empirica ed osservativa<sup>7</sup>.

La stessa cosa, però, non può dirsi della teoria proposta dal grande allievo di Talete, cioè Anassimandro. Stando a costui, infatti, «la terra è sospesa e non è sostenuta da niente, ma rimane nella sua posizione perché è ad ugual distanza da tutte le parti. Quanto alla forma essa... è simile ad una colonna di pietra; noi ci troviamo su una delle due facce e l'altra sta dalla parte opposta» (Ippolito, *Ref.* I, 63)<sup>8</sup>. L'idea che la terra sia simile ad una colonna di pietra scaturisce da una analogia osservativa; tuttavia - annota Popper - «l'idea della libera sospensione della terra nello spazio, e la spiegazione della sua stabilità, non trovano alcuna possibile analogia nell'intero campo dei fatti osservabili»<sup>9</sup>. E aggiunge:

«Questa concezione di Anassimandro è (...) una delle più audaci, rivoluzionarie e portentose idee di tutta la storia del pensiero umano. Essa rese possibili le teorie di Aristarco e di Copernico. Ma la via intrapresa da Anassimandro era ancora più difficile e audace di quella seguita da questi ultimi. Immaginare la terra posta liberamente nel mezzo dello spazio, e affermare “che essa sta ferma a causa della equidistanza o dell'equilibrio” (come riferisce Aristotile parafrasando Anassimandro), significa addirittura anticipare, in qualche misura, la concezione newtoniana di forze gravitazionali immateriali e invisibili»<sup>10</sup>.

## 3. *L'argomentazione critica di Anassimandro nei confronti della tesi di Talete*

Ma: com'è che Anassimandro giunse a questa sua straordinaria teoria? Di certo, non vi pervenne attraverso l'osservazione; ci arrivò per mezzo del ragionamento, o - per essere ancora più chiari - per mezzo di una argomentazione critica applicata alla teoria di Talete, secondo cui la terra non cade a precipizio perché galleggia sull'acqua. La teoria di Talete, sviluppata coerentemente, conduce infatti a quella fallacia logica che si chiama *regressus ad infinitum*, dove si risolve un problema creandone un altro perfettamente analogo. Talete spiega la posizione stabile della terra affermando che essa è sorretta dall'acqua - che essa cioè galleggia sull'oceano (*Okeanos*). A questo punto, però, dovremmo spiegare la posizione stabile

dell'oceano e, una volta individuato il sostegno dell'Oceano, dovremmo ancora trovare una spiegazione per esso; e così via - all'infinito, appunto. Una ragione logica, dunque, decreta l'insostenibilità della spiegazione o teoria offerta da Talete. Ma tale teoria non regge anche «per la ragione, più intuitiva e meno formale, che in qualsiasi sistema del genere, fatto di sostegni e di appoggi, l'impossibilità di garantire uno qualunque degli appoggi inferiori porta al crollo dell'intero edificio»<sup>11</sup>. La stabilità del mondo non può venir spiegata da un sistema di sostegni e di appoggi. È così, allora, che Anassimandro cambia strada e propone una diversa teoria, ricorrendo

«alla simmetria interna o strutturale del mondo, la quale garantisce che non esiste una direzione privilegiata verso cui possa verificarsi un crollo. (...) È importante comprendere che [il ragionamento di Anassimandro] elimina, sebbene forse non del tutto consapevolmente e coerentemente, l'idea di una direzione assoluta, cioè il valore assoluto delle espressioni “verso l'alto” e “verso il basso”. È questo un rilievo non solo contrario ad ogni esperienza, ma notoriamente di difficile acquisizione»<sup>12</sup>.

E poi: la nozione di una eguale distanza da tutte le altre cose avrebbe dovuto condurre Anassimandro alla conclusione che la terra è di forma sferica; egli, però, era dell'avviso che la terra avesse una forma cilindrica, con una faccia superiore ed una inferiore. La sua idea che «noi camminiamo su una delle facce piate, mentre l'altro si trova dalla parte opposta» sembra alludere - annota Popper - «al fatto che, in assoluto, non c'è una faccia superiore, ma che anzi la faccia sulla quale ci troviamo a camminare può essere *detta* da noi superiore»<sup>13</sup>. Ma, in ogni caso, che cosa impedì ad Anassimandro - si chiede Popper - di pervenire alla teoria secondo cui la terra è un globo e non un cilindro? Ecco la sua risposta: «Non vi possono essere molti dubbi: era l'*esperienza osservativa* ad insegnargli che la superficie della terra, generalmente parlando, è piatta»<sup>14</sup>.

## 4. *Un insegnamento della filosofia presocratica: la conoscenza umana non progredisce tramite l'accumulo di osservazioni*

Popper conclude: «Fu quindi un'argomentazione speculativa e critica, l'astratta indagine critica della soluzione di Talete, ad avvicinarlo alla vera teoria della forma della terra, e fu l'*esperienza osservativa* a portarlo fuori strada»<sup>15</sup>. Per Popper non c'è dubbio alcuno sul carattere *critico e speculativo piuttosto che empirico* delle teorie di Anassimandro. Da sottolineare ancora è che, «considerate come approcci alla realtà le sue [di Anassimandro] speculazioni critiche e astratte lo guidarono meglio dell'*esperienza* o dell'*analogia osservativa*»<sup>16</sup>. Inoltre, tra le teorie dei Presocratici e gli sviluppi successivi della fisica Popper vede sussistere «la più perfetta continuità».

«Sostengo - egli afferma - che la teoria di Anassimandro aprì la strada a quelle di Aristarco, Copernico, Keplero e Galileo. Non si tratta solo del

fatto che egli “influenzò” questi pensatori più tardi; la categoria dell’“influenza” è assai superficiale. Piuttosto porrei la cosa in questi termini: la conquista di Anassimandro è apprezzabile in se stessa, come un’opera d’arte. Oltre a ciò, essa rese possibili altre conquiste, fra cui quelle dei grandi scienziati ricordati»<sup>17</sup>.

Il problema *cosmogonico* riguarda l’origine dell’universo. Il problema *cosmologico* riguarda, invece, la struttura dell’universo e il materiale di cui esso è fatto. La tendenza a porre e a dare risposte di tipo *cosmogonico* (quale origine ha l’universo? chi ha fatto il mondo?) è «quasi irresistibile». Per questo, dice Popper, nei presocratici «deve essere stato molto forte l’interesse cosmologico rispetto all’altro, se l’esposizione di una teoria cosmologica fu, anche solo in parte, libera da rilievi di carattere cosmogonico»<sup>18</sup>. Chiedersi «di che cosa è fatto il mondo?» significa inaugurare una tradizione di ricerca ben diversa da quella di chi si chiede «chi ha fatto il mondo?». La fisica atomica odierna sta ancora rispondendo all’antica domanda di Talete.

### 5. Eraclito e il problema del mutamento

«Tutti e tre i pensatori milesi consideravano il mondo come la nostra dimora. In essa c’erano il movimento e il mutamento, il caldo e il freddo, il fuoco e il vapore umido. Dentro la terra c’era un fuoco, e su questo stava un bricco con l’acqua. La casa era sottoposta ai venti, ed era un poco arida, certo, ma restava pur sempre una dimora e garantiva una certa sicurezza e stabilità»<sup>19</sup>. Con Eraclito, tuttavia, muta lo scenario: la casa era posta sul fuoco. «Non esiste alcuna stabilità nel mondo di Eraclito. “Tutto scorre e nulla permane”. Tutto scorre, anche le travi, il legno, il materiale di cui è fatto il mondo: la terra e le rocce, o il bronzo di una caldaia - tutti scorrono. Le travi marciscono, la terra è erosa e dispersa, le rocce stesse si spaccano ed inaridiscono, la caldaia di bronzo diventa patina verde, o verdame (...) Noi non vediamo i nostri figli crescere, mutarsi, invecchiare, ed essi tuttavia fanno tutto ciò»<sup>20</sup>.

La «parola vera» (il *logos*) - e cioè l’argomentazione, la ragione - rivela ad Eraclito che «viviamo in un mondo di cose i cui mutamenti sfuggono ai nostri sensi, sebbene sappiamo che effettivamente mutano»<sup>21</sup>. Con ciò vediamo intrecciarsi il *problema del mutamento* con il *problema della conoscenza*. Non esistono cose, corpi solidi costanti:

«le cose non sono propriamente cose, bensì processi, e tutte scorrono. Sono come un fuoco, una fiamma che, per quanto possa avere forma definita, è un processo, una corrente di materia, un fiume. Tutte le cose sono fiamme; è il fuoco la materia di cui è fatto il mondo, e la sua apparente stabilità è dovuta soltanto alle leggi, alle misure cui sono soggetti i processi che avvengono nel mondo»<sup>22</sup>.

Le cose non sono propriamente cose, ma processi. E qui Eraclito, ad avviso di Popper, percepisce più chiaramente dei suoi predecessori, le difficoltà insite nell’idea stessa di mutamento: ogni mutamento è mutamento di qualcosa che, pur cambiando, resta la stessa: «è essenziale all’idea di mutamento la condizione che ciò che cambia conservi, durante il processo, la propria identità. E tuttavia deve diventare qualcos’altro: era verde e diventa marrone; era vapore umido e diventa secco, era caldo e diventa freddo»<sup>23</sup>. In ogni cambiamento, pertanto, una cosa muta in un’altra di qualità in certo modo opposta; pur cambiando, però, la cosa che muta deve rimanere identica a se stessa.

### 6. La distinzione tra «apparenza» e «realtà»

A questo spinoso problema Eraclito dà una risposta - la quale anticipa quella di Parmenide - con una teoria in cui egli distingue tra *realtà* ed *apparenza*. «L’intima natura delle cose ama nascondersi»<sup>24</sup>. «L’armonia invisibile val più di quella visibile»<sup>25</sup>. Le cose sono in *apparenza* (e per noi) opposte, ma nella *realtà* (e per Dio) sono identiche. «La stessa cosa è il vivente e il morto, il desto e il dormiente, il giovane e il vecchio: questi, infatti, trasformandosi son quelli, e quelli, a loro volta, questi»<sup>26</sup>. «La via in su e la via in giù sono un’unica identica via»<sup>27</sup>. «Per il dio tutto è bello, buono e giusto, gli uomini invece ritengono giusta una cosa, ingiusta l’altra»<sup>28</sup>. «La natura umana non ha conoscenza, quella divina sì»<sup>29</sup>. Nella realtà (e per Dio), dunque, gli opposti sono identici; è soltanto agli uomini che essi appaiono come non identici. E tutte le cose sono una: esse sono tutte parte del processo del mondo, l’estremo fuoco.

Per Eraclito niente è più reale del mutamento. Ma - osserva Popper - la sua dottrina dell’unità del mondo, quella dell’identità degli opposti e la teoria che distingue l’apparenza dalla realtà costituiscono delle *autentiche minacce per la realtà del mutamento*.<sup>30</sup> Il mutamento, infatti, è passaggio da un opposto all’altro; ora, però, se nella realtà gli opposti sono identici, sebbene appaiano differenti, allora lo stesso mutamento potrebbe essere solo apparente. Se nella realtà, e rispetto a Dio, tutte le cose sono una cosa sola, allora non dovrebbe darsi nessun mutamento<sup>31</sup>. È in questo modo che Popper rilegge i frammenti eraclitei sul mutamento, facendo emergere le difficoltà e gli interrogativi da cui le idee di Eraclito hanno preso l’avvio ed esplorando le conseguenze che sarebbero potute scaturire dalle proposte di Eraclito.

### 7. Parmenide e «la prima teoria ipotetico-deduttiva» sul mondo

Se gli opposti - in realtà e rispetto a Dio - sono identici, allora tutte le cose sono una cosa sola; e il mutamento non potrebbe essere solo apparenza. Ebbene, questa conseguenza - dice Popper - fu tratta da Parmenide - discepolo del monoteista Senofane, che dell’unico dio affermò: «Rimane sempre nello stesso luogo immobile, né gli si addice spostarsi or qui or là. (...) Né per figura né per i pensieri egli è simile ai mortali»<sup>32</sup>. Parmenide - insiste Popper - «pensava che il mondo

reale fosse uno, e che sempre restasse nello stesso luogo, immobile»<sup>33</sup>. Il mondo non è quello che appare agli uomini. «Il mondo è uno, tutto indiviso, senza parti, omogeneo e immobile: in un mondo siffatto il movimento è impossibile. Non può esservi in realtà alcun mutamento. Il mondo del mutamento è un'illusione»<sup>34</sup>.

Parmenide basò siffatta sua teoria sulla immutabilità della realtà su di una specie di dimostrazione logica ricavabile dalla seguente unica premessa: «*Ciò che non è, non è*». Da questa premessa - specifica Popper -

«possiamo dedurre che il nulla - ciò che non è - non esiste; conclusione da Parmenide interpretata nel senso che il vuoto non esiste. Il mondo dunque è pieno: costituito da un blocco indiviso, giacché ogni divisione in varie parti potrebbe attribuirsi soltanto a separazione mediante il vuoto (è questa la "ben rotonda verità" che la dea svelò a Parmenide). In questo mondo pieno non c'è posto per il movimento. Soltanto l'ingannevole credenza nella realtà degli opposti - la convinzione che esista non solo *ciò che è*, ma anche *ciò che non è* - genera l'illusione di un mondo in mutamento»<sup>35</sup>.

Quella di Parmenide - commenta Popper - «può considerarsi la prima teoria ipotetico-deduttiva del mondo»<sup>36</sup>. E nel saggio *La natura dei problemi filosofici e le loro radici nella scienza* Popper asserisce che Parmenide è «il più antico padre della fisica teorica» e ne riassume la teoria deduttiva del mondo nella maniera che segue<sup>37</sup>:

- 1) Solo ciò che è, è.
- 2) Ciò che non è, non esiste.
- 3) Il non-essere, cioè il vuoto, non esiste.
- 4) Il mondo è pieno.
- 5) Il mondo non è costituito da parti; è *un solo* vasto blocco (poiché è pieno).
- 6) Il movimento è impossibile (dal momento che non si dà spazio vuoto in cui qualcosa potrebbe muoversi).

