

Karl R. Popper

de 531

Congetture e confutazioni

Lo sviluppo della conoscenza scientifica

Società editrice il Mulino 1959 Bologna

Edizione originale: *Conjectures and Refutations*, London, Routledge and Kegan Paul, 1969. Traduzione di Giuliano Pancaldi. Messa a punto editoriale di Vanna Polacchini.

Introduzione
all'edizione italiana

di Giorgio Sandri

Copyright © 1969 by Karl R. Popper. Copyright © 1972 by Società editrice il Mulino, Bologna. CL 27-0277-0

- White, A. R., 74, 75.
 White, G., 131.
 Wielen, W. van der, 159.
 Wittgenstein, L., 71-74, 98, 99, 119, 120-127, 129, 130, 155, 182, 187, 236, 288, 296, 366, 382, 433, 434, 440-443, 449, 460, 462, 465, 472, 475, 477, 483.
 Wright, E. M., 145.
 Wright, T., 307.
 Yukawa, H., 377, 417.
 Zeller, E., 245.
 Zenone, 138, 144, 145, 150, 246
 Zermelo, 448.

Indice del volume

<i>Introduzione all'edizione italiana</i> , di Giorgio Sandri	p. VII
Prefazione	3
Introduzione: Le fonti della conoscenza e dell'ignoranza	11
PARTE PRIMA: CONGETTURE	
1. La scienza: congetture e confutazioni	61
2. La natura dei problemi filosofici e le loro radici nella scienza	117
3. Tre differenti concezioni della conoscenza umana	169
4. Per una teoria razionale della tradizione	207
5. Ritorno ai presocratici	235
Appendice: Congetture storiche e osservazioni su Eracito e il problema del mutamento	264
6. Nota su <u>Berkeley</u> quale precursore di <u>Mach</u> e <u>Einstein</u>	287
7. La critica kantiana e la cosmologia	303
8. Lo status della scienza e della metafisica	317
9. Perché i calcoli della logica e della aritmetica sono applicabili alla realtà?	345
10. Verità, razionalità e accrescersi della conoscenza scientifica	369
PARTE SECONDA: CONFUTAZIONI	
11. La demarcazione fra scienza e metafisica	431
12. Il linguaggio e il problema dei rapporti corpo-mente	499

13. Nota sul problema dei rapporti corpo-mente	511
14. Autoriferimento e significato nel linguaggio ordinario	519
*15. Che cos'è la dialettica?	531
*16. Previsione e profezia nelle scienze sociali	571
*17. L'opinione pubblica e i principi liberali	589
*18. Utopia e violenza	601
*19. La storia del nostro tempo: visione di un ottimista	617
*20. Umanesimo e ragione	637
Addenda: Alcune note tecniche	653
<i>Indice analitico</i>	703
<i>Indice dei nomi</i>	719

7. *Un breve elenco di esemplificazioni politiche*

Quest'elenco riporta dei casi degni, probabilmente, di un attento esame.

- 1) Il piano Hoare-Laval e la sua disfatta ad opera dell'irragionevole entusiasmo morale dell'opinione pubblica.
- 2) L'abdicazione di Edoardo VIII.
- 3) Monaco.
- 4) La resa incondizionata.
- 5) Il caso Crichton-Down.
- 6) La consuetudine britannica di accettare le privazioni senza lagnarsi.

8. *Sommario*

L'intangibile e vaga entità detta opinione pubblica, rivela talora una genuina avvedutezza o, più in particolare, una sensibilità morale superiore a quella del governo al potere. Cionondimeno, essa rappresenta un pericolo per la libertà, ove non sia contenuta da una solida tradizione liberale. Pericolosa come arbitra del gusto, è inaccettabile come arbitra della verità. Ma può talora assumere il ruolo di un illuminato arbitro di giustizia (si pensi, per esempio, al caso della liberazione degli schiavi nelle colonie britanniche). Sfortunatamente, essa può venire «manipolata». Tali pericoli possono essere attenuati solo mediante un rafforzamento della tradizione liberale.

Bisognerebbe distinguere fra l'opinione pubblica e il carattere pubblico della libera discussione critica, che spetta (o dovrebbe spettare) alla scienza, e che comprende la discussione di problemi relativi alla giustizia e ad altre questioni morali. Sebbene le discussioni di tale natura possano influenzare l'opinione pubblica, questa non ne è il risultato, né si trova sotto il loro controllo. L'influenza benefica di queste discussioni sarà tanto maggiore con quanta più onestà, semplicità e chiarezza, verranno condotte.

