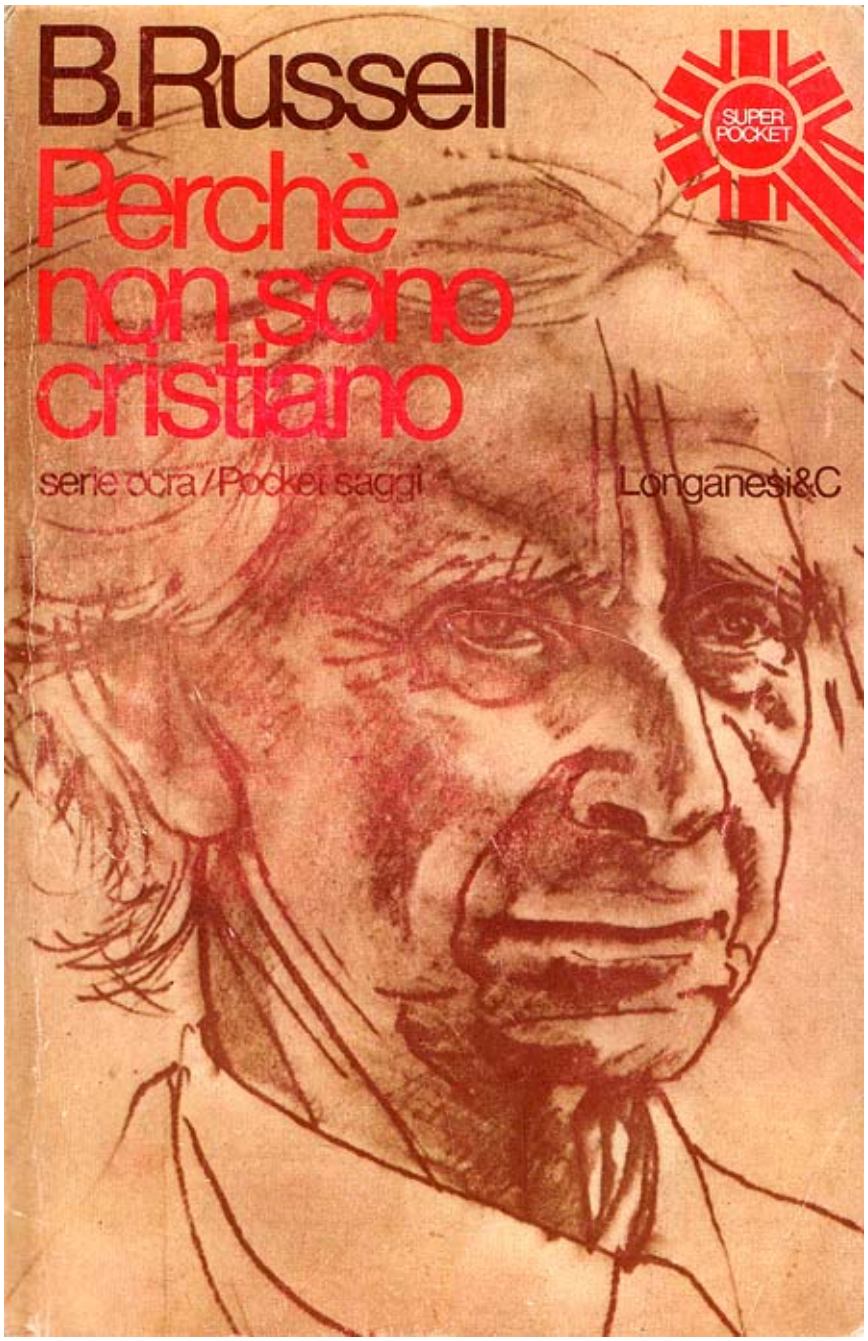
Bertrand Russell

Perché non sono cristiano

Titolo originale: *Why I Am not a Christian*
Traduzione di Tina Buratti Cantarelli
© 1957 by George Allen & Unwin Ltd
© 1960 Longanesi & C., Milano