#### 8. La soluzione «atomistica»

Posti dinanzi a siffatta teoria deduttiva, gli atomisti affermarono che essa veniva confutata dall'esperienza: l'esperienza ci attesta che il movimento esiste. Dunque: dalla falsità delle conclusioni, si risale alla falsità della premessa dell'argomentazione di Parmenide. Ma questo comportava, però, l'esistenza del nulla, vale a dire del vuoto o spazio vuoto. Ecco, allora, che le parti potevano essere separate dal vuoto. Esistono, quindi, parti o particelle «piene» capaci di muoversi nel vuoto. Ciò che esiste sono dunque: gli *atomi* e il *vuoto*<sup>38</sup>.

Riprendiamo per un istante lo schema precedente: le conclusioni (5) e (6) sono contraddette dai fatti. Democrito dedusse così dalla falsità della conclusione la falsità delle premesse:

- 6<sup>1</sup>) C'è movimento (dunque il movimento è possibile).
- 5<sup>1</sup>) Il mondo è costituito di parti; non è uno, bensì molti.

4<sup>1</sup>) Dunque il mondo non può essere pieno.

3<sup>1</sup>) Il vuoto (o non-essere) esiste<sup>39</sup>.

Nel mondo esistono particelle piene, separate da spazi vuoti; particelle - ciascuna delle quali è «piena», indivisa e indivisibile - che si muovono nello spazio vuoto. Questa è la teoria del mutamento cui giunsero gli atomisti: esistono gli atomi e il vuoto. Si tratta, dice Popper, di una teoria che ha dominato il pensiero scientifico sino al 1900: «è la teoria secondo cui *ogni mutamento, e in particolare ogni mutamento qualitativo, dev'essere spiegato con il movimento nello spazio di porzioni invariabili di materia, di atomi che si muovono nel vuoto*»<sup>40</sup>. E poi annota: «Il successivo, importante, passo nella cosmologia e nella teoria del mutamento, si compì quando Maxwell, sviluppando alcune idee di Faraday, sostituì a questa una teoria sulle intensità variabili dei campi»<sup>41</sup>.

#### 9. Con i Presocratici nasce la tradizione della discussione critica; nasce cioè l'atteggiamento razionale della filosofia e della scienza occidentale

Quale è, dunque - per Popper - il significato della filosofia presocratica? «La storia dell'antica filosofia greca, specialmente da Talete a Platone, è - scrive Popper - uno splendido racconto, fin troppo bello per essere vero. In ogni generazione troviamo almeno una nuova filosofia, una cosmologia di sorprendente originalità e profondità»<sup>42</sup>. Con i presocratici prende l'avvio una nuova tradizione: *la tradizione della discussione critica*. Con i presocratici non abbiamo più - come accade in tutte le civiltà, specialmente in quella primitiva - *una* scuola che tramanda alle generazioni successive la *dottrina* del suo fondatore, mantenendola inviolata.

Con la filosofia presocratica nasce, dunque, la *tradizione critica*:

«una tradizione che consente e incoraggia le discussioni critiche fra scuole diverse e, ancor più sorprendentemente, all'interno di una stessa scuola. Eccetto che fra i pitagorici, non troviamo mai una scuola dedita alla conservazione di una dottrina. Troviamo invece cambiamenti, idee nuove, modifiche, e la critica del maestro»<sup>43</sup>.

Si tratta - dice Popper - di un *fenomeno unico*, «strettamente legato alla straordinaria libertà e creatività della filosofia greca»<sup>44</sup>. È questo un fenomeno che va spiegato; dobbiamo spiegare la nascita di una tradizione. «Se cerchiamo le prime tracce di tale atteggiamento critico, di questa nuova libertà di pensiero, siamo ricondotti - afferma Popper - alla critica di Talete compiuta da Anassimandro»<sup>45</sup>. Anassimandro critica Talete, il suo maestro, uno dei Sette Sapianti, il fondatore della Scuola ionica.

«Questo fa ritenere che fu lo stesso Talete a fondare la nuova tradizione di libertà - basata su un nuovo rapporto fra maestro e allievo - e a cercare in tal modo un nuovo tipo di scuola, del tutto differente da quella pitagorica. Sembra infatti che egli personalmente si mostrasse tollerante nei confronti

della critica, e, ciò che più conta, instaurasse la tradizione per cui si deve tollerare la critica»<sup>46</sup>.

È all'insegnamento e all'atteggiamento di Talete che Popper lega la nascita della tradizione critica. Popper è dell'avviso che Talete *fece molto di più che tollerare la critica*:

«Mi è [infatti] difficile immaginare un rapporto fra maestro e allievo in cui il primo semplicemente tollera la critica senza incoraggiarla attivamente. Non mi sembra possibile - annota Popper - che un allievo, educato in una tradizione dogmatica, osi mai criticare il dogma (tanto meno di un famoso saggio) ed esprimere la propria critica. (...) Sono incline a ritenere che Talete fu il primo insegnante a dire ai propri allievi: "In questo modo io vedo le cose: così credo che stiano. Cerca di apportare dei miglioramenti al mio insegnamento"»<sup>47</sup>

È un fatto storicamente vagliato e consolidato che «la Scuola ionica fu la prima in cui gli allievi criticarono i loro maestri, una generazione dopo l'altra»<sup>48</sup>. La tradizione della discussione critica, della critica filosofica, ebbe le sue origini nella Jonia. Si trattò di una innovazione straordinaria e fondamentale per la configurazione della civiltà occidentale; «comportò una rottura con la tradizione dogmatica, che ammette un'unica dottrina propria della scuola, e l'introduzione al suo posto di una tradizione che ammette una pluralità di dottrine, tutte miranti al perseguimento della verità attraverso la discussione critica»<sup>49</sup>.

#### 10. Dissoluzione della società chiusa e nascita della filosofia

Con queste considerazioni Popper offre una *spiegazione psicologica*, diremmo, della genesi della tradizione critica. Tale spiegazione risulterebbe, tuttavia, ben fragile se non fosse stata intrecciata con una ulteriore spiegazione di tipo *sociologico o istituzionale*.

«La nascita della storia della filosofia - scrive Popper nel capitolo X de *La società aperta e i suoi nemici* - può essere interpretata (...) come una risposta alla dissoluzione della società chiusa e delle sue credenze magiche. Essa è il tentativo di sostituire una fede razionale alla perduta fede magica: essa modifica la tradizione di tramandare una teoria o un mito fondando una nuova tradizione: la tradizione cioè di sfidare le teorie e i miti e di discuterli criticamente»<sup>50</sup>.

«La società magica o tribale o collettivista» Popper la chiama *società chiusa*; e *società aperta* è, a suo avviso, quella «nella quale i singoli sono chiamati a prendere decisioni personali»<sup>51</sup>. La società chiusa può venire paragonata ad un organismo: «le sue istituzioni, comprese le sue caste, sono sacrosante: sono tabù»<sup>52</sup>. E che cosa è che disgrega siffatta società chiusa? «Forse - scrive Popper - la causa più potente della dissoluzione della società chiusa fu lo sviluppo delle comunica-

zioni marittime e del commercio. L'intimo contatto con altre tribù è destinato a minare il senso di necessità col quale vengono considerate le istituzioni tribali; e il commercio, l'iniziativa commerciale risulta essere una delle poche forme in cui può affermarsi l'iniziativa e l'indipendenza individuale, anche in una società nella quale ancora prevale il tribalismo. I viaggi per mare e il commercio divennero le due principali caratteristiche dell'imperialismo ateniese, com'esso si sviluppò nel quinto secolo avanti Cristo»<sup>53</sup>. E i membri delle classi privilegiate, gli oligarchi, considerarono come sommamente pericolose queste due caratteristiche consistenti, appunto, nei *viaggi per mare* e nel *commercio*. Essi avevano ben capito che «il commercio di Atene, il suo commercialismo monetario, la sua politica navale e le sue tendenze democratiche erano tutti aspetti solidali di un solo movimento e che era impossibile liquidare la democrazia senza andare alle radici del male e senza distruggere sia la politica navale che l'impero»<sup>54</sup>.

L'individuo che vive nella società chiusa è immerso in «assoluti»: le idee abbracciate sono «la» *Verità*, i valori stabiliti sono «il» *Bene*. Ma ciò che all'interno della società chiusa è percepito e vissuto come la Verità e il Bene, all'esterno appare come pregiudizio e superstizione. E questo è esattamente l'effetto prodotto in modo insanabile dal *commercio*: il contatto con l'Altro mette in crisi la fede dei membri della società tradizionale nella sacertà, assolutezza, immutabilità delle proprie tradizioni: visione del mondo, valori, istituzioni, comportamenti, tecniche, saperi. Le merci sono i templi di valori differenti e di diversi déi. Questo ben lo sapevano i legislatori spartani i quali - come ci ricorda M. Rostovzev - temevano che «le merci straniere avrebbero portato con sé nuove pretese e nuove idee»<sup>55</sup>. In effetti, non appena entra in contatto con culture «altre», chi vive nella società chiusa si rende conto che i suoi «assoluti» sono «relativi». Il mercante pone la Città in contatto permanente con altre culture, e in questo modo stabilisce il presupposto per la messa in questione della tradizione tabuizzata della Città. In siffatta messa in questione della tradizione è da vedere, appunto, l'origine della tradizione critica, la genesi della tradizione filosofica occidentale. *Il mercato è incontro di merci e scontro di déi*: quale degli déi è il vero dio? Ovvero non c'è nessun dio? Questa è la tua immagine del mondo; ma io ne ho un'altra: quale delle due è vera? o sono tutte e due false? Noi seppelliamo i cadaveri, voi li bruciate, loro se li mangiano: chi è nel giusto? «La ragione - ha scritto Ortega y Gasset - nasce quando l'uomo si vede obbligato a scegliere, a suo rischio e pericolo, fra molteplici possibilità di modi di pensare, di fare, di essere in modo da farne suo uno sul quale orientare momentaneamente o definitivamente la vita»<sup>56</sup>.

Non è un caso che la filosofia trovi i suoi inizi come *avventura coloniale*<sup>57</sup>, in città - dove appunto vissero i primi filosofi: Talete, Anassimandro, Pitagora, Eraclito, Senofane, Parmenide - che il commercio costrinse a venir fuori dal loro isolamento ponendole in contatto con idee, valori, comportamenti differenti da quelli accettati e venerati. E, d'altra parte, nella sua famosa orazione funebre Pericle dichiarò che Atene «non caccia lo straniero», che «Atene è aperta al mondo». E tra le ragioni della *apertura* di Atene quella forse più decisiva è da vedersi nel *commercio*. Capire Atene - ha sostenuto K. Polanyi, ne *La sussistenza*

dell'uomo, «vuol dire capire il posto che vi occupò il mercato»<sup>58</sup>. O, ancor più chiaramente, lo spazio di libertà goduta nell'Atene di Pericle è uno spazio creato dal fatto che Pericle «abbracciò la causa dell'umile istituzione del mercato»<sup>59</sup>. E, nella stessa direzione, Max Pohlenz:

«Nell'Atene di Pericle, all'ideale del governo del popolo, si intrecciò il principio fondamentale del liberalismo moderno, che cioè ciascun cittadino, all'interno dell'organismo statale, deve conservare la libertà di pensare e di agire autonomamente e di manifestare con franchezza la propria opinione, mentre lo Stato ha da immischiarsi quanto meno possibile nella vita privata dei singoli»<sup>60</sup>.

Sono stati i mercanti a devastare l'assolutismo delle società tribali. *Il commercio è la prima causa del passaggio della società chiusa alla società aperta*. I mercanti cercarono il profitto e crearono le condizioni perché venisse al mondo la tradizione della discussione critica, cioè la filosofia occidentale.

## PARTE SECONDA

### SOCRATE E LA DIFESA DELL'INTEGRITÀ INTELLETTUALE E MORALE DELL'INDIVIDUO

#### 1. Socrate e la sua fede nell'individuo umano come fine in se stesso

Ecco quelli che, secondo Popper, rappresentano alcuni aspetti dell'insegnamento di Socrate: «il suo intellettualismo, cioè la sua teoria egualitaria della ragione umana come strumento universale di comunicazione; la sua insistenza sulla onestà intellettuale e sull'autocritica; la sua teoria egualitaria della giustizia e la sua dottrina che è meglio essere vittima che autori dell'ingiustizia»<sup>61</sup>. Migliore di qualsiasi altra è proprio quest'ultima dottrina che, ad avviso di Popper, «può aiutarci ad intendere il significato profondo del suo insegnamento, il suo credo nell'individualismo, la sua fede nell'individuo umano come fine in se stesso»<sup>62</sup>.

*Nella società chiusa la tribù è tutto e l'individuo è nulla*. Questo tipo di società si era ormai sostanzialmente dissolta. E se possiamo dire che è con Pitagora che comincia una filosofia che fa dell'uomo il centro del proprio interesse, occorre anche dire che «la convinzione che non c'è nulla di più importante, nella nostra vita, degli altri uomini singoli, l'appello agli uomini al mutuo rispetto e al rispetto di se stessi sembrano dovuti a Socrate»<sup>63</sup>.

Popper non condivide l'opinione di J. Burnet stando al quale Socrate sarebbe più reazionario di Platone<sup>64</sup>. Tuttavia è almeno parzialmente d'accordo con Burnet allorché costui sostiene che fu Socrate a creare la concezione dell'*anima*<sup>65</sup>. Con Burnet, Popper pensa che sia socratico il detto «abbiate cura delle vostre anime». Ma egli dissente «nettamente» dall'opinione del Burnet che Socrate «professasse una qualche dottrina metafisica della "natura dell'anima"»<sup>66</sup>.