18. *Utopia e violenza*

Numerosi sono coloro che odiano la violenza e ritengono sia uno dei compiti più importanti, e insieme promettenti, operare per limitarla e, se possibile, eliminarla dalla vita umana. Personalmente, sono uno di questi fiduciosi nemici della violenza: non solo la disprezzo, ma credo fermamente che la lotta contro essa non sia affatto disperata. Mi rendo conto che il compito è difficile, e so che troppo spesso nel corso della storia è avvenuto che a ciò che apparteneva dapprima un grande successo nella lotta contro la violenza, è seguito un fallimento. Non sottovaluto il fatto che la nuova epoca di violenza apertasi con le due guerre mondiali non è affatto finita. Il nazismo e il fascismo sono completamente sconfitti, ma devo riconoscere che la loro caduta non significa la sconfitta delle barbarie e delle brutalità. Al contrario, è inutile chiudere gli occhi di fronte al fatto che queste odiose ideologie conseguirono una specie di vittoria nella sconfitta. Si deve riconoscere che Hitler è riuscito a degradare i criteri morali dell'occidente, e che nel mondo d'oggi c'è più violenza e forza bruta di quanta sarebbe stata tollerata perfino nella decade successiva alla prima guerra mondiale. Dobbiamo addirittura prendere in considerazione l'eventualità che la nostra civiltà venga definitivamente distrutta dalle nuove armi che l'hitlerismo ci induce a costruire, forse già in questa prima decade¹ successiva alla seconda guerra mondiale; senza dubbio, infatti, lo spirito dell'hitlerismo riportò su di noi la sua più grande

¹ Discorso tenuto allo Institut des Arts di Bruxelles, nel giugno del 1947; pubblicato per la prima volta in «The Hibbert Journal», XLVI (1948).

vittoria allorché, dopo la sua sconfitta, ci servimmo delle armi che la minaccia del nazismo ci aveva indotto a procurarci. Ma, nonostante tutto ciò, oggi io spero, non meno di quanto ho sempre fatto, che la violenza possa essere sconfitta. È la nostra unica speranza; e lunghi periodi della storia dell'occidente, come pure delle civiltà orientali, provano che non è una speranza vana: che la violenza può essere limitata e posta sotto il controllo della ragione.

È questo forse il motivo per cui, come molti altri, credo nella ragione; e mi definisco un razionalista. Sono razionalista perché vedo la sola alternativa alla violenza in un atteggiamento di ragionevolezza.

Quando due persone non sono d'accordo, ciò avviene o perché le loro opinioni sono diverse, o perché hanno interessi divergenti, o per entrambi i motivi. Vi sono diverse specie di disaccordo, emergenti nella vita sociale, che devono essere risolte in un modo o nell'altro. La questione può essere tale che deve necessariamente venire risolta, poiché altrimenti può dar luogo a nuove difficoltà, i cui effetti complessivi possono provocare un'intollerabile tensione, uno stato di continua e intensa preparazione in vista della soluzione della disputa. (Ne è un esempio la corsa agli armamenti). Giungere a una risoluzione può essere in questi casi indispensabile.

Ma in che modo si può giungere a una soluzione? Vi sono sostanzialmente due soli modi possibili: la discussione (comprese le trattative sottoposte ad arbitrato, per esempio in una corte internazionale di giustizia), e la violenza. Oppure, se si tratta di un contrasto d'interessi, le due alternative sono un ragionevole compromesso o un tentativo di eliminare l'interesse opposto.

Un razionalista, nel senso in cui io uso il termine, è una persona che cerca di giungere alle risoluzioni mediante la discussione e, magari, in determinati casi, ricorrendo al compromesso, piuttosto che mediante la violenza. Egli

¹ Scrivevo queste cose nel 1947. Oggi modificherei questo passo unicamente sostituendo a «prima», «seconda».

cioè preferirebbe fallire nel convincere l'altro attraverso la discussione, piuttosto che riuscirci ricorrendo alla forza, all'intimidazione, alle minacce, o anche alla propaganda persuasiva. Si capirà meglio cosa intendo per ragionevolezza, se si considera la differenza che passa tra il tentativo di convincere una persona con la discussione e quello di persuaderla con la propaganda.