Sommario



Prefazione 4
Perché non sono cristiano (1927) 6
Che cosa è un buon cristiano? 6
L'esistenza di Dio 6
L'argomento della causa prima 7
L'argomento della legge naturale 7
L'argomento del fine delle cose 8
L'argomento morale per dimostrare l'esistenza di Dio 9
Del rimedio contro l'ingiustizia 9
Il carattere di Cristo 10
Difetti nell'insegnamento di Cristo 10
Il problema morale 11
Il fattore emotivo 12
Perché la Chiesa ha ritardato il progresso 12
Il timore, fondamento della religione 13
Che cosa dobbiamo fare 13
La religione ha contribuito alla civiltà? (1930) 14
Cristianesimo e sesso 15
Obiezione alla religione 16
Dell'immortalità dell'anima 17
Fonti di intolleranza 19
La dottrina del libero arbitrio 20
Il principio della rettitudine 22
Il mio credo (1925) 25
La via retta 29
Regole morali 32
Salvezza individuale e sociale 37
Scienza e felicità 39
Sopravviviamo alla morte? (1936) 45
Apparenza e realtà (1899) 48
Liberi pensatori fra i cattolici e i protestanti (1928) 53
La vita nel Medioevo (1925) 58
Il destino di Thomas Paine (1934) 60
Gente simpatica (1931) 67
La nuova generazione (1930) 71
La nostra etica sessuale (1936) 77
1 77
2 79

3 81
Libertà accademica (1940) 83
1 83
2 84
3 86
4 87
L’esistenza di Dio (1948) 90
Può la religione lenire i nostri affanni? (1954) 106
1 106
2 109
Religione e morale (1952) 112
Appendice 113
Come fu vietato a Bertrand Russell l’insegnamento al City College di New York 113
1 113
2 114
3 116
4 118
5 120
6 132
7 133
8 134
9 136
10 138

Prefazione

Si è detto che la mia avversione all'ortodossia religiosa si sia attenuata. Questa voce è completamente infondata. Penso che tutte le grandi religioni del mondo: buddhismo, induismo, cristianesimo, islamismo e comunismo, siano, ad un tempo, false e dannose. A rigor di logica, poiché contrastano fra loro, non più di una dovrebbe essere quella vera. Con pochissime eccezioni, la religione che l'uomo accetta è la stessa professata dalla comunità dove vive, sicché è l'influenza dell'ambiente che lo spinge ad accettarla. È vero che gli scolastici inventarono argomenti logici per provare l'esistenza di Dio, e che questi vennero accettati da molti eminenti filosofi; ma si appoggiavano alla logica aristotelica, ora rigettata da quasi tutti i pensatori, tranne certuni, come i cattolici. Uno di questi argomenti non è assolutamente logico: l'argomento del fine delle cose, che, peraltro, fu demolito da Darwin; e, in ogni caso, potrebbe divenire logicamente accettabile a condizione che si neghi l'onnipotenza di Dio.

Lasciando da parte la logica, trovo strano si possa pensare che una divinità onnipotente, onnisciente e benevola abbia preparato il mondo, da nebulose senza vita, in tanti milioni di anni, per poi ritenersi soddisfatta dall'apparizione finale di Hitler, Stalin e della bomba H. Una cosa è chiedersi se una religione è vera, altra se è utile. Io sono fermamente convinto che le religioni, come sono dannose, così sono false. Il danno arrecato da una religione è di due specie: uno dipende dalla natura generica della fede, l'altro dalla natura particolare dei dogmi accettati. Per quanto riguarda la natura della fede, si ritiene virtuoso credere, avere cioè una convinzione che non tentenna di fronte ad evidenze contrarie, e se l'evidenza contraria fa sorgere dubbi, ritenere di doverli sopprimere. Per tali motivi, non si permette ai giovani di ascoltare discussioni, in Russia, a favore del capitalismo, o, in America, a favore del comunismo. Questo conserva la fede di entrambi intatta e pronta per una guerra micidiale. La convinzione che è importante credere questo o quello senza ammettere libere indagini, è comune a quasi tutte le religioni, ed ispira tutti i sistemi di educazione statale. Ne consegue che il pensiero dei giovani viene soffocato e indirizzato ad una fanatica ostilità contro coloro che hanno altri fanatismi, e, anche più violentemente, contro coloro che a qualsiasi fanatismo si oppongono.

L'inveterata consuetudine di basare le convinzioni sull'evidenza e di dare ad esse soltanto quel grado di certezza, che l'evidenza garantisce, sarebbe un rimedio, se divenisse generale, per tutti i mali che affliggono il mondo.

Attualmente, però, nella maggior parte dei paesi l'educazione mira ad impedire lo sviluppo di tale consuetudine e gli uomini che si rifiutano di credere in sistemi basati su dogmi infondati, non sono ritenuti idonei all'educazione della gioventù. I mali che ci sovrastano non sono prerogativa di un particolare credo, ma sono caratteristici, indistintamente, di qualsiasi credo dogmatico.