«Credo - prosegue Popper - che il detto di Socrate "abbiate cura delle vostre anime" sia un'espressione del suo individualismo morale (e intellettuale). Poche delle sue dottrine mi sembrano così bene accertate come la sua teoria individualistica dell'autosufficienza morale dell'uomo virtuoso. (...) Con la sua insistenza su questo tipo di autosufficienza, Socrate intendeva dire: Possono distruggere il vostro corpo, ma non possono distruggere la vostra integrità morale. Se vi preoccupate essenzialmente di quest'ultima, non possono in realtà farvi alcun male serio»<sup>67</sup>.

Per Popper, insomma, pare che Socrate si sia tenuto lontano da dottrine metafisiche<sup>68</sup>. L'appello di Socrate - afferma Popper - «era un appello morale e la sua teoria dell'individualità (o dell'"anima", se si preferisce questa parola) è (...) una dottrina morale e non metafisica»<sup>69</sup>. Popper insiste: con l'aiuto di questa dottrina Socrate

«si batteva (...), come sempre, contro l'orgoglio e la compiacenza di sé. Egli pretendeva che l'individualismo non si riducesse soltanto alla dissoluzione del tribalismo, ma che l'individuo si mostrasse degno della propria autoliberazione. Questa è la ragione per cui egli andava ripetendo che un uomo non è soltanto un pezzo di carne, un corpo. C'è ben di più nell'uomo: una scintilla divina, la ragione, e l'amore della verità, della gentilezza, dell'umanità, l'amore della bellezza e della bontà. Sono queste cose che rendono la vita umana degna di essere vissuta. Ma, se io non sono soltanto un "corpo", che cosa sono allora? Tu sei prima di tutto intelligenza: ecco la risposta di Socrate. È la tua ragione che ti rende umano, che ti consente di essere qualcosa di più di un semplice fascio di desideri e di brame, che fa di te un individuo autosufficiente e legittima la tua pretesa di essere considerato un fine in se stesso»<sup>70</sup>.

Popper conclude: «La formula di Socrate: "Abbiate cura della vostra anima" è in larga parte un invito all'onestà *intellettuale*, allo stesso modo che la formula: "conosci te stesso" è da lui usata per suggerirci di tener conto dei nostri limiti intellettuali»<sup>71</sup>.

La società chiusa è una società di cui il collettivo è tutto e l'individuo è nulla. Nella società chiusa l'individuo non esiste; scompare travolto nei gorgi del collettivo. Socrate, invece, proclama il suo credo nell'individualismo, *la sua fede nell'individuo umano come fine in se stesso*. E questa fede è il primo e necessario presupposto della società aperta.

Socrate era un maestro. Egli «si interessava di questioni etiche; era un riformatore, un moralista che seccava ogni genere di persone, costringendole a pensare e a rendersi conto dei principi delle loro azioni. Egli era solito interrogarle e non si accontentava facilmente delle loro risposte»<sup>72</sup>. Socrate metteva in discussione la presunzione umana e tendeva di continuo a mettere in evidenza i nostri limiti intellettuali. La non-onniscienza dell'uomo è l'altro necessario presupposto della società aperta. «Il fallibilismo non è nient'altro che il non-sapere socratico»<sup>73</sup>.

2. *La critica di Socrate alla democrazia era una «critica democratica», «di quel genere che è la vita stessa della democrazia»*

«Socrate - scrive Karl Popper verso la fine del primo volume de *La società aperta e i suoi nemici* - non fu un leader della democrazia ateniese, come Pericle, né un teorico della società aperta, come Protagora. Egli fu, piuttosto, un critico di Atene e delle sue istituzioni democratiche e in ciò può avere mostrato una superficiale rassomiglianza con alcuni leader della reazione contro la società aperta»<sup>74</sup>. Ed ecco la prima difesa che Popper fa di Socrate: «un uomo che critica la democrazia e le istituzioni democratiche non è necessariamente un nemico di esse, benché siano propensi a presentarlo come tale sia i democratici che egli critica sia i totalitari che sperano di trarre profitto da ogni discussione in campo democratico»<sup>75</sup>. La verità è che c'è una differenza fondamentale tra una critica democratica alla democrazia e la critica che contro la democrazia viene scagliata dai totalitari. «La critica di Socrate - afferma Popper - era una critica democratica e, più precisamente, di quel genere che è la vita stessa della democrazia»<sup>76</sup>. E se è vero che i totalitari non considerano amichevole nessuna critica, è pur vero che «i democratici che non vedono la differenza tra una critica amichevole e una critica ostile della democrazia sono anch'essi imbevuti di spirito totalitario»<sup>77</sup>.

3. *Socrate non era uomo di partito*

Socrate criticava gli uomini di Stato democratici per la loro mancanza di onestà intellettuale e per la loro ossessione della politica di potere<sup>78</sup>. Il suo attacco contro i politici democratici del suo tempo fu un attacco inteso a «denunciare l'egoismo e la brama di potere degli ipocriti adulatori del popolo, e soprattutto dei giovani aristocratici che assumevano pose da democratici, ma che di fatto consideravano il popolo come mero strumento della loro brama di potere»<sup>79</sup>. E se tra i suoi compagni troviamo degli anti-democratici (Alcibiade, Crizia, Carmide, ecc.), è perché Socrate voleva esercitare la propria influenza su di loro, «specialmente quando li riteneva aperti alla possibilità di conversione e pensava che un giorno avrebbero potuto occupare posti di responsabilità nella loro città»<sup>80</sup>. Socrate, insomma, voleva convertire gli anti-democratici, così come intendeva correggere i democratici. «Socrate - dice Popper -, benché fosse uno degli spiriti guida della società-aperta, non era uomo di partito. Egli avrebbe lavorato in qualsiasi ambiente in cui la sua opera sarebbe riuscita utile alla sua città»<sup>81</sup>. Socrate si considerava un politico; ma si sbagliava: era un maestro<sup>82</sup>.

4. *Socrate: «E quel governo, per quanto fosse prepotente, non mi sgomentò affatto»*

La guerra del Peloponneso inizia nel 431 a.C.; Atene cade nel 404 a.C. Dopo la caduta di Atene, Crizia e Carmide diventano i leader dei Trenta Tiranni, vale a dire di quello che era un governo fantoccio sotto la protezione di Sparta. Nel frat-

tempo, appena otto mesi dopo - nel 403 a.C., i democratici, sotto la guida di Trasibulo e Anito, attaccano Crizia e la guarnigione spartana, e si installano al Pireo. Crizia e Carmide vengono uccisi in battaglia. E subito dopo la restaurazione della democrazia, fu intentato il processo a Socrate: egli aveva esercitato la sua influenza sui più terribili nemici dello Stato, e cioè su Alcibiade, Crizia e Carmide. Socrate si difese affermando di non aver affatto simpatizzato con la politica dei Trenta e che, addirittura, aveva rischiato la vita evitando di venir implicato in qualche loro crimine. E fece anche presente ai giudici che tra i suoi fedeli discepoli c'era quell'ardente democratico che era Cherefonte.

«Quando poi ci fu la oligarchia - leggiamo nell'*Apologia* -, ecco che un giorno i Trenta mi mandarono a chiamare con altri quattro, ci fecero venire nella sala del Tolo, e ci ordinarono di condurre via da Salamina Leonte da Salamina perché morisse. E di simili ordini ne davano parecchi costoro a parecchia gente, volendo coinvolgere nelle loro scelleratezze quante più persone potevano. E anche allora io, non a parole ma a fatti, feci vedere che della morte - se l'espressione non è volgare troppo - non me ne importa proprio un bel niente; ma di non commettere ingiustizia o empietà, questo mi importa sopra tutto. E quel governo, per quanto fosse prepotente, non mi sgomentò affatto così da indurmi a commettere un'azione ingiusta; e quando uscimmo dalla sala del Tolo, gli altri quattro andarono a Salamina e ne mandarono via Leonte, io li lasciai andare e tornai a casa. E credo che per codesto fatto io ero già morto, se poi quel governo non fosse stato buttato giù poco dopo. E di questo che dico avrete molti testimoni»<sup>83</sup>.

5. *La morte di Socrate è l'estrema prova della sua sincerità*

Anito non voleva fare di Socrate un martire. Voleva esiliarlo. Ma il suo piano fallì poiché Socrate rifiutò di venir meno ai propri principi. Popper non è affatto d'accordo con R.H.S. Crossman<sup>84</sup> - ed altri studiosi ancora - che Socrate volesse morire e che egli fosse affascinato dal ruolo di martire<sup>85</sup>. Socrate, ad avviso di Popper,

«semplicemente si batté per quello che credeva fosse giusto e per l'opera della sua vita. Egli non si era mai proposto di minare la democrazia. In realtà, anzi, tentò di dare ad essa la fede di cui aveva bisogno. Questa era stata l'opera della sua vita, ed egli sentiva che essa era fortemente minacciata. Il tradimento dei suoi antichi compagni aveva lasciato apparire la sua opera e la sua stessa persona in una luce che doveva profondamente angustiarlo. Egli può anche aver salutato il processo come un'occasione per dimostrare che la sua lealtà verso la città era integra»<sup>86</sup>.

E questa sua lealtà rifiuse allorché gli fu offerta la possibilità di fuggire. La fuga di Socrate proverebbe la slealtà dello stesso nei confronti delle leggi. Con la

sua decisione di morire, Socrate prova nel modo migliore la propria lealtà nei confronti della democrazia. Socrate critica i democratici per migliorare la democrazia, ma sa morire per la democrazia.

«E quanto a te, primariamente, se andrai in qualcuna delle città più vicine, come a Tebe o a Mégara - sono ben governate tutt'e due -, vi sarai accolto, o Socrate come un nemico del loro governo; e quanti hanno a cuore la loro propria città, ti guarderanno di mal occhio reputandoti un corruttore di leggi; e così rinsalderai a favore dei giudici la pubblica opinione, onde tutti crederanno aver essi giudicato rettamente: perché, chi è corruttore di leggi, a più forte ragione può essere ritenuto corruttore di giovani e di gente senza senno. (...) E non pensi che potrà apparirne deformata la figura di Socrate? (...) E che tu, vecchio, al quale rimane oramai, come è verosimile, così poco tempo da vivere, non abbia avuto vergogna di restare attaccato così tenacemente alla vita fino a violare le leggi più sante, non ci sarà nessuno che lo dirà? (...) E quei tuoi ragionamenti su la giustizia e su le altre virtù, dimmi, dove andranno?»

“Or via, Socrate, dà retta a noi che siamo le nutrici tue; e dei figli e della vita e di ogni altro bene non fare maggior conto che della giustizia, affinché, giunto nell’Ade, tu abbia tutto quanto da dire in tua difesa davanti ai reggitori di laggiù. Perché come qui in terra non sembra che fuggire sia per te cosa più profittevole che restare, né più giusta né più santa, e nemmeno per alcun altro de’ tuoi amici e congiunti; così neanche laggiù, appena tu vi giunga, potrà certo recarti un profitto migliore»<sup>87</sup>.

Questo leggiamo nel *Critone*. E Popper commenta:

«La morte di Socrate è l’estrema prova della sua sincerità. Il suo coraggio, la sua semplicità, la sua modestia, il suo senso della misura, il suo *humor* non lo abbandonarono mai<sup>88</sup>. Egli dimostrò che un uomo poteva morire non soltanto per il destino, per la gloria e per le altre grandi cose di questo genere, ma anche per la libertà di pensiero critico e per un amor proprio che non ha niente a che fare con la presunzione o con il sentimentalismo<sup>89</sup>. Socrate - è sempre Popper a parlare - «ebbe soltanto *un* successore degno di lui, il suo vecchio amico Antistene»<sup>90</sup>. Platone, «il suo discepolo più dotato»<sup>91</sup>, tradì Socrate. Platone fu il Giuda di Socrate<sup>92</sup>.

*1. Platone «storicista»: ogni mutamento sociale è corruzione e degenerazione*

Quel che Popper esplicitamente si propone con il primo volume de *La società aperta e i suoi nemici* è una analisi e una critica della «tendenza totalitaria della filosofia politica di Platone»<sup>93</sup>. E siccome in Platone - come in altri autori quali Hegel e Marx - è una precisa *filosofia della storia* a giustificare la sua *teoria politica totalitaria*, Popper limita la propria indagine allo *storicismo* e allo *stato perfetto*, così come egli li vede nelle opere di Platone<sup>94</sup>.

Platone, nel suo storicismo, fu influenzato da Esiodo; «ma l’influsso più importante fu quello esercitato su di lui da Eraclito»<sup>95</sup>. E, come accadde ad Eraclito, così anche Platone «soffrì terribilmente nella situazione di insicurezza e di instabilità politica del suo tempo»<sup>96</sup>. Platone nacque durante la lunga guerra del Peloponneso e, quando la guerra finì, egli aveva circa ventiquattro anni<sup>97</sup>. E

«dalla constatazione che la società è, in ultima analisi, “tutto” era in continua trasformazione, sorse - sostiene Popper - la tendenza fondamentale della sua filosofia, allo stesso modo che nel caso della filosofia di Eraclito; e Platone compendì la sua esperienza sociale esattamente come aveva fatto il suo predecessore storicista, formulando una legge dello sviluppo storico. Secondo questa legge (...) *ogni mutamento sociale è corruzione o decadenza o degenerazione*»<sup>98</sup>.