La differenza non sta tanto nell'impiego della discussione, anche la propaganda si vale spesso del metodo del dibattito, e neppure nella convinzione che i nostri argomenti siano conclusivi e debbano essere riconosciuti per tali da qualsiasi persona ragionevole. Sta piuttosto in un atteggiamento di disponibilità reciproca, in una disposizione, non soltanto a convincere l'altro, ma anche ad essere eventualmente da questi persuaso. Cosa intendo per atteggiamento di ragionevolezza può emergere da un'osservazione di questo tipo: «Penso di avere ragione, ma posso sbagliarmi, e puoi avere ragione tu; in ogni caso, discutiamone: è probabile infatti che in questo modo ci accostiamo a una comprensione vera, più che se ognuno si limita ad insistere di aver ragione».

Si comprenderà che l'atteggiamento di ragionevolezza, o razionalistico, dal mio punto di vista, presuppone una certa umiltà intellettuale. Forse possono assumerlo solo quanti sono consapevoli di sbagliare talora e non sono soliti dimenticare i loro errori. Esso deriva dalla comprensione del fatto che non siamo onniscienti, e che dobbiamo la maggior parte della nostra conoscenza agli altri. È un atteggiamento che consiste nell'applicare, al campo delle opinioni in generale, per quanto possibile, i due principi di ogni procedimento legale: primo, che si devono sempre ascoltare entrambe le parti, e, secondo, che non può giudicare validamente chi appartiene a una delle parti interessate al caso.

Ritengo che sia possibile evitare la violenza soltanto nella misura in cui si adotta questo atteggiamento di ragionevolezza nei rapporti reciproci della vita sociale; e che qualsiasi altra disposizione può generare violenza — anche

un tentativo unilaterale di trattare gli altri con la persuasione non violenta, e di convincerli ricorrendo, nell'argomentazione e nella presentazione di esempi, alle concezioni intuitive di cui vanno orgogliosi e della cui verità sono assolutamente certi. Tutti ricordiamo quante guerre religiose furono combattute in nome di una religione che predicava l'amore e la dolcezza; quanti corpi furono arsi vivi per il sincero proposito di salvare le anime dal fuoco eterno dell'inferno. Soltanto se abbandoniamo l'atteggiamento autoritario sul piano delle opinioni, solo se rafforziamo l'atteggiamento di reciproca disponibilità e la disposizione ad apprendere dagli altri, possiamo sperare di sottoporre a controllo gli atti di violenza ispirati dalla pietà e dal dovere.

Molte sono le difficoltà che impediscono la rapida diffusione della ragionevolezza. Una delle principali è che bisogna sempre essere in due per fare una discussione ragionevole. Ciascuna delle parti dev'essere pronta ad apprendere dall'altra. Non è possibile impostare una discussione razionale con chi preferisce uccidervi piuttosto che restare convinto. In altri termini, l'atteggiamento di ragionevolezza ha dei limiti. Lo stesso vale per la tolleranza. Non si deve accettare incondizionatamente il principio di tollerare tutti gli intolleranti: se lo fate sacrificate insieme a voi l'atteggiamento di tolleranza (tutto ciò emerge dalla osservazione che ho fatto sopra: la ragionevolezza dev'essere un atteggiamento di reciproca disponibilità).

Un'importante conseguenza di quanto precede è che non dobbiamo consentire che si confondano aggressione e difesa. Dobbiamo insistere su tale distinzione; sostenere e sviluppare le istituzioni sociali (nazionali e internazionali) che hanno la funzione di distinguere fra l'aggressione e la resistenza ad essa.

Credo di aver reso sufficientemente chiaro cosa intendo dire quando mi definisco un razionalista. Il mio razionalismo non è dogmatico. Riconosco pienamente che non posso dimostrarlo razionalmente. Confesso francamente che ho optato per il razionalismo perché odio la violenza e non mi illudo inutilmente che tale odio abbia un qual-

siasi fondamento razionale. O, in altri termini, il mio razionalismo non è autosufficiente, ma poggia su una fede irrazionale nell'atteggiamento di ragionevolezza. Non vedo come si possa andare oltre questo. Si può forse dire che la mia fede irrazionale nei diritti uguali e reciproci di convincere gli altri e di essere da questi persuasi è una forma di fiducia nella ragione umana; o semplicemente che credo nell'uomo.