Nella maggior parte delle religioni ci sono, inoltre, specifiche dottrine etiche che arrecano un danno ben determinato. Se la condanna del cattolicesimo al controllo

della nascite potesse prevalere, essa renderebbe impossibile la diminuzione della povertà e l'abolizione delle guerre. La credenza indù che la vacca sia un animale sacro e che per la vedova sia immorale risposarsi è fonte di inutili sofferenze. Il dogma comunista nella dittatura di una minoranza ha causato orrori senza fine. Si sente dire che soltanto il fanatismo può rendere efficiente un gruppo sociale. Ma questo dogma è in contrasto con le lezioni della storia. In ogni caso, soltanto coloro che servilmente adorano il successo possono credere che l'efficienza sia di per se stessa cosa ammirevole senza tener conto di quanto sangue essa grondi. Da parte mia, penso che è meglio fare un poco di bene piuttosto che molto male. Il mondo che io auspico dovrebbe essere libero da faziose incomprensioni, e consapevole che la felicità per tutti nasce dalla collaborazione e non dalla discordia. L'educazione dovrebbe mirare alla libertà della mente dei giovani, e non al suo imprigionamento in una rigida armatura di dogmi destinati a proteggerla, nella vita, contro i pericoli dell'evidenza imparziale. Il mondo necessita di menti e di cuori aperti, non di rigidi sistemi, vecchi o nuovi che siano.

Bertrand Russell/

Perché non sono cristiano
(1927)

Questo discorso fu pronunciato il 6 marzo 1927 al Battersea Town Hall,
sotto l'egida della *South London Branch della National Secular Society*

Vi spiegherò *perché non sono cristiano*. E qui bisogna subito chiarire il significato della parola. Oggi molti la usano non sempre a proposito. Certuni definiscono cristiano la persona che cerca di condurre una vita retta. Esisterebbero allora cristiani in ogni setta e credo religiosi. Forse che tra i buddhisti, i confuciani, i maomettani non figurano persone ammodo? Certamente non è questo il vero significato della parola. Per venire a buon diritto chiamati cristiani, occorre molta fede, e ben definita. La parola, ora, non ha la stessa chiara applicazione dei tempi di sant'Agostino e di san Tommaso, quando dogmi precisi erano accettati con profonda convinzione.

Che cosa è un buon cristiano?

Oggi bisogna essere più vaghi sul significato di cristianesimo. Vi sono, ad ogni modo, due elementi essenziali per definire un cristiano. Il primo, di natura dogmatica, è la sua fede in Dio e nell'immortalità. Il secondo, ancora più importante, è la necessità di credere in qualcosa che riguardi Cristo, com'è implicito nella parola stessa. Anche i maomettani, ad esempio, credono in Dio e nell'immortalità: tuttavia non sono cristiani. Per quanto riguarda Cristo, poi, se non lo si vuole riconoscere come essere divino, bisogna almeno vederlo come il migliore e il più saggio degli uomini. Se non ammettete questi princìpi, non vi potete chiamare cristiani. Nel *Whitaker's Almanach* e nei testi geografici la popolazione del mondo viene suddivisa in cristiani, maomettani, buddhisti, feticisti, eccetera. Vi siamo compresi tutti: trattandosi però di una suddivisione geografica, la possiamo anche ignorare. Ora, vi dico perché non sono cristiano: in primo luogo, perché non credo in Dio e nell'immortalità; e in secondo luogo, perché Cristo, per me, non è stato altro che un uomo eccezionale.

L'esistenza di Dio

Per trattare in maniera adeguata il vasto e complesso problema dell'esistenza di Dio, dovrei trattenervi molto a lungo. Scusatemi, perciò, se procedo in modo sommario. Secondo la Chiesa cattolica l'esistenza di Dio può essere dimostrata con la semplice ragione. Questo dogma curioso venne introdotto dalla Chiesa cattolica quando i liberi pensatori cominciarono a sostenere che la mera ragione poteva

dubitare dell'esistenza di Dio. La Chiesa cattolica comprese che doveva combattere costoro e stabilì che l'esistenza di Dio poteva essere dimostrata con la ragione enunciando gli argomenti per provarla. Ve ne sono molti, ma ne citerò soltanto alcuni.