E questa fondamentale legge storica è, per Platone, parte di una legge cosmica: tutte le cose generate, tutte le cose in divenire, sono destinate alla decadenza. Non c’è dubbio alcuno - asserisce Popper - «che egli inquadrava la storia umana in un contesto cosmico; che credeva che la sua fosse un’età di profonda depravazione - forse la più profonda che si potesse raggiungere - e che l’intero periodo storico precedente fosse caratterizzato da una inerente tendenza al decadimento, una tendenza condivisa dallo sviluppo sia storico che cosmico»<sup>99</sup>. Tuttavia, fa presente Popper, «non mi sembra di poter decidere con sicurezza se egli condividesse o meno anche la convinzione che questa tendenza deve *necessariamente* finire una volta che sia stato raggiunto il punto di estrema depravazione». In ogni caso, però, «egli era certamente convinto che ci è *possibile*, mediante uno sforzo umano, o meglio sovrumano, aprire un varco attraverso la fatale tendenza storica o porre fine al processo di decadimento»<sup>100</sup>. Platone, in altri termini, credeva che la legge del destino storico, la legge di decadenza «poteva essere infranta dalla volontà morale dell’uomo, sostenuta dalla forza della ragione umana»<sup>101</sup>. La legge cosmica si manifesta come degenerazione razziale; la degenerazione razziale comporta degenerazione morale; dalla degenerazione morale dipende la degenerazione politica<sup>102</sup>. Ed è chiaro che, nel campo politico, ci sarà possibile interrompere l’ulteriore processo di corruzione *arrestando ogni cambiamento politico*<sup>103</sup>. E questo, esattamente, è - come ha visto anche G.C. Field<sup>104</sup> - lo scopo per cui Platone si batte.

«Egli - scrive Popper - si sforza di realizzare questo obiettivo mediante l'instaurazione di uno stato che è indenne dai mali di tutti gli altri stati, perché non degenera, perché non cambia. Lo stato che è indenne dal male del cambiamento e della corruzione è lo stato migliore di tutti, lo stato perfetto. È lo stato dell'Età dell'Oro che non conosceva cambiamento alcuno. È lo stato pietrificato»<sup>105</sup>.

## 2. Il programma politico di Platone è un programma totalitario

Le funzioni svolte dalla teoria delle idee<sup>106</sup>; gli stadi della degenerazione politica<sup>107</sup>; la legge sociologica delle rivoluzioni politiche<sup>108</sup>; il problema dell'unità interna della classe dirigente<sup>109</sup>: sono altrettanti argomenti il cui esame conduce Popper a delineare nel modo seguente i principali elementi del programma politico di Platone.

A. La rigida divisione delle classi; cioè la classe dirigente formata dai pastori e dai cani da guardia dev'essere nettamente separata dall'armento umano.

B. L'identificazione della sorte dello stato con quella della sua classe dirigente; l'interesse esclusivo per questa classe e per la sua unità; e, in funzione di questa unità, le rigide norme per allevare ed educare questa classe e il rigido controllo e la collettivizzazione degli interessi dei suoi membri»<sup>110</sup>.

Da questi elementi principali - prosegue Popper - se ne possono dedurre altri, per esempio i seguenti:

C. La classe dirigente ha il monopolio di certe cose, come l'addestramento e le virtù militari e il diritto di portare armi e di ricevere un'educazione completa, ma è esclusa da qualsiasi partecipazione alle attività economiche e, in particolare, dal guadagno del denaro.

D. Ci deve essere una censura di tutte le attività intellettuali della classe dirigente e una continua propaganda diretta a modellare e a unificarne le menti. Ogni innovazione nell'educazione, nella legislazione e nella religione deve essere evitata o soppressa.

E. Lo stato deve essere autosufficiente. Esso deve tendere all'autarchia economica, perché altrimenti i reggitori o verrebbero a dipendere dai commercianti o dovrebbero essi stessi diventare commercianti. La prima di queste alternative minerebbe il loro potere, la seconda la loro unità e la stabilità dello stato»<sup>111</sup>.

## 3. La «giustizia» platonica

Ebbene, questo programma - sentenza senza mezzi termini Popper - è un programma totalitario<sup>112</sup>; un programma che, «lungi dall'essere moralmente superiore

al totalitarismo, è fundamentalmente identico ad esso»<sup>113</sup>. Anche studiosi fortemente critici nei confronti di Platone, come Crossman, Grote, Joad, Gomperz, non sembrano sfuggire al fascino di Platone e alla sua presunta *più alta moralità*. Ma le cose, insiste Popper, non stanno affatto così. Non dobbiamo farci ingannare da quanto Platone dice sulla Bontà e la Bellezza, o sul suo amore per la Sapienza, la Verità e la Giustizia. La tesi di Popper è che le istanze politiche di Platone «sono puramente totalitarie e anti-umanitarie»<sup>114</sup>.

Prendiamo ad esempio l'idea di «giustizia». Che cosa intendeva Platone con «giustizia»? A questo interrogativo Popper risponde: «Affermo che nella *Repubblica* egli usò il termine "giusto" come sinonimo di "ciò che è nell'interesse dello stato ottimo". E che cos'è nell'interesse di questo stato ottimo? Bloccare ogni cambiamento mediante il mantenimento di una rigida divisione di classi e di un governo di classe»<sup>115</sup>. Se questa interpretazione è esatta, allora - aggiunge Popper - «dobbiamo dire che la rivendicazione platonica della giustizia pone il suo programma politico al livello del totalitarismo; e dobbiamo concludere che dobbiamo guardarci dal pericolo di lasciarci impressionare da mere formule»<sup>116</sup>.

*Repubblica*, 433 a: «Secondo me, la giustizia consiste in quel principio che fin dall'inizio, quando fondavamo lo Stato, ponemmo di dover rispettare costantemente: in esso, o in qualche suo particolare aspetto. Ora, se rammenti, abbiamo posto e più volte ripetuto che ciascun individuo deve attendere a una sola attività nell'organismo statale, quella per cui la natura l'abbia meglio dotato. (...) E d'altra parte dicevamo che la giustizia consiste nell'esplicare i propri compiti senza attendere a troppe faccende».

*Repubblica*, 434 a-b: «Quando, però, uno che per natura è artigiano o un altro che per natura è uomo d'affari e che poi si eleva per ricchezza o per numero di seguaci o per vigore o per qualche altro simile motivo, tenta di assumere l'aspetto del guerriero; o un guerriero quello di consigliere o guardiano, anche se non ne ha i requisiti; e costoro si scambiano gli strumenti e gli uffici; o quando la stessa persona intraprende tutte queste cose insieme, allora, io credo, anche tu penserai che questo loro scambiarsi di posto e questo attendere a troppe cose sia una rovina per lo Stato».

*Repubblica*, 434 c-d: «Possiamo dire così: se le classi degli uomini d'affari, degli ausiliari, dei guardiani si occupano soltanto della propria attività, quando ciascuna di esse esplica il compito suo entro lo Stato, questo fatto, contrariamente al caso di prima, non sarà la giustizia e non renderà giusto lo Stato?».

L'idea di «giustizia» in Platone è un'idea che riguarda lo Stato. Ad Atene, ai tempi di Platone, «giustizia» aveva sostanzialmente lo stesso significato che al concetto attribuiamo noi oggi: uguaglianza dei cittadini davanti alla legge<sup>117</sup>. «Noi - scrive Popper - intendiamo per giustizia un certo genere di equità nel trattamento degli *individui*, mentre Platone considera la giustizia non come un rapporto tra individui, ma come una proprietà dello *Stato tutt'intero*, basata su un rapporto fra le sue classi. Lo Stato è giusto se è sano e forte, unito e stabile»<sup>118</sup>.

#### 4. La lezione che dobbiamo apprendere da Platone è l'opposto di quanto egli vorrebbe insegnarci

La lotta di Platone contro il movimento egualitario<sup>119</sup>; la sua erronea identificazione di «individualismo» con «egoismo»<sup>120</sup>; l'idea di Platone che il governo deve essere affidato al «filosofo pienamente qualificato» e il modo in cui Platone intende selezionare i leader politici<sup>121</sup>; la sua legittimazione della menzogna e del razzismo<sup>122</sup>; e il suo utopismo e perfettismo<sup>123</sup> - inducono Popper a rinvigorire l'idea che il programma politico di Platone «è semplicemente totalitario». E l'esame di idee come quelle di Giustizia, Sapienza, Verità e Bellezza fa capire, ad avviso di Popper, che «il ruolo di queste idee è importante, ma che esse non portano Platone al di là del totalitarismo e del razzismo»<sup>124</sup>.

Platone - ha scritto G. Ryle, recensendo l'opera politica di Popper - «fu il Giuda di Socrate e la *Repubblica* fu per lui non soltanto *Il Capitale*, ma anche il suo *Mein Kampf*»<sup>125</sup>. Socrate per non compromettere la sua integrità personale affrontò la morte. Platone, invece,

«con tutto il rigore della sua ripulitura della tela, fu spinto su una strada lungo la quale compromise la sua integrità ad ogni passo che fece. Egli fu spinto a combattere il libero pensiero e il perseguimento della verità; fu indotto a difendere la menzogna, i miracoli politici, la superstizione dei tabù; la soppressione della verità e, alla fine, la violenza brutale. (...) Nonostante il proprio odio per la tirannide, fu spinto a vedere nel tiranno un possibile aiuto e a difendere le più tiranniche misure»<sup>126</sup>.

Di conseguenza - afferma Popper -

«la lezione che noi (...) dovremmo apprendere da Platone è esattamente l'opposto di quanto egli vorrebbe insegnarci. È una lezione che non deve essere dimenticata. Per quanto eccellente fosse la sua diagnosi sociologica, lo sviluppo stesso di Platone dimostra che la terapia che raccomandava è peggiore del male che tentava di combattere. Arrestare il cambiamento politico non costituisce un rimedio e non può portare la felicità. Noi non possiamo mai più tornare alla presunta ingenuità e bellezza della società chiusa. Il nostro sogno del cielo non può essere realizzato sulla terra (...)»<sup>127</sup>.

E ancora:

«Cominciando con la soppressione della ragione e della verità, dobbiamo finire con la più brutale e violenta distruzione di tutto ciò che è umano. *Non c'è possibilità di ritorno a un armonioso stato di natura. Se torniamo indietro, dobbiamo percorrere tutt'intera la strada - dobbiamo tornare allo stato ferino* (...). Ma se vogliamo restare umani, ebbene, allora, c'è una strada sola da percorrere: la via che porta alla società aperta. Noi dobbiamo procedere verso l'ignoto, l'incertezza e l'insicurezza, usando quel po' di ragione che abbiamo per realizzare nella migliore maniera possibile entrambi questi fini: la sicurezza e la libertà»<sup>128</sup>.

Nel 1959, nella *Prefazione* alla seconda edizione de *La società aperta e i suoi nemici*, Popper dichiara: «Io continuo a sentire il bisogno di guardare a Platone con occhi estremamente critici (...)»<sup>129</sup>. «I grandi uomini possono fare grandi errori»<sup>130</sup> - dice Popper. Platone fu uno di questi: anch'egli incoraggiò «il perenne attacco contro la libertà e la ragione»<sup>131</sup>. Certo, Popper ammira la grandezza di Platone, ma non ritiene suo compito «quello di aggiungere agli altri, ormai innumerevoli, un nuovo atto di omaggio al suo genio»<sup>132</sup>. Ciò, per la precisa ragione che Platone sostenne una politica totalitaria<sup>133</sup>. Il suo fu un gigantesco sforzo per «chiudere la porta che era stata aperta e arrestare la società facendo aleggiare su di essa l'incantesimo di una seducente filosofia, di profondità e ricchezza impareggiabili»<sup>134</sup>. Le conquiste intellettuali di Platone sono, ad avviso di Popper, di una «grandezza straordinaria». Popper, nella sua replica alle critiche di Ronald B. Levinson, dichiara: «La mia opinione che Platone sia stato il più grande di tutti i filosofi non è per nulla mutata»<sup>135</sup>. Ma non muta neppure la sua idea che Platone fu un grande uomo il quale commise grandi errori.

#### 5. Karl R. Popper e i critici della «platonolatria»

Karl R. Popper non è l'unico studioso ad essere andato contro la *platonolatria*. Basterà qui ricordare R.H.S. Crossman con la sua opera, del 1937, *Plato Today*. «Prima della Grande Guerra - scrive Crossman - Platone (...) fu raramente condannato in maniera aperta come un reazionario, assolutamente contrario ad ogni principio del credo liberale»<sup>136</sup>. Una concisa e sistematica critica della filosofia di Platone - una critica che Popper reputa «oltre che corretta anche, senza dubbio, penetrante»<sup>137</sup> - è rinvenibile nella *Ancient Greek Literature* di C.M. Bowra<sup>138</sup>. Werner Fite in *The Platonic Legend*<sup>139</sup> ha sviluppato una acuta analisi psicologica dei conflitti interni che dilaniarono l'animo di Platone. Ed è stato Hans Kelsen a mettere a nudo la volontà di potenza nel saggio *Die platonische Liebe*<sup>140</sup>. Critico di Platone è stato anche Benjamin Farrington nel suo libro *Science in Antiquity*<sup>141</sup>. Sono da ricordare anche le pagine che Bertrand Russell dedica a Platone nella sua *Storia della filosofia occidentale*<sup>142</sup>. Un altro libro decisamente antiplatonico è *The Genesis of Plato's Thought* di Albor Dewes Winspear<sup>143</sup>. Un altro studioso critico di Platone è Arnold J. Toynbee - del quale si veda *The Study of History* (1934-1939). Toynbee non esita a dichiarare Platone cinico, reazionario e disumano (vol. I, pp. 247-249; e vol. VI, p. 246). Platone, dice Toynbee è impressionato dal «senso della deriva» (vol. V, p. 412 e p. 420) risultante dal crollo della società dei suoi tempi e cercò la salvezza in un tentativo disperato di tornare alla sicurezza di una società del tipo di una Sparta idealizzata retta dalla leggendaria costituzione di Licurgo. Pur esprimendo il suo deciso dissenso dello *storicismo* di Toynbee, Popper sostiene, tuttavia, che «per quanto riguarda Platone, Toynbee sottolinea parecchi punti nei quali io posso senz'altro seguirlo, specialmente quando afferma che l'ottimo stato di Platone è ispirato dalla sua esperienza delle rivoluzioni sociali e dal suo desiderio di bloccare ogni mutamento e che esso è una specie di Sparta bloccata»<sup>144</sup>.