Se affermo di credere nell'uomo, intendo l'uomo quale è: non mi sognerei di dire che è un essere interamente razionale. Non penso che si possa porre la questione se sia più razionale che emotivo o viceversa: non esiste nessun criterio per valutare o confrontare simili affermazioni. Ammetto di essere incline ad avversare certe esagerazioni (sorte per lo più in seguito alla volgarizzazione della psicoanalisi) circa l'irrazionalità dell'uomo e della società umana. Tuttavia, sono consapevole non soltanto del potere dei sentimenti nella vita umana, ma anche del loro valore. Non pretenderei mai che il conseguimento di un atteggiamento di ragionevolezza diventi lo scopo esclusivo della nostra vita. Ciò che desidero sostenere è che tale atteggiamento può diventare un elemento sempre presente, in qualche misura, anche nelle relazioni dominate dalle grandi passioni, come l'amore².

Si sarà ormai compreso il mio atteggiamento di fondo verso la questione dei rapporti fra ragione e violenza: e spero sia condiviso da alcuni dei miei lettori e da molta altra gente, ovunque. E su questa base che ora propongo di discutere il problema dell'utopismo.

Penso che questo possa considerarsi come il risultato di una forma di razionalismo, e cercherò di mostrare che si tratta di una forma assai diversa da quella in cui io e molti altri crediamo. Cercherò quindi di rilevare come esi-

² L'esistenzialista Jaspers scrive: «l'amore è crudele, spietato; e perciò il vero amante vi crede solo se è tale». Questo atteggiamento svela, a mio avviso, una certa debolezza anziché il vigore che vorrebbe mostrare: non vi è barbaie più manifesta dell'isterico tentativo di imitarla (Cfr. il mio *The Open Society and Its Enemies*, cit., vol. II, p. 317).

stano almeno due forme di razionalismo, di cui giudico l'una corretta e l'altra sbagliata; e che quest'ultima è quella che conduce all'utopismo.

Per quanto posso giudicare, l'utopismo è il risultato di un modo di ragionare condiviso da molti che si stupirebbero di udire che questo tipo d'argomentazione, apparentemente inevitabile e autoevidente, conduce ad esiti utopistici. Si potrebbe presentare tale ragionamento capzioso nel modo seguente.

Un'azione è razionale, si può arguire, se utilizza nel modo migliore i mezzi disponibili per il conseguimento di un certo fine. Quest'ultimo non può, in ogni caso, venire determinato razionalmente. Ma comunque sia, possiamo giudicare un'azione da un punto di vista razionale, o ritenere razionale e adeguata, solo relativamente a un particolare fine dato. Solo se abbiamo in mente un fine, e solo relativamente ad esso, possiamo dire che stiamo agendo razionalmente.

Applichiamo ora questo ragionamento alla politica. Essa consiste, in ogni suo aspetto, di azioni che sono razionali soltanto se perseguono un qualche fine. L'obiettivo della condotta di un uomo politico può essere l'aumento del suo potere o della ricchezza, ma anche il miglioramento dello stato o un mutamento della sua struttura.

Nell'ultimo caso l'azione politica sarà razionale soltanto se prima si determinano i fini ultimi dei mutamenti politici che si intende realizzare. Sarà razionale, cioè, soltanto relativamente a certi ideali circa la natura dello stato. Emerge così che, preliminarmente ad ogni azione politica razionale, dobbiamo in primo luogo chiarire il più possibile quali sono i nostri fini politici ultimi; per esempio, il tipo di stato che consideriamo migliore; e solo in seguito possiamo cominciare a determinare i mezzi che meglio possono giovare per la realizzazione di tale stato, o per dirigerci lentamente verso di esso, considerandolo il fine di un processo storico che possiamo in qualche misura influenzare e dirigere verso la meta prescelta.

E' precisamente questa la concezione che io definisco

utopismo. Qualsiasi azione politica razionale e disinteressata, da tale punto di vista, dev'essere preceduta da una precisazione dei fini ultimi che ci proponiamo, e non soltanto di quelli intermedi o parziali, che sono unicamente delle tappe provvisorie e dovrebbero quindi considerarsi come mezzi piuttosto che come fini. L'azione politica razionale deve dunque basarsi su un piano, o progetto, più o meno dettagliato di quale sia per noi lo stato ideale, ed anche su un piano o una traccia del corso storico che conduce a questa meta.