L'argomento della causa prima

Forse è l'argomento più semplice e facile da comprendere. Ogni cosa di questo mondo ha una causa e, proseguendo nella catena di queste cause, si giunge ad una Causa Prima, cioè a Dio. Oggi questo discorso non ha molta importanza pratica. Filosofi e scienziati se ne sono occupati per confutarlo; ma il principio della Causa Prima non regge da se stesso. Quando ero giovane e studiavo questi problemi con molta serietà, ammisi per molto tempo il principio della Causa Prima. Un giorno, però, a diciotto anni, leggendo l'autobiografia di John Stuart Mill[1], trovai questa frase: «Mio padre mi insegnò che la domanda: "Chi mi creò?" non può avere risposta, perché suggerisce immediatamente un nuovo interrogativo: "Chi creò Dio?"» Compresi allora quanto fosse errato l'argomento della Causa Prima. Se tutto deve avere una causa, anche Dio deve averla. Se niente può esistere senza una causa, allora perché il mondo sì e Dio no? Questo principio della Causa Prima non è migliore dell'analoga teoria indù, che afferma come il mondo poggi sopra un elefante, e l'elefante sopra una tartaruga. Alla domanda: «E la tartaruga dove poggia?» l'indù rispose: «Vogliamo cambiare discorso?» Non c'è dunque motivo per sostenere che il mondo debba proprio avere una causa ed un'origine. Potrebbe anche essere sempre esistito. È soltanto la nostra scarsa immaginazione che vuole trovare un'origine a tutto.

L'argomento della legge naturale

Questo fu uno degli argomenti preferiti durante il secolo diciottesimo, specie per l'influenza di Newton e della sua cosmogonia. A quei tempi il movimento dei pianeti attorno al sole si concepiva come comandato da Dio: i pianeti si muovevano in quel modo perché così dovevano. Semplice e comoda spiegazione che evitava un più profondo studio della legge di gravità. Oggi quel movimento lo si spiega con una complessa teoria enunciata da Einstein. Non possiamo dilungarci in particolari, ma è certo che ora non citiamo più quella legge naturale che vigeva nel sistema di Newton, secondo il quale, per motivi incomprensibili, la natura si comportava in modo uniforme. Ora appare evidente che molte delle cosiddette leggi naturali non sono altro che nostre convenzioni. Come sapete, anche nei più remoti spazi celesti, un metro si compone di cento centimetri: ciò, senza dubbio, è molto importante, ma voi certamente non lo chiamereste una legge di natura. D'altra parte, procedendo nella conoscenza dell'atomo, lo troverete molto meno soggetto a leggi di quanto potreste

[1] John Stuart Mill (1806-1873), filosofo ed economista britannico. (*N.d.R.*)

pensare: le leggi alle quali si perviene sono medie statistiche come quelle che derivano dal calcolo delle probabilità. Se gettiamo i dadi, avremo il doppio sei circa una volta su trentasei. Non ce ne stupiamo. Al contrario, se il doppio sei uscisse tutte le volte, noi penseremmo subito all'esistenza di una legge vera e propria. Ci sono molte leggi naturali simili a questa. A parte ciò, il concetto che le leggi naturali richiedano un legislatore, è dovuto a confusione fra leggi naturali e leggi umane. Le leggi umane ordinano di comportarsi in un modo piuttosto che in un altro; le leggi naturali, invece, descrivono come avvengono i fenomeni. Non si può dedurne che tutto avvenga per un ordine superiore e, anche supponendolo, viene spontanea la domanda: «Perché Dio stabilì proprio queste cosiddette leggi naturali e non altre?» Se pensate che Egli abbia agito così soltanto per il proprio piacere, allora dovrete ammettere che c'è qualcuno che non soggiace a legge, e così la vostra serie di leggi naturali è interrotta. I teologi più ortodossi dicono che Dio aveva un motivo per concepire determinate leggi invece di altre: e cioè creare il migliore universo. A quanti, però, questo universo sembra il migliore? E poi, se Dio emanò leggi motivate, allora Dio stesso è soggetto a legge. Non Gli si fa gran credito introducendolo come mediatore tra legge e cosmo, postulando una legge superiore ed anteriore ai decreti divini. Dio non sarebbe più il primo e assoluto legislatore. In breve, anche questo argomento ha perduto la vitalità che poteva avere in altri tempi. Gli è che questi argomenti usati per dimostrare l'esistenza di Dio, mutano col mutare del tempo. Dapprima erano argomenti difficili e di carattere speculativo e comportavano errori ben definiti. Oggi hanno perduto anche molto del loro interesse speculativo, e riflettono sempre più concetti vagamente moralizzanti.