Quella addotta è solo una parte di attacchi alla platonolatria. In ogni caso, come ha scritto Renford Bambrough, «il più noto, il più violento e il maggiormente argomentato attacco contro Platone sta nel primo volume de *La società aperta e i suoi nemici* del prof. K.R. Popper»<sup>145</sup>. L'attacco di Popper contro Platone è davvero violento. Popper prese la decisione di scrivere questo libro nel marzo del 1938, il giorno in cui gli giunse - in Nuova Zelanda, dove si era rifugiato - la notizia che Hitler aveva invaso l'Austria. Lo stesso Popper ricorda:

«La stesura durò fino al 1943 e il fatto che la maggior parte del libro fu scritta durante i terribili anni in cui l'esito della guerra era incerto può aiutare a spiegare perché alcune delle sue critiche mi appaiono oggi più cariche di emozioni e più aspre di tono di quanto desidererei. Ma non era quello il tempo di smorzare le parole - o almeno questo era il mio sentimento di allora»<sup>146</sup>.

Furono sedici i parenti di Popper morti - ad Auschwitz o suicidi - sotto il nazismo<sup>147</sup>. Popper è violento contro Platone, perché vede in Platone la sorgente antica del totalitarismo e quindi del nazismo e del comunismo.

#### 6. Come Alfred Hoernlé distingue il «tiranno» dal «filosofo-re»

Nell'aprile del 1937 il professor Alfred Hoernlé tiene una conferenza all'Università di Johannesburg dal titolo: *Would Plato have approved of the national-socialist State*<sup>148</sup>? Hoernlé non parla della dittatura fascista italiana o della dittatura comunista russa per la semplice ragione che, così egli dichiarò, le conosce meno di quella nazista<sup>149</sup>. E dice subito che la pretesa dei dittatori dell'epoca è proprio quella di essere dei filosofi-re:

«uomini con una *Weltanschauung*, con un piano per la salvezza spirituale dei loro popoli, con una esplicita teoria su quel che è bene per i loro popoli, o addirittura per l'umanità tutta; uomini che giustificano per se stessi un uso brutale della forza, la spietatezza nel plasmare i soggetti secondo lo standard dei loro ideali e nello schiacciare qualsiasi opposizione, e questo esattamente in vista del bene che essi cercano di realizzare, non a beneficio personale, quanto piuttosto a beneficio dei popoli che loro governano»<sup>150</sup>.

E poi, annota Hoernlé, «i dittatori moderni nei confronti dei loro leali seguaci, di coloro che “credono” in essi, stanno esattamente nella stessa posizione in cui i filosofi-re di Platone sarebbero stati nei confronti dei ceti bassi nello Stato ideale di Platone»<sup>151</sup>. È una fede assoluta nella propria sapienza quella che i dittatori moderni cercano di inculcare nei loro sudditi<sup>152</sup>.

Il tiranno è un dittatore che non ha nessuna filosofia, nessuna idea del bene; viene ubbidito perché è la sua forza che mette paura; egli è moralmente corrotto e in balia dei suoi indisciplinati desideri. Il *filosofo-re*, invece, conosce il bene dello Stato e fa di se stesso lo strumento per la realizzazione di questo nobile servizio;

egli è padrone di se stesso e di conseguenza può governare gli altri<sup>153</sup>. Ci sono, dunque, differenze tra il *tiranno* e il *filosofo-re*, anche se talvolta il filosofo-re deve trasformarsi in tiranno<sup>154</sup>. In ogni caso, precisa Hoernlé, «se prendiamo il termine “tiranno” in senso rigidamente platonico, è ovvio che i dittatori moderni, quali apostoli di una filosofia della vita, somigliano molto di più ai filosofi-re di Platone che ai suoi “tiranni”»<sup>155</sup>. E dunque: «Il filosofo-re della *Repubblica* si comprende nel modo migliore nel confronto con il dittatore moderno il quale è, o presume di essere, un “leader” e che viene ubbidito dai suoi fedeli seguaci a motivo della loro fede in lui e del bene che egli rappresenta e che egli si sforza di realizzare per loro, e con il loro aiuto»<sup>156</sup>.

I filosofi-re di Platone - prosegue Hoernlé - *governano con una autorità assoluta*: «Essi non consultano il popolo; non vengono eletti dal popolo; non possono venir rimossi dal popolo; non sono - tanto per usare il linguaggio delle democrazie parlamentari - “responsabili” davanti al popolo. Sono un corpo che si auto-perpetua reclutando i propri membri tramite cooptazione tra più giovani uomini e donne la cui educazione è stata da loro controllata per circa trent'anni; uomini e donne che loro hanno plasmato e messi a prova, più duramente di quanto il ferro sia provato sul fuoco, come dice lo stesso Platone»<sup>157</sup>. Ebbene, conclude Hoernlé, «i filosofi-re e i loro ausiliari (le due classi più alte nello Stato di Platone) sono sostanzialmente l'analogo del dittatore moderno e del fedele, disciplinato *Partei* (sia il partito comunista in Russia, il partito fascista in Italia, o il partito Nazional-socialista in Germania), per mezzo del quale il dittatore domina»<sup>158</sup>.

#### 7. Platone avrebbe approvato i metodi dei moderni dittatori?

Non è irrilevante, fa notare Hoernlé, che tre diversi intellettuali nazisti abbiano cercato di connettere il pensiero nazional-socialista a *motivi* platonici. Il primo di questi intellettuali è *Theodor von der Pfordten*. In un saggio sull'ideale platonico del funzionario statale (*Beamte*), egli giunge alla conclusione che non c'è salvezza per la Germania del dopo-guerra (prima guerra mondiale) al di fuori di uomini che la governino con idee adatte a guarire le ferite della guerra e del trattato di pace e i quali dedichino le loro vite al servizio della patria con la stessa devozione ed efficienza che Platone attribuisce ai suoi filosofi-re<sup>159</sup>. È questo il pensiero di uno dei seguaci di Adolf Hitler.

L'analogia tra i filosofi-re di Platone e i moderni “Führer” e “duci” viene delineata pure da *Hans F.K. Guenther*, l'esponente di spicco dei teorici tedeschi della razza. Guenther, in un suo *pamphlet* intitolato *Platon als Hueter des Lebens*, ha interpretato alcune idee platoniche, presenti soprattutto nella *Repubblica*, in termini della loro rilevanza per la purezza della razza e per «la dipendenza dal sangue o dalla razza di elevate qualità intellettuali e morali»<sup>160</sup>.

D'altro canto, nel saggio *Seele und Staat* di H.A. Grunsky, l'autore sviluppa il tema platonico della somiglianza di struttura tra l'anima e lo Stato, proponendo applicazioni inusuali, e giunge alla conclusione che l'anima nazional-socialista è l'unica veramente sana, mentre quella comunista è la più corrotta<sup>161</sup>.

Grunsky fu nominato professore di *Weltanschauung* nazista all'Università di Monaco.

Al termine del suo saggio Hoernlé si chiede:

«Che cosa penserebbe Platone dello Stato nazista o di qualsiasi altra dittatura moderna, se egli tornasse e ne avesse contezza? Approverebbe, egli, il principio della assoluta autorità; la distruzione delle istituzioni democratiche; la soppressione della libertà di pensiero e di religione (...); la trasformazione dell'istruzione in uno strumento di propaganda e di indottrinamento; il controllo su tutta la produzione letteraria, l'arte, la stampa, persino le università, e il tutto a servizio di una ortodossia ufficiale; la soppressione di qualsiasi critica e di ogni opposizione? Direbbe forse che i suoi filosofi-re avrebbero molto da imparare, per quanto riguarda la tecnica del lavaggio del cervello, dal sistema nazista, ma che essi, naturalmente, l'applicherebbero a servizio di una *Weltanschauung* ampiamente differente?»<sup>162</sup>.

Ebbene, ecco la risposta di Hoernlé: «La mia idea è che Platone, concependo i suoi filosofi-re quali possessori, *ex hypotesi*, della verità assoluta, sosterebbe che la verità assoluta giustifica i metodi dittatoriali che fanno sì che questa verità possa venir conservata e diffusa»<sup>163</sup>. Se crediamo nel valore della libertà individuale e nella corrispondente organizzazione "democratica" della società, allora - commenta Hoernlé - dobbiamo imparare le lezioni che ci provengono dalla sfida delle nuove dittature e delle loro "ideologie". E la prima di esse è che «la nostra fede nella democrazia deve essere una fede militante, non a parole, ma a fatti»<sup>164</sup>.

#### 8. Il dibattito sul Platone di Popper: il significato dell'interpretazione popperiana di Platone

Contro il Platone di Popper si è scagliato, nel 1952, G.J. De Vries con il suo *Antisthenes redivivus*<sup>165</sup>. L'anno successivo è stata la volta di John Wild, il quale nel suo libro *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law* prende in esame i lavori anti-platonici dell'«individualista» Warner Fite, del «marxista» Alban Winspear, del «socialista, membro del partito liberista» R.H.S. Crossman e del «sedicente utilitarista» Karl Popper<sup>166</sup>. E, la maggiore attenzione Wild la riserva proprio a *La società aperta e i suoi nemici* di Popper<sup>167</sup>. Wild analizza le accuse che vengono rivolte contro Platone dai suoi moderni nemici:

«in primo luogo Platone viene accusato di essere un dogmatico; in secondo luogo di essere un militarista spartano e un difensore della forza e della violenza brutale; in terzo luogo di essere un difensore totalitario dello storicismo; in quarto luogo di essere un razzista; in quinto luogo, un nemico della libertà individuale, il quale si adopera per il ritorno della società chiusa, tribale; e, finalmente, in sesto luogo, di essere un avversario non solo della democrazia antica ma anche della democrazia moderna»<sup>168</sup>.

Ebbene, l'analisi attenta dei testi che dovrebbero supportare tali accuse porta Wild a concludere che «la diffusa opinione secondo cui il pensiero platonico sia sostanzialmente un pensiero avverso a tutti i moderni ideali progressisti è il risultato di una tragica incomprendimento»<sup>169</sup>.

Non tutti gli studiosi di Platone, tuttavia, la pensano come G.J. De Vries e come J. Wild. Gilbert Ryle, alla fine della già richiamata recensione de *La società aperta* di Popper, ha dichiarato che, dopo Popper, «l'esegesi platonica non sarà mai più la stessa»<sup>170</sup>. Uno studioso di Platone come Richard Robinson, recensendo il lavoro di Popper, ha affermato:

«Il dr. Popper sostiene che Platone ha pervertito l'insegnamento di Socrate (...). Platone, ad avviso di Popper, è in politica una forza perniciosissima, mentre Socrate è una forza estremamente benefica. Socrate morì per il diritto di parlare liberamente ai giovani; ma nella *Repubblica* Platone gli fa assumere un atteggiamento di degnazione e di sfiducia verso di essi. Socrate morì per la verità e la libertà di parola; ma nella *Repubblica* Socrate si fa propugnatore della menzogna. Socrate era per la modestia intellettuale; ma nella *Repubblica* è un dogmatico. Socrate era un individualista; ma nella *Repubblica* è un collettivista radicale. E così via».

Si chiede il Robinson: «Quali sono le prove in base alle quali il dr. Popper fonda la sua interpretazione del vero Socrate?». E risponde: «Sono prove tratte esclusivamente da Platone stesso, dai suoi primi dialoghi e in primo luogo dall'*Apologia*. Così l'angelo della luce al quale egli contrappone il demonio Platone ci è noto solo dal resoconto del demonio stesso! È assurdo tutto ciò? A mio giudizio, non è assurdo, ma perfettamente corretto»<sup>171</sup>.

Diversamente da Robinson la pensa, invece, il professor Ronald B. Levinson il quale, per confutare puntigliosamente e nei dettagli il lavoro di Popper, ha scritto un «monumentale libro»<sup>172</sup> (così lo definisce lo stesso Popper) di 645 fitte pagine: *In Defense of Plato*<sup>173</sup>. Non è qui il caso di esaminare su quale degli infiniti punti presi in considerazione e criticati da Levinson abbia ragione Levinson o abbia ragione Popper. Una cosa, però, è necessario sottolineare. Non è stato Popper il primo studioso a sostenere che il pensiero politico di Platone è un pensiero *totalitario*. Tuttavia, la novità e il contributo più significativo di Popper, nell'ambito delle interpretazioni di Platone, pare essere la sua congettura sulla giustificazione teorica, sul fondamento del totalitarismo di Platone: giustificazione che Popper pensa di avere trovato nello *storicismo* di Platone. E qui c'è ora da dire che lo stesso Levinson non sembra disporre di argomenti capaci di scalzare l'ipotesi popperiana circa lo storicismo di Platone<sup>174</sup>. E se le cose stessero così, allora il contributo di Popper agli studi platonici acquista un considerevole valore. In ogni caso, è stato Richard M. Hare a dire che «il contributo più utile che i filosofi possono offrire agli studiosi di Platone è di porre questioni con la speranza che gli specialisti possano trovare per esse le risposte». In questo senso, è certo che Popper ha dato agli studi platonici un contributo di prim'ordine<sup>175</sup>.

NOTE

1 - K.R. POPPER, *Ritorno ai presocratici*, in *Congetture e confutazioni*, tr. it. G. Pancaldi, Il Mulino, Bologna 1972, p. 235. Per una rassegna chiara e puntuale delle varie interpretazioni contemporanee dei presocratici si veda E. BERTI, *L'interpretazione neoumanistica della filosofia presocratica*, «Studia Patavina», 6 (1959); Id., *Interpretazioni contemporanee della filosofia presocratica*, «Studia Patavina», 7 (1960). Si può anche vedere il mio scritto *Epistemologia contemporanea e filosofie presocratiche*, Abete, Roma 1968.