Giudico il cosiddetto utopismo una dottrina attraente, anzi, fin troppo attraente, e addirittura pericolosa e nociva. Dal mio punto di vista, essa si vota da sola alla sconfitta e conduce alla violenza. Che si sconfigga da sola è una conseguenza del fatto che è impossibile determinare dei fini con criteri scientifici. Non esiste alcun metodo scientifico per scegliere fra due fini. Alcuni, ad esempio, amano e venerano la violenza. Per essi una vita senza violenza sarebbe superficiale e banale. Molti altri, e mi trovo fra questi, odiano la violenza. Si tratta di un contrasto intorno ai fini e non può essere risolto dalla scienza. Ciò non significa che il tentativo di argomentare contro la violenza sia in ogni caso una perdita di tempo. Vuol dire soltanto che non è possibile ragionare con uno che ammira la violenza. Egli può sempre rispondere a un ragionamento con una pallottola, se non è trattenuto dalla minaccia di una violenza contraria alla sua. Se è desideroso di ascoltare i vostri argomenti senza spararvi, significa che è affetto almeno un poco da razionalismo, e si può forse convincerlo. Per questo la discussione non è una perdita di tempo fin tanto che la gente vi ascolta. Ma non è possibile con il ragionamento stesso far sì che la gente ascolti il vostro argomento; non si possono convertire con il ragionamento coloro che diffidano di ogni discussione e preferiscono le decisioni basate sulla violenza a quelle razionali. Non si può dimostrare loro che si sbagliano, e questo è solo un caso particolare che può essere generalizzato. Non è possibile prendere alcuna decisione relativa a degli scopi con

mezzi *puramente* razionali o scientifici. Ciononostante, il ragionamento può risultare estremamente proficuo nel raggiungimento di una decisione intorno a degli scopi.

Nell'applicare queste considerazioni al problema del l'utopismo, dobbiamo in primo luogo chiarire che la costruzione di un progetto utopistico non può in alcun caso essere risolta dalla scienza soltanto. I suoi obiettivi, perlomeno, devono essere stabiliti prima che lo scienziato sociale possa cominciare ad abbozzare il progetto. La stessa situazione si riscontra nelle scienze naturali. Nessun ramo della fisica dirà allo scienziato che fa bene a costruire un aereo, un aeroplano o una bomba atomica. I fini devono essere da lui adottati altrimenti, o possono ventrigli suggeriti: ciò ch'egli fa in quanto scienziato è soltanto di predisporre dei mezzi con cui quei fini possano essere realizzati. Nel rilevare la difficoltà che si oppone alla scelta, in termini di argomenti razionali, fra ideali utopistici diversi, non voglio suggerire che esista un dominio — per esempio quello dei fini — non soggetto, nel suo complesso, al potere della critica razionale (anche se certamente intendo ribadire che il regno dei fini eccede abbondantemente la portata del ragionamento *scientifico*). Io stesso, infatti, cerco di ragionare intorno a queste cose; e rilevando la difficoltà insita nella scelta fra progetti utopistici alternativi, mi propongo di argomentare razionalmente contro l'adozione di fini ideali di tale specie. Analogamente, il tentativo di dimostrare che questa difficoltà può generare violenza intende essere un ragionamento razionale, anche se mi rivolgo soltanto a coloro che odiano la violenza.

Che il metodo utopistico, che elegge uno stato ideale della società come scopo cui tutte le azioni politiche devono tendere, possa generare violenza, è dimostrabile nel modo seguente. Dato che non è possibile determinare i fini ultimi delle azioni politiche scientificamente, o con metodi puramente razionali, le differenze d'opinione circa le caratteristiche dello stato ideale non possono sempre venire appianate col metodo dell'argomentazione. Esse avranno almeno in parte il carattere dei contrasti di natura religiosa,

e non può esservi tolleranza fra religioni utopistiche diverse. Le mete utopistiche sono concepite per servire da fondamento all'azione e alla discussione politiche razionali, e una tale azione sembra possibile solo se lo scopo è stabilito in modo definitivo. L'utopista dunque deve riuscire vincitore o vinto nei confronti dei rivali: suoi simili che non condividono gli stessi ideali, non professando la medesima religione utopistica.

Ma egli deve fare di più. Dev'essere molto severo nell'eliminare e soffocare tutte le posizioni eretiche rivali. La via che conduce alla meta utopistica è lunga. La razionalità dell'azione politica esige quindi costanza di intenti per molto tempo a venire; e ciò può realizzarsi soltanto se non ci si limita a sconfiggere le religioni utopistiche rivali, ma si elimina il più possibile ogni loro memoria.