L'argomento del fine delle cose

L'argomento è abbastanza noto: ogni cosa è fatta in maniera tale da consentirci di vivere nel mondo, converge cioè a questo fine; un mondo diverso, invece, sarebbe privo di questa finalità. Questo, in sintesi, è l'argomento del fine delle cose. Questo fine delle cose si presenta talvolta in forma piuttosto curiosa; ad esempio, si dice che i conigli hanno la coda bianca per essere colpiti più facilmente. Chissà cosa pensano i conigli di questa interpretazione! L'argomento si presta alla parodia. Voltaire, ironicamente, dice che la forma del naso è dovuta alla necessità di adattarlo agli occhiali. Questa teoria, di vasta risonanza fino al secolo decimottavo, fu soppiantata da Darwin. Sono gli esseri viventi che si adattano al loro ambiente; non l'ambiente che si adatta agli esseri viventi. Da ciò non segue tuttavia che ci sia un fine delle cose. Approfondendo questo argomento, mi stupisco si possa credere che questo mondo, con tutti i suoi difetti, debba essere quanto di meglio onnipotenza e onniscienza siano state in grado di costruire in milioni di anni. Francamente non posso crederlo. Se voi aveste l'onnipotenza, l'onniscienza e milioni di anni a vostra disposizione, non fareste di meglio? Inoltre, se accettate le comuni leggi della scienza, dovete supporre che molto probabilmente la vita umana e la vita in generale su questo pianeta cesseranno: ci troviamo già in una fase del disgregamento del sistema solare. Osservando la luna, comprendiamo ciò che diventerà la terra: un pianeta deserto,

freddo e senza vita. Qualcuno dirà che questo pensiero è deprimente, toglie la gioia di vivere. Sciocchezze! Nessuno, in realtà, si affligge molto pensando a quanto avverrà fra milioni di anni. Chi dice di avere tali preoccupazioni inganna se stesso. Ci si occupa di pericoli imminenti o non molto remoti. Certamente è un poco triste pensare che tutto debba finire; però, osservando quale uso molta gente fa della propria vita, quel pensiero è quasi consolante.

L'argomento morale per dimostrare l'esistenza di Dio

Ora facciamo un passo avanti in quella che chiamerò la discesa intellettuale, compiuta dai teisti nelle loro argomentazioni per giungere ai cosiddetti argomenti morali dell'esistenza di Dio. Nei tempi passati si proponevano tre argomenti speculativi per sostenere l'esistenza di Dio. Kant ne parla nella *Critica della ragion pura*. A questi egli ne aggiunge un altro, di carattere morale, che lo convince appieno. Anche Kant, come tanti altri, era scettico per quanto riguarda gli argomenti intellettuali, ma abbracciava, senza riserve, i princìpi morali appresi da fanciullo, ciò che conferma la dottrina degli psicanalisti sulle esperienze dell'infanzia che lasciano tracce profonde nel carattere dell'adulto. Kant, dunque, propose un nuovo argomento morale per provare l'esistenza di Dio, che fu popolarissimo nel secolo decimonono. Questo argomento ha alcune varianti. Eccone una: non esisterebbero "giusto" ed "ingiusto" se non esistesse Dio. Per il momento trascuriamo pure la questione se vi sia differenza fra giusto e ingiusto. Il problema del quale voglio occuparmi è questo: fatta l'ipotesi che vi sia differenza fra giusto e ingiusto, mi chiedo se essa sia dovuta a Dio o no. Se è dovuta a Dio, allora per lui questa differenza non c'è e non si può più dire che Dio è buono. Se dite, come dicono i teologi, che Dio è buono, allora ne consegue che giusto e ingiusto sono in qualche modo indipendenti dalla volontà di Dio, e che non è per volontà di Dio che esiste questa differenza, ma che essa è logicamente anteriore a Dio. Si potrebbe naturalmente asserire che c'era una divinità superiore al Dio che fece questo mondo, oppure che questo fu fatto dal diavolo in un momento in cui Dio si riposava. Quest'ultima opinione, professata da alcuni gnostici, spesso l'ho condivisa. Su quest'impostazione del problema ci sarebbe molto da dire e per il momento non mi preoccupo di confutarla.

Del rimedio contro l'ingiustizia

Un altro curioso aspetto dell'argomento morale è questo: si dice che l'esistenza di Dio è necessaria per ristabilire la giustizia nel mondo, dove c'è tanta ingiustizia: i buoni spesso soffrono, i malvagi prosperano, e non so cosa sia più fastidioso; perciò, dicono, deve esserci una vita futura che ristabilisca un certo equilibrio. Quindi ci deve essere un Dio, ci devono essere necessariamente un paradiso e un inferno. Argomento alquanto specioso. Dal punto di vista del buon senso, si dovrebbe dire piuttosto: alla fin fine io conosco soltanto questo mondo. Non so nulla del resto dell'universo, ma quel che vedo in questo mondo mi basta e sopravanza per concludere che, se non c'è

giustizia qua, non c'è giustizia nemmeno altrove. Se aprite una cassa di arance, e trovate che le prime sono cattive, non pensate certo che quelle sotto siano migliori, per amor di equilibrio: è molto più probabile che tutte siano cattive. La stessa cosa può dirsi dell'universo. Nel mondo non regna certamente la giustizia e questo, anziché a favore, è un argomento contro l'esistenza di Dio. Gli argomenti speculativi non spingono gli uomini a credere in un Dio: molti vi credono perché non sanno liberarsi degli insegnamenti appresi nell'infanzia. Nell'uomo c'è il desiderio di credere in Dio per bisogno di sicurezza e di protezione.