2 - K.R. POPPER, *Ritorno ai presocratici*, cit., p. 235.

3 - *Ibidem*.

4 - Ivi, p. 237.

5 - Ivi, pp. 237-238.

6 - D.-K. A 15 [quando non cito altra traduzione, utilizzo quella di Angelo Pasquinelli, Einaudi, Torino 1958].

7 - K.R. POPPER, *Ritorno ai presocratici*, cit., p. 238.

8 - D.-K. A 11.

9 - K.R. POPPER, *Ritorno ai presocratici*, cit., p. 239.

10 - *Ibidem*.

11 - Ivi, p. 240.

12 - Ivi, pp. 240-241.

13 - Ivi, p. 241.

14 - *Ibidem*.

15 - *Ibidem*.

16 - Ivi, p. 242.

17 - Ivi, p. 243.

18 - Ivi, pp. 244-245.

19 - Ivi, p. 248.

20 - *Ibidem*. Come si vedrà in seguito, Platone, ad avviso di Popper, fonda il suo totalitarismo politico sullo *storicismo*, vale a dire su di una presunta *legge di sviluppo* dell'intera storia umana. Platone – asserisce Popper – nella costruzione del suo grandioso quadro del mondo, «subì l'influsso di Esiodo; ma l'influsso più importante fu quello esercitato su di lui da Eraclito» (K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, tr. it. di R. Pavetto, Armando, Roma 1997, vol. 1, p. 319). Eraclito fu il filosofo che scoprì l'idea di mutamento (*ibidem*). Egli non considerò il mondo come un edificio stabile, all'interno del quale avvengono dei mutamenti. Per lui non c'è nessuna struttura stabile, nessun cosmo (*ibidem*). Il mondo, a suo avviso, è «un processo colossale» (ivi, p. 32): «Tutte le cose si muovono e nessuna sta ferma» – è questo il nucleo della sua filosofia. E l'impulso alla proposta di tale idea filosofica proviene ad Eraclito «dalle terribili esperienze personali che aveva patito in conseguenza dei disordini sociali e politici del suo tempo» (*ibidem*). Eraclito visse in un periodo di rivoluzioni sociali. Egli, erede della famiglia reale dei re-sacerdoti di Efeso, si schierò dalla parte degli aristocratici che tentarono di porre un argine all'avanzata delle forze democratiche.

E i suoi sentimenti ostili nei confronti della democrazia si fanno chiaramente strada in più di un suo frammento. «Gli Efesi farebbero bene a impiccarsi tutti uno per uno e a lasciare la città nelle mani degli imberbi, gli Efesi che scacciarono Ermodoro, il migliore di tutti loro dicendo: - nessuno sia il migliore tra noi, e se qualcuno lo è vada altrove e con altri» (D.-K. B 121). «Poiché una cosa sola preferiscono i migliori a tutte le altre, la gloria eterna a ciò che è mortale. I molti invece vogliono saziarsi, come le bestie» (D.-K. B 29). «Qual è infatti il loro intelletto o la loro mente? Ascoltano i cantori popolari e prendono a maestra la folla, poiché non sanno che "i molti non valgon niente e solo i pochi valgono"» (D.-K. B 104). «Tali cose infatti non comprendono molti, quanti vi si imbattono, ed anche se le imparano non le capiscono, pur credendolo» (D.-K. B 17). «È legge anche obbedire alla volontà di uno solo» (D.-K. B 33). «I cittadini debbono combattere per la legge come per le mura della città» (D.-K. B 44). «Possa la ricchezza non mancarvi mai, o Efesi, affinché si veda bene quanto poco valete» (D.-K. B 125). La lotta di Eraclito fu, però, vana; e ciò che, invece, lo segnò fu *la transitorietà di tutte le cose*: «Tutte le cose si muovono» e «due volte nello stesso fiume non potresti entrare». Da qui la sua insistenza sul mutamento e specialmente sul cambiamento nella vita sociale. Insistenza – fa notare Popper – che «è un'importante caratteristica non soltanto della filosofia di Eraclito, ma dello storicismo in genere» (K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1, cit., p. 34). Senonché, aggiunge Popper, «nella filosofia di Eraclito si manifesta una delle meno lodevoli caratteristiche dello storicismo, cioè un'insistenza eccessiva sul cambiamento combinata con la complementare credenza in una inesorabile e immutabile *legge del destino*» (*ibidem*). Questa fede in una ineluttabile legge del destino placa la paura dello storicista di fronte agli sconvolgimenti sociali; ma al medesimo tempo è il sintomo del fatto che gli storicisti non possono accettare l'idea del cambiamento senza una profonda lotta interiore (*ibidem*). *Tutte le cose non sono cose, ma processi*. «Ma, avendo ridotto tutte le cose a fiamme, a processi, come la combustione, Eraclito scopre nel processo una legge, una misura, una ragione, una sapienza; e, avendo distrutto il cosmo come edificio, e avendolo definito un mucchio di rifiuti, egli lo reintroduce come il fatale ordine degli eventi nel mondo-processo» (ivi, p. 35). «Tutti gli eventi scorrono con la necessità del destino... Il sole non oltrepasserà la misura della sua traiettoria; se no le Erinni, dee del destino e ministre di Dike, lo troveranno» (D.-K. B 94). «Il sole governa e sorveglia il corso dell'anno determinandone, indicandone e mostrandone le mutazioni e le ore che portano tutto» (D.-K. B 100). «Quest'ordine del mondo, che è lo stesso per tutti, non fece né uno degli dei né uno degli uomini, ma è sempre stato ed è e sarà fuoco vivo in eterno, che al tempo dovuto si accende e al tempo dovuto si spegne». «Il fuoco venendo giudicherà e condannerà tutte le cose» (D.-K. B 30).

21 - K.R. POPPER, *Ritorno ai presocratici*, cit., p. 249.

22 - *Ibidem*.

23 - Ivi, p. 241.

24 - D.-K. B 123.

25 - D.-K. B 54.

26 - D.-K. B 88.

27 - D.-K. B 60.

28 - D.-K. B 102.

29 - D.-K. B 78.

30 - K.R. POPPER, *Ritorno ai presocratici*, cit., p. 250.

- 31 - *Ibidem*.
- 32 - D.-K. B 78.
- 33 - K.R. Popper, *Ritorno ai presocratici*, cit., p. 251.
- 34 - *Ibidem*.
- 35 - *Ibidem*.
- 36 - *Ibidem*.
- 37 - K.R. Popper, *La natura dei problemi filosofici e le loro radici nella scienza*, in *Congetture e confutazioni*, cit., p. 140.
- 38 - K.R. Popper, *Ritorno ai presocratici*, cit., pp. 252-253.
- 39 - K.R. Popper, *La natura dei problemi filosofici e le loro radici nella scienza*, cit., pp. 140-141.
- 40 - K.R. Popper, *Ritorno ai presocratici*, cit., p. 252.
- 41 - *Ibidem*.
- 42 - K.R. Popper, *Ritorno ai presocratici*, cit., p. 257.
- 43 - Ivi, p. 258.
- 44 - *Ibidem*.
- 45 - Ivi, p. 259.
- 46 - *Ibidem*.
- 47 - Ivi, pp. 259-260.
- 48 - Ivi, p. 260.
- 49 - *Ibidem*.
- 50 - K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1, cit., p. 232. Si vedano anche le considerazioni sviluppate sempre da Popper nel saggio: *Per una teoria razionale della tradizione*, in *Congetture e confutazioni*, cit., p. 217 e ss.
- 51 - K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1, cit., p. 216.
- 52 - Ivi, p. 217.
- 53 - Ivi, p. 220.
- 54 - Ivi, pp. 220-221.
- 55 - M. Rostovzev, *Storia del mondo antico*, tr. it., Sansoni, Firenze 1965, p. 202. G.S. Kirk avanza l'idea che «il fattore fondamentale» in cui è da vedere la genesi della filosofia presocratica sta nel «paragone delle versioni mesopotamiche, egiziane e greche, che cominciò a divenire possibile e probabile in quest'epoca e in quei luoghi: ossia alla fine del VII e al principio del VI secolo a.C. nella Ionia, soprattutto a Mileto» (G.S. KIRK, *La natura dei miti greci*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1977, p. 312).
- 56 - J. ORTEGA Y GASSET, *Idee per una storia della filosofia*, tr. it., Sansoni, Firenze 1984, p. 9.
- 57 - L. PELLICANI, *Saggio sulla genesi del capitalismo. Alle origini della modernità*, Sugarco Edizioni, Milano 1988, p. 286 e ss. Sull'argomento si può vedere anche il mio saggio *Il mercante e il filosofo: domande a Luciano Pellicani*, in AA.VV., *Sulla genesi del capitalismo*, a cura di L. Martello, Armando, Roma 1992, p. 179 e ss.

- 58 - K. POLANYI, *La sussistenza dell'uomo*, tr. it., Einaudi, Torino 1983, p. 210.
- 59 - Ivi, p. 213.
- 60 - M. POHLENZ, *L'uomo greco*, tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 214.

## Parte seconda

- 61 - K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol.1, cit., p.234.
- 62 - *Ibidem*.
- 63 - *Ibidem*.
- 64 - J. BURNET, *Greek Philosophy*, McMillan & co., London 1914, I, p. 210.
- 65 - J. BURNET, *The Socratic Doctrine of Soul*, «Proceedings of the British Academy», 8 (1915/1916), p. 235 e ss.
- 66 - K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1, cit., p. 403.
- 67 - *Ibidem*. Popper qui annota: «Sembra che Platone, quando venne a conoscenza della teoria metafisica dell'anima, abbia avvertito che l'atteggiamento morale di Socrate aveva bisogno di un fondamento metafisico, specialmente di una teoria della sopravvivenza. Egli quindi sostituì al principio "non possono distruggere la vostra integrità morale" l'idea dell'indistruttibilità dell'anima».
- 68 - Ivi, p. 234.
- 69 - *Ibidem*.
- 70 - Ivi, pp. 234-235.
- 71 - Ivi, p. 235.
- 72 - Ivi, p. 51.
- 73 - K.R. POPPER, *I due problemi fondamentali della teoria della coscienza*, tr. it., Il Saggiatore, Milano 1987, p. XXI.
- 74 - K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1, cit., p. 233.
- 75 - *Ibidem*.
- 76 - Ivi, p. 234.
- 77 - *Ibidem*.
- 78 - Ivi, p. 235.
- 79 - *Ibidem*.
- 80 - Ivi, p. 236.
- 81 - *Ibidem*.
- 82 - Ivi, p. 235.
- 83 - *Apologia*, 32 c-e (tr. di M. Valgimigli, in *Tutto Platone*, ed. Laterza, Bari 1962).
- 84 - R.H.S. CROSSMAN, *Plato Today*, 1937, Unwin Books, London pp. 91-92.
- 85 - K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1, cit., p. 238.
- 86 - *Ibidem*.

87 - *Critone*, 53b-54f (tr. di M. Valgimigli, in *Tutto Platone*, cit., pp. 89-90).

88 - E qui Popper si riporta all'*Apologia*, 30e-31a: «Mi pare che il dio abbia posto me ai fianchi della città: né mai io cesso di stimolarvi, di persuadervi, di rampognarvi, uno per uno, standovi addosso tutto il giorno, dovunque. Io dico dunque che un altro come me non vi nascerà facilmente, o cittadini; e perciò, se mi volete dare ascolto, mi risparmierete. Ma voi (...), per obbedienza ad Anito, mi condannerete a morte tranquillamente, e poi, tutto il resto della vostra vita, seguirete a dormire se il dio non si curi di voi mandandovi qualche-  
dun altro in vece mia».

89 - K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1, cit., pp. 238-239.

90 - Ivi, p. 231.

91 - *Ibidem*.

92 - G.RYLE, *Recensione* a K.R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, «Mind», 57 (1948), p.169

### Parte terza

93 - K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1, cit., p. 56. E in questa accusa sta esattamente la ragione per cui Popper non ritiene suo compito quello «di aggiungere ad altri, ormai innumerevoli, un nuovo atto di omaggio al suo [di Platone] genio» (*ibidem*).

94 - *Ibidem*. È qui opportuno ricordare che il secondo volume de *La società aperta e i suoi nemici* si apre con un capitolo su *Le radici aristoteliche dello hegelismo*. Aristotile, per Popper, è un *essenzialista*, le cui «essenze nascoste, non sviluppate» - che si celano nelle cose - costituiscono una fertile base teorica dello storicismo (K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 2, cit., pp. 9-36).

95 - K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1, cit., p. 31.

96 - Ivi, p. 40.

97 - Più dettagliatamente Popper (ivi, pp. 39-40) scrive: «Platone visse in un periodo di guerre e di lotta politica che, per quanto ne sappiamo, fu ancor più sconvolgente di quello che aveva angustiato Eraclito. Egli crebbe mentre lo sfaldamento della vita tribale dei Greci portava in Atene, sua città natale, ad un periodo di tirannide e, successivamente, all'instaurazione di una democrazia che cercò gelosamente di proteggersi contro ogni tentativo di restaurazione di una tirannide o di un'oligarchia, cioè di un governo delle maggiori famiglie aristocratiche. Durante la sua giovinezza, Atene democratica fu impegnata in una guerra mortale contro Sparta, la città-stato egemone del Peloponneso, la quale aveva conservato molte delle leggi e costumanze dell'antica aristocrazia tribale. La guerra del Peloponneso durò, con un'interruzione, ventotto anni (...). Platone nacque durante la guerra e aveva circa ventiquattro anni quando essa finì. La guerra provocò terribili epidemie e, nel suo ultimo anno, la carestia, la caduta della città di Atene, la guerra civile e un governo di terrore, di solito designato come governo dei Trenta Tiranni; questi ultimi furono guidati da due degli zii di Platone i quali perdettero entrambi la vita nel vano tentativo di difendere il loro regime contro i democratici. La restaurazione della democrazia e il ritorno della pace non diedero tranquillità a Platone. Il suo amato maestro Socrate, che divenne in seguito il principale interlocutore della maggior parte dei suoi dialoghi, venne processato e condannato a morte.