L'impiego di metodi violenti nella soppressione delle tendenze rivali diventa ancor più urgente se consideriamo che il periodo di edificazione dell'utopia può essere un'epoca di rivolgimenti sociali. In un periodo siffatto anche le idee possono mutare. Così quel che appariva a molti desiderabile all'epoca in cui fu stabilito il progetto utopico, può risultare in seguito meno desiderabile. In tal caso la concezione utopica nel suo complesso rischia di infrangersi. Se infatti sostituiamo gli obiettivi politici stabiliti nel corso del tentativo di realizzarli, possiamo presto scoprire che ci dibattiamo, in realtà, in un circolo vizioso. L'intero metodo consistente nello stabilire prima gli obiettivi politici definitivi e nell'apprestarsi poi a realizzarli progressivamente, è necessariamente futile, se l'obiettivo può essere sostituito durante il processo di realizzazione. È facile che emerga che i passi fino ad allora compiuti conducono in realtà lontano dal nuovo obiettivo. E se poi cambiamo direzione conformemente alla nostra nuova meta, ci esponiamo allo stesso rischio. Nonostante tutti i sacrifici che abbiamo probabilmente compiuto per accertare che ci stiamo comportando razionalmente, è possibile che non arriviamo proprio «in nessun luogo», anche se non precisa-

mente nel «luogo inesistente» indicato dal termine «utopia».

Ancora una volta, l'unico modo di evitare simili mutamenti negli obiettivi sembra essere il ricorso alla violenza, includendovi la propaganda, la soppressione della critica e l'annientamento di ogni opposizione. Di pari passo si esalta la saggezza e la preveggenza dei pianificatori, degli ingegneri dell'utopia, che elaborano ed eseguono il progetto utopistico. Essi devono perciò apparire oniscienti e onipotenti. Diventano degli dei: non avrai altro Dio all'infuori di essi. Il razionalismo utopico si vota da solo alla sconfitta. Per quanto buoni siano i suoi fini, esso non procura la felicità, ma soltanto la nota sofferenza derivante dall'esser costretti a vivere sotto un governo tirannico.

È importante comprendere a fondo questa critica. Io non giudico gli ideali politici in quanto tali, né sostengo che qualcuno di essi non possa mai essere realizzato. Non sarebbe una critica valida: hanno preso corpo numerosi ideali che furono un tempo ritenuti dogmaticamente irrealizzabili; per esempio l'edificazione di istituzioni efficienti e non tiranniche, capaci di assicurare la pace civile, sopprimendo i reati nell'ambito dello stato. E non vedo alcun motivo perché una giustizia e una forza di polizia internazionali debbano aver meno successo nella soppressione dei reati internazionali, cioè, dell'aggressione fra nazioni e della persecuzione delle minoranze, e talora delle stesse maggioranze. Non ho nulla da obiettare al tentativo di realizzare simili ideali.

Dov'è allora la differenza fra i piani utopistici genericamente concepiti, ma cui oggetto di condurre alla violenza, e le importanti e lungimiranti riforme politiche che sono incline a raccomandare?

Se dovessi dare una semplice formula o ricetta per distinguere fra quelli che considero piani di riforma sociale ammissibili e gli inammissibili progetti utopici, direi: Agisci per l'eliminazione dei mali concreti piuttosto che per realizzare dei beni astratti. Non mirate a realizzare la felicità con mezzi politici. Tendi piuttosto ad eliminare

le miserie concrete. Oppure, in termini più pratici, lotta per l'eliminazione della povertà con mezzi diretti — per esempio assicurando che ciascuno abbia un reddito minimo. Oppure lotta contro le epidemie e le malattie erigendo ospedali e scuole di medicina. Combatti l'ignoranza al pari della criminalità. Ma fa tutto ciò con mezzi diretti: individa quello che ritieni il male più urgente della società in cui vivi e cerca pazientemente di convincere la gente che è possibile eliminarlo.