Il carattere di Cristo

Vorrei ora dire qualcosa su un argomento non sufficientemente trattato dai razionalisti: cioè se Cristo fu il migliore e il più saggio degli uomini. Si potrebbe credere che tutti siano d'accordo sull'affermativa, ma io non sono d'accordo. In molte cose potrei seguire Cristo, molto più di tanti che si professano cristiani. Ricordate che egli disse: «Non contrastate al male, anzi se qualcuno ti percuote su una guancia, tu porgigli anche l'altra». Questo precetto, non nuovo e già enunciato da Lao-Tze e da Buddha cinque o sei secoli prima di Cristo, non è certo accolto dai cristiani. Senza dubbio, il primo ministro Stanley Baldwin, ad esempio, è un convinto cristiano, ma non vi consiglio di andare a colpirlo su una guancia: vi direbbe che il principio di Cristo va inteso in senso figurato. C'è poi un altro punto che giudico molto significativo. Cristo disse: «Non giudicate acciocché non siate giudicati». Non è stato certamente questo principio ad ispirare i tribunali dei paesi cristiani. Ho conosciuto molti giudici di indiscussa fede, che giudicando non dubitavano, nemmeno lontanamente, di non agire secondo i princìpi della loro religione. Un altro precetto di Cristo, molto generoso, è questo: «Da' a chi stende la mano e non respingere chi ti chiede un prestito». Non è il caso qui di parlare di politica: però non posso fare a meno di osservare che le ultime elezioni furono imperniate sulla questione di come rifiutare un prestito. Cosicché si deve dedurre che i liberali e i conservatori del nostro paese, in quell'occasione, si sono comportati da persone che non seguono l'insegnamento di Cristo. C'è infine un'altra massima: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi ciò che hai, e donalo ai poveri». Principio, questo, ben poco popolare fra alcuni nostri amici cristiani. Tutte queste massime sono ottime, ma non vengono quasi mai messe in pratica. Non dirò certamente che sono io a metterle in pratica, ma, dopo tutto, io non mi dico cristiano.

Difetti nell'insegnamento di Cristo

Ho ammesso che queste massime sono eccellenti: ora ve ne cito però alcune che difficilmente permettono di riconoscere a Cristo la massima saggezza e la massima bontà. Storicamente non si sa nulla di lui, e si arriva anche a dubitare della sua esistenza. Non tratterò, quindi, questo difficile argomento. Parlerò di Cristo soltanto come ci appare dai Vangeli dove si trovano passi non molto felici. Ad esempio, egli

era certo che la sua seconda venuta, nella gloria celeste, si sarebbe compiuta prima della morte dei contemporanei. Infatti Cristo dice agli Apostoli: «Voi non avrete visitato le città d'Israele prima che il Figliolo dell'Uomo non sia venuto». E poi: «Ci sono alcuni qui presenti che non gusteranno la morte, fino a che non abbiano veduto il Figlio dell'Uomo venire nel suo regno». E ci sono tanti altri passi che ribadiscono la stessa certezza che era alla base del suo insegnamento. Quando diceva: «Non preoccupatevi del domani» ed altre cose del genere, pensava che tutto ciò che era materiale non aveva importanza, perché la seconda venuta era molto prossima. So di cristiani che la ritengono imminente. Conobbi un parroco che atterriva i suoi fedeli col pensiero di questa seconda venuta; ma quelli si tranquillizzavano quando lo vedevano piantare alberi nel suo giardino. Invece i primi cristiani vi credevano realmente, e non piantavano alberi. Sotto questo aspetto, Cristo non è stato poi tanto saggio.