Sembra che lo stesso Platone sia stato in pericolo: egli, con altri compagni di Socrate, lasciò Atene. Più tardi, in occasione del suo primo viaggio in Sicilia, Platone si trovò coinvolto negli intrighi politici che si tramavano alla corte di Dionigi il Vecchio, tiranno di Siracusa; e anche dopo il suo ritorno ad Atene e la fondazione dell'Accademia, Platone continuò, con alcuni dei suoi discepoli, a prendere una parte attiva e alla fine tragica nelle cospirazioni e rivoluzioni di cui era tutta intessuta la politica siracusana». E ancora (ivi, p. 40): «Come Eraclito, anche Platone era di sangue reale, almeno a giudicare dalla tradizione che fa discendere la famiglia di suo padre da Codro, l'ultimo dei re tribali dell'Attica. Platone fu molto orgoglioso della famiglia di sua madre che, com'egli spiega nei suoi dialoghi (nel *Carmide* e nel *Timeo*), aveva legami con quella di Solone, il legislatore di Atene. Alla famiglia di sua madre appartenevano anche i suoi due zii Crizia e Carmide, gli uomini più in vista dei Trenta Tiranni. Data siffatta tradizione familiare, era naturale aspettarsi che Platone mostrasse un profondo interesse per gli affari pubblici e, in realtà, la maggior parte delle sue opere conferma questo interesse. Egli stesso ci informa (se la *Settima Lettera* è autentica) "che una volta" desiderava "moltissimo di partecipare alla vita pubblica", ma che ne era stato distolto dalle inquietanti esperienze della sua giovinezza". Vedendo che tutto era completamente sconvolto, finì per sbigottirmene».

98 - K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1, cit., p. 40.

99 - Ivi, p. 41.

100 - *Ibidem*. Platone avvertì che nella storia umana operano forze cosmiche. «È quasi certo, tuttavia, che Platone credeva che questa legge di degenerazione non esaurisse tutto lo sviluppo del mondo. Noi abbiamo trovato, in Eraclito, la tendenza a concepire le leggi dello sviluppo come leggi cicliche: esse sono concepite sulla base della legge che determina la successione ciclica delle stagioni. Parimenti noi possiamo trovare, in taluna delle opere di Platone, l'idea di un Grande Anno (di lunghezza pari a 36 mila anni ordinari), con un periodo di miglioramento o generazione, corrispondente forse a Primavera ed Estate, e uno di degenerazione e decadenza, corrispondente ad Autunno e Inverno. Secondo uno dei dialoghi di Platone (*Il Politico*), un'Età dell'Oro, l'età di Crono—un'età nella quale Crono stesso regge il mondo e nella quale gli uomini emergono dalla terra – è seguita dalla nostra età, l'età di Zeus, un'età nella quale il mondo è abbandonato dagli dèi e lasciato in balia di se stesso e che quindi è un'età di crescente corruzione. E nello stesso dialogo è pure contenuta l'affermazione che, dopo che sarà stato raggiunto il più basso punto di totale corruzione, Iddio riprenderà nelle proprie mani il governo della nave cosmica e le cose cominceranno a migliorare. Non si sa con certezza in che misura Platone condividesse le tesi espresse nel *Politico*. Egli comunque lasciò chiaramente capire che non credeva che fosse assolutamente vero tutto ciò che vi era affermato» (K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1, cit., p. 41).

101 - *Ibidem*.

102 - Ivi, p. 42.

103 - *Ibidem*.

104 - G.C. FIELD, *Plato and His Contemporaries*, Methuen & co., London 1970, p. 91.

105 - K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1, cit., p. 42.

106 - Ivi, p. 43 e ss. Nella filosofia di Platone, la teoria delle Forme o Idee svolge, ad avviso di Popper, le seguenti funzioni: 1) Essa è un importantissimo strumento metodologico, perché rende possibile la pura conoscenza scientifica e anche una conoscenza che può essere applicata al mondo delle cose mutevoli di cui non possiamo avere immediatamente

alcuna conoscenza, ma solo opinione. Così diventa possibile indagare i problemi di una società mutevole e costruire una scienza politica. 2) Essa fornisce l'avvio all'indispensabile *teoria del cambiamento* e della decadenza, a una teoria della generazione e della degenerazione e, specialmente, la chiave dell'interpretazione della storia. 3) Essa apre la strada, nel campo sociale, a una specie di ingegneria sociale e rende possibile la messa a punto di strumenti idonei ad arrestare il cambiamento sociale perché aiuta a progettare uno "stato ottimo" che assomigli così intimamente alla Forma o Idea di uno stato da non poter decadere» (ivi, p. 53).

107 - Basandosi su *Rep.*, 544 c, Popper ribadisce che Platone propone una teoria storicista della società. Difatti, dopo lo stato perfetto, viene la *timarchia* o *timocrazia*; alla timarchia segue l'*oligarchia*, vale a dire il governo delle famiglie ricche; «antitetica e successiva» all'oligarchia è la *democrazia*; «e poi viene la violenta tirannide che si distingue da tutte le precedenti e che è il quarto e ultimo morbo per uno stato». La descrizione che Platone fa della democrazia è impressionante, in negativo: «Egli – sottolinea Popper – usa l'invettiva, identificando la libertà con l'arbitrio e la licenza, e l'uguaglianza di fronte alla legge con il disordine. I democratici sono descritti come depravati e gretti, come insolenti, sfrenati e sfrontati, come feroci e terribili animali da preda, come esseri pronti a soddisfare ogni capriccio, capaci di vivere soltanto per il piacere e per desideri superflui e immondi» (K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1, cit., p. 65).

108 - *Rep.*, 545: «Ogni costituzione si trasforma per causa di quel medesimo elemento che detiene il potere, quando in esso stesso sorge discordia». *Leggi*, 683 e: «Cade un regno, per Zeus, o cadde mai un governo per causa d'altri che non siano quelli stessi che li posseggono? O non è vero che or ora, un po' più indietro, avendo, come per caso, incontrato questo discorso, noi affermavamo questo e ce ne siamo scordati ora?». Dinanzi a siffatte affermazioni Popper scrive che la scoperta di «questa legge sociologica, insieme con l'osservazione che gli interessi economici sono le più verosimili cause di disunione, è la chiave platonica di interpretazione della storia. Ma c'è di più. Essa è anche la chiave della sua analisi delle condizioni necessarie per l'instaurazione dell'equilibrio politico, cioè per arrestare il cambiamento politico» (K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1, cit., p. 70).

109 - Platone è persuaso che le condizioni che rendono ottimo lo Stato erano presenti nello Stato dei tempi remoti. Platone, per Popper, delinea il suo stato perfetto mediante una descrizione idealizzata delle antiche aristocrazie tribali di Creta e Sparta, forme di governo bloccate, pietrificate; i relitti di una forma ancora più antica. Lo Stato perfetto di Platone è uno stato schiavista, fondato su distinzioni di classe estremamente rigide. Si tratta di uno stato di casta. E il problema della lotta di classe viene risolto non attraverso l'abolizione delle classi, «ma conferendo alla classe dirigente una superiorità che non può essere contestata» (K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1, cit., p. 71). Nello Stato ottimo di Platone esistono tre classi: i custodi, i loro ausiliari armati o guerrieri e la classe lavoratrice. E poiché unicamente la classe dirigente ha il potere politico – compreso il potere di far sì che il numero del gregge non diventi così grande da diventare pericoloso – allora il problema della stabilità dello Stato «si riduce al problema della preservazione dell'unità interna della classe dominante» (ivi, p. 73). Unità interna che si otterrà soprattutto eliminando gli interessi economici che portano alla disunione: da qui, per la classe dirigente, il comunismo (dei beni, delle donne, dei figli). Ecco, dunque, asserisce Popper, che il comunismo della casta dirigente della città ottima di Platone è una conseguenza della legge del cambiamento: «esso è una condizione necessaria della stabilità politica che è la sua fondamentale caratteristica» (ivi, p. 74). E la classe dirigente si sentirà ancora più unita se si accentuerà il divario

tra governanti e governati. La pressione di questi ultimi sui primi consoliderà l'unione tra i governanti. Da qui il fondamentale principio per cui: «Qualsiasi interferenza o cambiamento da una classe all'altra è un grave crimine contro la città e può essere legittimamente denunciato come la più vile perversità» (*Rep.*, 434 b-c). Lo Stato di Platone è, pertanto, uno Stato diviso in classi, dove l'educazione della classe dirigente è anch'essa funzionale alla stabilità dello Stato. I membri della classe dirigente debbono essere educati nella ginnastica e nella musica («coloro che praticano la ginnastica risultano troppo selvatici, quelli che praticano la pura musica diventano troppo molli... Noi però sosteniamo che i guardiani debbono avere tutte e due queste nature... [Perciò] direi che un dio ha dato agli uomini due arti, la musica e la ginnastica», *Rep.*, 410 d-e). Né troppo molli né troppo selvatici, i membri della classe dirigente vanno addestrati, per Platone, come una classe di guerrieri di professione, pronti a battersi contro tutti coloro che dovessero minacciare lo stato dall'interno o dall'esterno. Per questo occorre «condurre i fanciulli anche alla guerra, a cavallo, perché la potessero osservare e, se non c'è pericolo, spingerli vicino, e far loro gustare il sangue, come ai cani» (*Rep.*, 537 a; e 466 e; 467 e). Popper commenta: «La descrizione di uno scrittore moderno, che definisce l'educazione totalitaria contemporanea come "una forma intensificata e continua di mobilitazione", si accorda perfettamente con l'intero sistema educativo di Platone» (ivi, p. 80).

110 - Ivi, pp. 217-218.

111 - Ivi, p. 218.

112 - *Ibidem*.

113 - Ivi, p. 219.

114 - Ivi, p. 120.

115 - Ivi, p. 121.

116 - *Ibidem*.

117 - Ivi, p. 123.

118 - Ivi, p. 122.

119 - Ivi, p. 128 e ss. Con riferimento a *Leggi*, 739 e ss.; e *Leggi*, 942 a-d, POPPER (*La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1, cit., p. 137) commenta che «mai un uomo dimostrò una più radicale ostilità nei confronti dell'individuo» di quanto fece Platone: per costui lo Stato, il collettivo, è tutto; l'individuo è niente; l'individualismo è il male supremo. Ed ecco i due passi delle *Leggi*. *Leggi*, 739 e ss.: nello Stato ottimo, nello «Stato che tutti prende» sono «comuni... le donne, i figli comuni e comune ogni avere... con ogni mezzo tutto ciò che si definisce privato viene strappato alla vita dell'uomo, d'ogni parte, per quanto è possibile ci si industria di collettivizzare in qualche modo anche ciò che la natura ha fatto particolare proprietà, e, per esempio, che gli occhi e le orecchie e le mani abbiano la sensazione di vedere insieme, udire insieme, agire insieme e concordemente tutti insieme, quanto più possono, diano l'approvazione o il biasimo come un solo uomo in quanto delle stesse cose sappiano la gioia o soffrano il dolore; e per quelle leggi che danno così la massima unità allo stato quanto più possono, nessuno darà mai più giusta e migliore definizione della loro superiorità per virtù ove dia altra definizione oltre a questa». *Leggi*, 942 a-d: «La cosa più importante è che mai nessuno sia senza un capo, né uomo né donna, né l'anima di alcuno per abitudine abbia costume, né quando fa sul serio, né quando per gioco, di agire da sé e isolatamente, ma totalmente in guerra e totalmente in pace si viva sempre gli occhi al comandante e lo si segua, ci si faccia guidare anche nelle minime cose da lui per esempio

quando lo comanda, sostare e mettersi in marcia e fare gli esercizi e lavarsi e mangiare..., in una parola si insegna alla propria anima mediante abitudini a non conoscere, a non sapere assolutamente l'agire in qualche cosa separatamente dagli altri, ma la vita di tutti sia sempre e insieme, quanto più è possibile, in gruppo e comune con tutti; di questo infatti non c'è né ci sia mai cosa superiore né migliore né più a regola d'arte per la salvezza in guerra e la vittoria. E a questo bisogna esercitarsi *in pace subito fin da bambini*, a comandare cioè agli altri ad essere da altri comandati. Bisogna strappare da *tutta la vita di tutti gli uomini* e degli animali sottomessi all'uomo l'insubordinazione».

120 - Nel campo politico Platone vede nell'individuo il Sommo Male. E pensare, constatata amaramente Popper, che «un simile atteggiamento per quanto anti-umanitario e anti-cristiano, è stato generalmente idealizzato. È stato interpretato come umano, come disinteressato, come altruistico e come cristiano» (K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1, cit., p. 137). Platone identifica *individualismo* con *egoismo* (ivi, pp. 132-139). Per lui – ad avviso di Popper – il criterio della moralità è l'interesse dello Stato (ivi, pp. 141-155). Questa è, appunto, la teoria collettivistica, tribale e totalitaria dello Stato: buono è ciò che è nell'interesse del mio gruppo o della mia tribù o del mio Stato (*ibidem*). Questa teoria è fatta propria da Platone. «Io... darò le leggi, posponendo, come è giusto, l'interesse dei singoli e collocandolo fra le cose di secondaria importanza» (*Leggi*, 923 b). Platone, conclude Popper, si preoccupa soltanto del tutto collettivo in quanto tale e la giustizia, per lui, non è altro che la sanità, l'unità e la stabilità del corpo collettivo» (K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1, cit., p. 139).