Ma non cercare di realizzare questi obiettivi per via indiretta, concependo e cercando di attuare un ideale remoto di società in tutto valida. Per quanto profondamente ti senta indebitato nei confronti della visione ispiratrice di una tale società, non credere di essere obbligato ad agire per la sua realizzazione, o che la tua missione sia quella di svelare agli occhi degli altri la sua bellezza. Non permettere che i sogni di un mondo perfetto ti distolgano dalle rivendicazioni degli uomini che soffrono qui ed ora. I nostri simili hanno diritto ad essere aiutati; nessuna generazione dev'essere sacrificata per il bene di quelle future, in vista di un ideale di felicità che può non realizzarsi mai. In breve, sostengo che il problema più urgente di una politica razionale è rappresentato dalla miseria umana, mentre la questione della felicità non va posta sullo stesso piano. L'attingimento della felicità dovrebbe essere lasciato agli sforzi dei singoli.

È un fatto, neppure molto strano, che non è particolarmente difficile mettersi d'accordo in una discussione sui mali più intollerabili della società e sulle riforme sociali più urgenti. Un tale accordo si può raggiungere molto più facilmente che non su particolari forme ideali di vita sociale. Quei mali, infatti, ci stanno di fronte qui ed ora. Si può averne esperienza, e li sperimentano ogni giorno molte persone immiserite e umiliate dalla povertà, dalla disoccupazione, dalle persecuzioni, dalla guerra e dalle malattie. Quelli di noi che non soffrono di tali miserie incontrano ogni giorno chi può descriverglielo. È questo che rende concreti i mali, e perciò possiamo giungere a qualcosa di-

scutendone, e trarre profitto dall'atteggiamento di ragionevolezza. Possiamo imparare dando ascolto alle esigenze concrete, cercando pazientemente di valutarle nel modo più imparziale e considerando i modi per soddisfarle senza creare mali peggiori.

Con i beni ideali è diverso. Li conosciamo soltanto nei nostri sogni, o in quelli dei poeti e dei profeti. Non possono essere discussi, ma soltanto proclamati pubblicamente. Essi non si confanno all'atteggiamento razionale del giudice imparziale, ma a quello emotivo del predicatore appassionato.

L'atteggiamento utopistico è dunque opposto a quello di ragionevolezza. L'utopismo, anche se può spesso presentarsi nelle forme di un razionalismo, non può essere altro che uno pseudorazionalismo.

Cosa c'è allora di sbagliato nell'argomento apparentemente razionale da me rilevato nel presentare la causa utopistica? Sono certo che possiamo giudicare la razionalità di un'azione soltanto in rapporto a dei fini. Ma ciò non significa che la razionalità di un'azione politica può essere giudicata soltanto in rapporto ad un fine storico. E sicuramente non vuol dire che dobbiamo considerare ogni situazione sociale o politica unicamente dal punto di vista di qualche ideale storico preconcetto, di una pretesa meta ultima dello sviluppo storico. Al contrario, se fra i nostri obiettivi e fini vi è qualcosa concepito nei termini della felicità o della miseria umana, allora siamo costretti a giudicare le nostre azioni, non solo in riferimento alla felicità dell'uomo in un lontano futuro, ma anche in rapporto ai loro effetti più immediati. Non dobbiamo considerare una certa situazione sociale semplicemente un mezzo per la realizzazione di un fine, in quanto si tratta di una situazione transitoria. Tutte le situazioni, infatti, sono tali. Analogamente, non dobbiamo consentire che la miseria di una generazione sia considerata unicamente quale mezzo per assicurare la durevole felicità di una o più generazioni successive: questo ragionamento non è reso più valido né dall'elevato grado di felicità promesso, né dal gran numero di

generazioni che ne usufruiranno. Tutte le generazioni sono transitorie. Tutte hanno un eguale diritto ad essere prese in considerazione, ma i nostri doveri sono senz'altro vincolati alla generazione attuale e alla successiva. Inoltre, non dovremmo mai cercare di controllanciare la miseria di alcuni con la felicità di altri.

Con ciò gli argomenti apparentemente razionali dell'utopismo si risolvono in nulla. Il fascino che il futuro esercita sugli utopisti non ha niente a che fare con la previdenza razionale. Considerata in questa luce, la violenza alimentata dall'utopismo assomiglia assai alla pazzia san-filosophica della storia, desiderosa di sacrificare il presente agli splendori del futuro, e inconsapevole del fatto che questo suo principio porterebbe a sacrificare ogni particolare periodo futuro a quello successivo; e parimenti ignara della verità banale che il futuro ultimo dell'uomo — cheché gli riserbi il destino — non può essere niente di meglio della sua definitiva estinzione.