Il problema morale

Guardiamo, ora, il lato morale di questo insegnamento. C'è un grave difetto nella morale di Cristo: egli predicava l'inferno. A mio giudizio, chiunque abbia in sé un poco di umanità non può credere nel castigo eterno. Egli, invece, credeva nel fuoco infernale e, stando ai Vangeli, scagliava le sue invettive contro coloro che non lo ascoltavano. Atteggiamento, questo, comune a molti predicatori, ma non certo saggio e lodevole. Socrate, ad esempio, non si lasciò mai prendere dall'ira, ed anche in punto di morte usò molta dolcezza con tutti, anche con gli avversari. A coloro che non apprezzavano la sua parola, Cristo diceva. «Serpenti, progenie di vipere, come sfuggirete al castigo dell'inferno?» Celebre è la sua condanna del peccato contro lo Spirito Santo: «Chi pecca contro lo Spirito Santo non sarà perdonato né in questo mondo, né in quello futuro». Codesta minaccia ha causato sofferenze indicibili in molti che temevano di aver commesso peccati contro lo Spirito Santo. Frasi di questo genere hanno recato paura e terrore all'umanità, e non mi sento di riconoscere un'eccezionale bontà in chi le pronunciò. E ancora: «Il Figlio dell'Uomo invierà i suoi angeli, ed essi raduneranno tutti gli operatori di iniquità e li getteranno nella fornace ardente. Ivi sarà pianto e stridor di denti». Queste ultime parole vengono ripetute varie volte, sicché è palese una certa soddisfazione nel pensare a questo spettacolo. Ricordate, inoltre, la parabola del pastore che separa le pecore dai capretti: anche Cristo separerà gli uomini alla sua seconda venuta. Ai cattivi dirà: «Andate via da me, maledetti, nel fuoco eterno. E questi andranno nel fuoco eterno». Altro passo significativo: «Se la tua mano ti fa peccare, tagliala; è meglio per te entrare monco nel regno che andare con due mani nell'inferno, dove il fuoco non si estingue e il verme non muore». E lo dice e lo ripete. Questa del fuoco infernale, come punizione al peccato, è una dottrina che ha attizzato la crudeltà. E se il Cristo dei Vangeli fu veramente come ci è descritto dai suoi biografi, ne è in parte responsabile. Tante altre cose si potrebbero ricordare. C'è, ad esempio, l'episodio dei maiali di Gerasa: i demoni furono costretti ad entrare nel corpo di maiali, che poi precipitarono nel mare. Tutto ciò non fu molto gentile nei riguardi dei maiali, tanto più che, data la sua

onnipotenza, Cristo poteva semplicemente scacciare i demoni, senza disturbare i poveri animali. C'è poi la parabola del fico: «Egli ebbe fame; e vedendo di lontano un fico fronzuto, andò a vedere se vi fosse anche frutto; ma essendosi avvicinato, non vi trovò che foglie; perché non era la stagione dei fichi. E Gesù prese a dire al fico: "Nessuno mangi più del tuo frutto"»... E Pietro... gli disse: «Maestro, il fico che tu maledicesti, è seccato». Racconto alquanto deprimente e che mi ha sempre lasciato perplesso. Quale colpa aveva l'albero, se non era la stagione dei frutti? Concludendo, la storia ci presenta persone ben più sagge e virtuose di Cristo; citerò soltanto Buddha e Socrate, che, sotto questo aspetto, mi appaiono molto superiori.

Il fattore emotivo

Come ho detto, il vero motivo per cui si accetta una religione non ha niente a che fare con le argomentazioni. L'adesione si basa su fattori emotivi. Si dice che non bisogna combattere la religione perché questa rende l'uomo virtuoso. Io non la penso così. Ricordo la gustosa parodia che di questo argomento fa Samuel Butler nel suo libro *Erewhon Revisited*. Il protagonista, un certo Higgs, dopo aver trascorso qualche tempo in un lontano paese, fugge su un pallone. Quando ritorna, vent'anni dopo, trova che è sorta una nuova religione, che lo venera come Figlio del Sole, salito in cielo. Si sta per celebrare la festa dell'ascensione; i professori Hanky e Panky, eminenti sacerdoti della nuova religione, stanno discorrendo fra loro e si rallegrano che Higgs non si sia fatto più vedere. Indignato, Higgs si avvicina e minaccia di svelare al popolo di Erewhon tutti i loro imbrogli. Essi lo pregano di non farlo, perché sul mito della sua ascesa in cielo si regge tutta la moralità del paese, e la corruzione dilagherebbe se la verità fosse risaputa. Higgs si lascia persuadere e se ne va via tranquillo. Con un ragionamento analogo, si bolla di malvagità chi non aderisce alla religione cristiana. Spesso, invece, è vero proprio il contrario. Possiamo constatare che, in ogni epoca, l'intensità della fede religiosa è andata di pari passo con inaudita crudeltà e scarso benessere. Ricordiamo tutti il periodo dell'Inquisizione: tante povere donne bruciate perché considerate streghe, e mille altre torture inflitte in nome della religione. In ogni tempo si è manifestata una ferma opposizione da parte delle Chiese contro ogni forma di progresso in campo morale e umanitario: dalla riforma delle leggi penali ai tentativi di evitare le guerre; dal miglior trattamento delle razze di colore all'abolizione della schiavitù. Il cristianesimo, così com'è organizzato, è stato ed è tuttora il più grande nemico del progresso morale nel mondo.