121 - Platone tiene fisso lo sguardo su quello che è lo scopo della sua teoria della politica: la stabilità dello Stato, il blocco del mutamento. Ma uno Stato è stabile se compatta è la sua classe dirigente. Ma: *chi è che deve governare?* Con questa domanda, afferma Popper, Platone ha creato «una durevole confusione nel campo della filosofia politica» (ivi, p. 155-156). La verità è che questa, come tutte le altre teorie della sovranità portano a paradossi (ivi, p. 159). E la corretta domanda, in teoria della politica, non è «chi deve comandare», quanto piuttosto «come è che controlliamo chi comanda?», o, più precisamente: «Come possiamo organizzare le istituzioni politiche in modo da impedire che i governanti cattivi o incompetenti facciano troppo danno?» (ivi, p. 156). Per Platone il compito della selezione dei futuri leader è essenziale. Chi deve governare? A tale interrogativo Platone risponde che devono governare i migliori; e questi debbono venir formati e selezionati istituzionalmente. Per Socrate il «saggio» è colui che sa di non sapere; e filosofo è, per Socrate, un amante della verità. Ebbene, Platone – ad avviso di Popper – introduce un *totale* cambiamento di siffatta prospettiva socratica: «Il suo amante della verità non è più il modesto ricercatore ma l'orgoglioso possessore della verità. Da esperto dialettico, egli è capace di intuizione intellettuale, cioè di vedere (e di comunicare con) le eterne, celesti Forme o Idee. Posto in alto, al di sopra di tutti gli uomini comuni, egli è come un dio, se non... divino» (*Rep.*, 540 c), sia nella sua sapienza che nel suo potere. Il filosofo ideale di Platone è prossimo sia all'onniscienza che all'onnipotenza. Egli è il Filosofo-Re. È impossibile, io credo, concepire un contrasto più radicale di quello esistente fra l'ideale socratico e l'ideale platonico del filosofo. È il contrasto tra due mondi: il mondo di un modesto, ragionevole individualista e quello di un totalitario semidio» (K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1, cit., p. 169). La proposta di Platone, insomma, è che debba governare l'uomo sapiente, il saggio, e saggio è colui che possiede la verità, «il filosofo pienamente qualificato» (*Rep.*, 473 c-e). E costui è colui che è stato educato alla dialettica, vale a dire all'arte della intuizione intellettuale, la quale possa mettere in grado di vedere i destini originali, le Forme o Idee, di sve-

lare quel mondo che si cela dietro le apparenze (*Rep.*, 484 a e ss.). A questa più alta forma di educazione Platone vuole che siano ammesse persone che siano già avanti negli anni. L'obiettivo di Platone – ricorda Popper – è quello di bloccare il mutamento politico. Ed ecco, allora, che i membri della classe superiore – guerrieri in gioventù – debbono trasformarsi in studiosi da vecchi: «quando sono troppo vecchi per pensare in maniera indipendente, devono trasformarsi in studiosi dogmatici per venire impregnati di sapienza e di autorità al fine di diventare anch'essi sapienti e di trasmettere la loro sapienza, la dottrina del collettivismo e dell'autoritarismo, alle future generazioni» (K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1, cit., p. 171). I futuri leader verranno iniziati agli studi filosofici superiori – e con ciò alla visione dialettica dell'essenza del Bene – non prima che abbiano raggiunto i cinquant'anni. Platone non vuole che i suoi leader abbiano originalità ed iniziativa: bloccare il mutamento rimane il suo scopo.

122 - Platone definisce come *veri filosofi* «quelli (...) che amano contemplare la verità» (*Rep.*, 475 e). Di fronte a tale definizione Popper si affretta a dire che «Platone non è del tutto sincero quando fa questa dichiarazione. Egli non crede veramente in essa, perché apertamente dichiara in altri passi che uno dei privilegi sommi del sovrano è quello di fare largo ricorso alle menzogne e all'inganno: “Se c'è qualcuno che ha diritto di dire il falso, questi sono i governanti, per ingannare nemici o concittadini nell'interesse dello Stato” (*Rep.*, 379 b ss.)». «*Nell'interesse dello stato*» - dice Platone. E Popper: «Ancora una volta troviamo dunque che l'appello al principio dell'utilità collettiva è la considerazione etica suprema. La moralità totalitaria annulla ogni altra cosa, anche la definizione, l'idea, del filosofo» (K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1, cit., p. 175). Sempre nella *Repubblica*, Platone dice: «Se... il magistrato sorprende in flagrante reato di falso un *cittadino*... lo castigherà come reo d'introdurre una pratica sovversiva e rovinosa per il vascello dello Stato» (*Rep.*, 389 c-d; ed anche *Leggi*, 370 b ss.). Nello Stato ottimo di Platone i reggitori sono amanti della verità, ma nel senso che i sudditi debbono dire la verità; i reggitori, invece, possono mentire. La distanza di Platone da Socrate appare qui incolmabile. L'avviso di Popper è «che la rottura totale di Platone con ogni residuo dell'intellettualismo di Socrate non sia in nessun altro luogo più esplicita che nel passo in cui per ben due volte egli esprime la speranza che anche gli *stessi governanti*, almeno dopo qualche generazione, possono essere indotti a credere nella sua sovrana menzogna propagandistica, intendo dire nel suo razzismo, nel suo Mito del Sangue e della Terra; noto come il Mito dei Metalli nell'Uomo e dei Nati dalla Terra» (K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1, cit., p. 177). Della «nobile menzogna», infatti, debbono venir persuasi «specialmente gli stessi governanti e, se no, il resto dei cittadini» (*Rep.*, 414 b-c). La prima idea contenuta nella «nobile menzogna» è una idea intesa a soppesare la difesa della madrepatria; si tratta dell'idea che i guerrieri sono «autoctoni», «nati dalla terra» del loro paese e per questo «ora essi sono tenuti a provvedere e a difendere la terra che abitano come fosse la loro madre e nutrice, se qualcuno l'assale, e a considerare gli altri cittadini come fratelli e “nati dalla terra”» (*Rep.*, 414 e). E, «continuando il racconto», troviamo la seconda idea, il mito del *razzismo*: «La divinità, mentre vi plasmava, a quelli tra voi che hanno attitudine al governo mescolò nella loro generazione, dell'oro, e perciò altissimo è il loro pregio; agli ausiliari, argento; ferro e bronzo agli agricoltori e agli altri artigiani» (*Rep.*, 415 a; si veda anche *Cratilo*, 398 a). E questi metalli sono ereditari; sono – annota Popper – caratteristiche razziali (K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1, cit., p. 170).

123 - La politica è, per Platone, l'arte suprema. Il filosofo «vive in armonia con ciò che è divino»; egli tenta di «tradurre (...) gli oggetti delle sue sublimi visioni, sia in ambito pri-

vato sia in quello pubblico», in uno stato che mai «potrà essere felice se non è disegnato da quei pittori che dispongono del modello divino». E, per ridisegnare lo Stato divino, il filosofo deve prima procedere alla *ripulitura della tela*. «Dopo aver preso (...), come si trattasse di una tavoletta, lo stato e i caratteri umani, in primo luogo lo renderanno puro (...)». (*Rep.*, 501 a). E faranno ciò nel modo seguente: «Manderanno via, in campagna, tutti i cittadini che abbiano compiuto i dieci anni; ne prenderanno i figlioli sottraendoli all'influsso degli odierni costumi, che sono pure quelli dei genitori, e li allevano secondo i loro modi e leggi» (*Rep.*, 541 a). Nel *Politico* (293 c-e) Platone – a proposito dei reggitori regi i quali agiscono seguendo i dettami della Scienza Suprema di Governo – dice: «Sia che avvenga ad essi di governare con la legge o senza la legge, col consenso o senza il consenso dei sudditi, ...e sia che essi purghino lo stato per il suo bene, uccidendo o deportando [o “bandendo”] alcuni dei suoi cittadini... - finché procedono secondo giustizia e preservano... lo stato e lo rendono migliore di quello che era, questa forma di governo dev'essere proclamata la sola giustizia». Di seguito, il commento di Popper: «Questo è il modo in cui deve operare il politico-artista. Questo è il significato della ripulitura della tela. Il politico-artista deve sradicare le istituzioni e tradizioni esistenti. Egli deve purificare, purgare, espellere, bandire e uccidere (“liquidare” è il terribile termine moderno che corrisponde a tutto ciò)» (K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1, cit., p. 205). *Utopismo, perfettismo ed estetismo* sono semplicemente aspetti del totalitarismo. Ma a parte il fatto che non è possibile cambiare tutto, tutto in una volta e una volta per tutte, Popper sostiene che «l'estetismo e il radicalismo ci portano fatalmente alla liquidazione della ragione e alla sua sostituzione con una disperata speranza nei miracoli politici. (...) Siffatto atteggiamento irrazionale (...) anche con le migliori intenzioni di realizzare il cielo in terra, (...) riesce solo a trasformare questa terra in un inferno; quell'inferno che l'uomo soltanto riesce a preparare per i suoi simili» (ivi, p. 207).

124 - Ivi, p. 211.

125 - G. RYLE, *Recensione*, cit., p. 169.

126 - K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1, cit., p. 245.

127 - *Ibidem*.

128 - Ivi, p. 246.

129 - Ivi, p. 16.

130 - Ivi, p. 15.

131 - *Ibidem*.

132 - Ivi, p. 56.

133 - *Ibidem*.

134 - Ivi, p. 244.

135 - K.R. POPPER, *Risposta a un critico*, in *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1, cit., p. 259.

136 - R.H.S. CROSSMAN, *Plato Today*, cit., p. 132.

137 - K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1, cit., p. 270.

138 - C.M. BOWRA, *Ancient Greek Literature*, 1933, Home University Library, London 1933, pp. 186-190.

139 - W. FITE, *The Platonic Legend*, Charles Scribner's Sons, New York 1939.

140 - A. KELSEN, *Die platonische Liebe*, «Imago», 19 (1933), pp. 34-98 e 225-255.

141 - B. FARRINGTON, *La scienza nell'antichità*, tr. it., Longanesi, Milano 1950. A p. 148 Farrington scrive: «Anche nella sua difesa della persecuzione ideologica Platone era un pioniere, poiché anticipò le scoperte dei secoli successivi».

142 - B. RUSSELL, *Storia della filosofia occidentale*, tr. it., Longanesi, Milano 1983; ed. TEA, 1991. Alla p. 154 di questa ultima edizione, Russell, per esempio, scrive: «A differenza di alcuni suoi [di Platone] predecessori, il suo pensiero, lungi dall'essere scientifico, era teso a dimostrare che l'universo coincideva con i suoi modelli etici. Questo è un tradimento della verità, ed è il peggiore dei peccati filosofici».

143 - A.D. WINSPEAR, *The Genesis of Plato's Thought*, S.A. Russell, New York 1940. Per Winspear (ivi, p. 248 - Platone è soltanto un «reazionario autoritario», abbastanza «abile» (*subtle*) da nascondere le sue intenzioni sotto il suo linguaggio filosofico.

144 - K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1, cit., p. 287. Popper precisa ancora: «Nonostante questi punti, sui quali concordo, c'è, anche nell'interpretazione di Platone, un fondamentale disaccordo tra le vedute del Toynbee e le mie. Toynbee considera l'ottimo Stato di Platone come una tipica utopia (reazionaria), mentre io interpreto la sua parte maggiore, in connessione con quella che considero la teoria platonica generale del cambiamento, come un tentativo di ricostruire una forma primitiva di società».

145 - R. BAMBROUGH, *Plato's Modern Friends and Enemies*, in AA.VV., *Plato, Popper, and Politics*, a cura di R. Bambrough, W. Heffer, Cambridge 1967, p. 50.

146 - K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1, cit., p. 18.

147 - K.R. POPPER, *Tutta la vita è risolvere problemi*, tr. it., Rusconi, Milano 1996, cap. 4.

148 - A. HOERNLÉ, *Would Plato have approved of the national-socialist State?*, in AA.VV., *Plato, Popper, and Politics*, cit., pp. 166-172.

149 - Ivi, p. 167.

150 - *Ibidem*.

151 - Ivi, p. 168.

152 - *Ibidem*.

153 - Ivi, p. 169.

154 - *Ibidem*.

155 - *Ibidem*.

156 - *Ibidem*. Cfr. anche la p. 170.

157 - Ivi, p. 170.

158 - *Ibidem*.

159 - Ivi, p. 178.

160 - Ivi, p. 179.

161 - Ivi, p. 180.

162 - Ivi, p. 181.

163 - *Ibidem*.

164 - *Ibidem*.

165 - G.J. DE VRIES, *Antisthenes redivivus. Popper's Attack on Plato*, North Holland Publishing Co., Amsterdam 1972. Alla p. 1 De Vries afferma: «Il libro del prof. Popper è stato ispirato dalle migliori intenzioni; le sue tesi (*contents*), tuttavia, sono di fatto del tutto inesatte (*inaccurate*)».

166 - J. WILD, *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law*, cit., p. 9.

167 - Ivi, pp. 9-10.

168 - Ivi, p. 57.

169 - Ivi, p. 59.

170 - G. RYLE, *Recensione*, cit., p. 169.

171 - G. ROBINSON, *Recensione a The Open Society and Its Enemies*, «Philosophical Review», 40 (1951), p. 494.

172 - Cfr. K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1, cit., p. 438.

173 - R.B.LEVINSON, *In Defense of Plato*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1957.

174 - Si veda l'*Appendix XIV* del testo di Levinson ora citato alle pp. 623-629; *Appendice* dal titolo *Was Plato Historicist?*

175 - R.M. HARE, *A Question about Plato's Theory of Ideas*, in AA.VV., *The Critical Approach to Science and Philosophy. In Honor of Karl Popper*, a cura di M. Bunge, The Free Press, London-New York 1964, p. 61.