L'appello all'utopismo deriva dall'incapacità di comprendere che non possiamo realizzare il paradiso in terra. Ritengo invece che possiamo, di generazione in generazione, rendere la vita un poco meno terribile ed ingiusta. Molto si può fare su questa strada. Molto si è ottenuto negli ultimi cento anni, e ancor più si potrebbe nella nostra generazione. Vi sono molti problemi pressanti che potremmo risolvere, almeno parzialmente, come: soccorrere il debole e il malato, e quanti soffrono per l'oppressione e l'ingiustizia; eliminare la disoccupazione; uniformare le possibilità; impedire i crimini internazionali, come il ricatto e la guerra insiguiti dagli uomini che si rendono dei, dai capi onnipotenti e oniscienti. Potremmo ottenere tutto ciò solo che riuscissimo a smettere di sognare ideali remoti, e di lottare fra noi per i disegni utopistici di un mondo e di un uomo nuovi. Coloro che credono nell'uomo quale è, e non hanno dunque abbandonato la speranza di vincere la violenza e l'irrazionalità, devono esigere che a ogni uomo sia dato il diritto di organizzare autonomamente la propria

vita, nella misura in cui ciò è comparibile con gli eguali diritti degli altri.

Possiamo osservare, a questo proposito, che il problema dei razionalismi veri o presunti rientra in una problematica più vasta. In definitiva, è il problema di un equilibrato atteggiamento nei confronti della nostra esistenza e dei suoi limiti — quello stesso problema cui danno tanto rilievo coloro che si definiscono «esistenzialisti», gli interpreti di una nuova teologia senza Dio. Vi è, ritengo, un elemento nevrotico e isterico nell'esasperato rilievo che si attribuisce alla fondamentale solitudine dell'uomo in un mondo senza Dio, e alla conseguente tensione fra l'individuo e il mondo. Non ho dubbi che questo isterismo è molto simile al romanticismo utopistico, ed anche all'etica della venerazione dell'eroe: a un'etica che può intendere la vita soltanto secondo la direttiva «dominate o umiliatevi». Né dubbio che sia questo isterismo il segreto della sua notevole attrattiva. Che il nostro problema rientri in uno più vasto, si può rilevare dal fatto che è possibile riscontrare un evidente parallelismo con la divisione fra razionalismo vero e falso anche in una sfera apparentemente assai lontana dal razionalismo, come è quella della religione. I pensatori cristiani hanno interpretato il rapporto fra l'uomo e Dio in almeno due differenti maniere. Il giusto rapporto può esprimersi in questi termini: «non dimenticare mai che gli uomini non sono dei; ma ricorda che in essi c'è una scintilla divina». L'altra concezione esaspera invece la tensione tra l'uomo e Dio, come pure l'elevatezza cui gli uomini possono giungere. Essa introduce nel rapporto fra uomo e Dio l'etica del «dominate o umiliatevi». Se alla radice di questo atteggiamento vi siano sempre delle illusioni più o meno consapevoli circa la propria natura e onnipotenza divine, non so. Ma penso sia difficile negare che l'accento posto su questa tensione può derivare soltanto da un atteggiamento erroneo verso il problema del potere.

Tale atteggiamento squilibrato (e immaturo) è condizionato, in modo ossessivo, dal problema del potere, quale si esercita non solo sugli altri uomini, ma anche sull'am-

biente naturale — sul mondo come un tutto. Quella che, per analogia, definirei la «falsa religione» è ossessionata non solo dal potere di Dio sugli uomini, ma anche dal suo potere di creare un mondo; analogamente, il falso razionalismo è attratto dall'idea di creare enormi macchine e mondi sociali utopici. Gli ideali di Bacone «conoscere è potere», e di Platone «governo del saggio», sono espressioni diverse di questo atteggiamento che è, alla radice, una richiesta di potere in base a delle superiori doti intellettuali. Il vero razionalista, al contrario, sarà sempre consapevole di quanto poco sa, e del semplice fatto che, qualsiasi facoltà critica o ragione possenga, egli ne è debitore ai rapporti intellettuali con gli altri. Sarà dunque portato a giudicare gli uomini fondamentalmente uguali, e a vedere nella ragione umana un legame che li unisce. La ragione per lui è esattamente il contrario di uno strumento di potere e di violenza: egli vede in essa un mezzo con cui sottomettere il potere e la violenza.