Perché la Chiesa ha ritardato il progresso

Penserete che mi spingo troppo oltre, dicendo che è così anche ora. Vi citerò un esempio, e scusatemi se l'argomento è poco piacevole. Supponete che una ragazza inesperta si sposi con un sifilitico. Ogni tentativo di sciogliere il matrimonio ed evitare così la nascita di figli ammalati, riuscirà vano, perché «il matrimonio è un sacramento indissolubile, e deve durare tutta la vita». Questa è la cruda risposta della

Chiesa cattolica. Chiunque abbia un poco di cervello, e non sia annebbiato da dogmi, deve riconoscere quanto iniqui siano certi rigori. Questo è soltanto un esempio, ma sono innumerevoli le sofferenze non necessarie e non meritate che la Chiesa provoca in nome della sua morale. Questa morale si basa su un certo numero di regole che non hanno niente a che vedere con la felicità dell'uomo, e che contribuiscono ad aumentare le sofferenze dell'umanità. E se qualcuno suggerisce innovazioni per rendere più armoniosa la vita la Chiesa risponde che lo scopo della morale non è la felicità.

Il timore, fondamento della religione

Secondo me la religione si basa, essenzialmente, sulla paura. In parte è il terrore dell'ignoto, in parte, come ho già detto, il bisogno istintivo di immaginare qualcuno che ci aiuti e ci protegga nei pericoli: suppergiù una specie di fratello maggiore. In principio, dunque, fu la paura: paura dell'occulto, paura dell'insuccesso, paura della morte. La paura porta alla crudeltà, ed è per questo che crudeltà e religione stanno bene insieme. Oggi, tanti fenomeni non sono più misteriosi grazie alla scienza, che si è opposta alla religione cristiana, alle Chiese, e a tutti i princìpi anacronistici. La scienza può aiutare l'umanità a superare questa vile paura, nella quale ha vissuto per tante generazioni. Con l'aiuto della scienza e del nostro cuore, impareremo a non cercare aiuti immaginari, a non inventare alleati in Cielo, ma piuttosto a valerci delle nostre forze per rendere questo mondo più piacevole e diverso da quello che è divenuto, in questi secoli, sotto l'influsso delle Chiese.

Che cosa dobbiamo fare

Dobbiamo essere pratici, vedere il mondo nella sua giusta luce, coi suoi pregi e i suoi difetti. Non dobbiamo temerlo, ma conquistarlo con l'intelligenza, e non esserne schiavi. La nostra concezione di Dio deriva dall'antico dispotismo orientale, ed è una concezione indegna di uomini liberi. Non ha rispetto di se stesso chi si disprezza e si definisce miserabile peccatore. Dobbiamo aver fiducia in noi stessi, e guardare il mondo con sicurezza. Dobbiamo rendere questo mondo il migliore possibile, e se non è proprio come lo desideriamo, sarà sempre migliore di come ce lo hanno ridotto. Un mondo migliore richiede sapere, bontà e coraggio. Non bisogna rimpiangere il passato o soffocare la libera intelligenza con idee, che uomini ignoranti ci hanno propinato per secoli. Occorre sperare nell'avvenire, e non voltarsi a guardare a cose ormai morte, che, confidiamo, non rivivranno più in un mondo creato dalla nostra intelligenza.

La religione ha contribuito alla civiltà?
(1930)

Il mio concetto di religione è simile a quello di Lucrezio: la considero una specie di malattia, frutto della paura e fonte di indicibile sofferenza per l'umanità. Non nego che la religione abbia recato qualche contributo alla civiltà; ad esempio, nei tempi antichi, favorì la compilazione del calendario, i sacerdoti egiziani registrarono le eclissi con tanta cura che, in seguito, poterono anche preannunciarle. Lo riconosco; ma non saprei citare altro a favore della religione.

La parola "religione" non è sempre usata a proposito. Per certuni, influenzati dall'individualismo protestante, significa una serie di opinioni personali circa la morale e la natura dell'universo. Ma questa non è religione. Essa è piuttosto un fenomeno sociale. Può darsi che le Chiese siano sorte per opera di predicatori dotati di profonde convinzioni personali, ma la loro influenza sulle Chiese da loro fondate è stata spesso molto limitata. Per contro le Chiese, da parte loro, hanno avuto molta influenza sulle comunità in mezzo alle quali prosperavano. Prendiamo un esempio di grande interesse per la nostra civiltà occidentale: l'insegnamento di Cristo, che troviamo nei Vangeli, ha ben poca rispondenza con l'etica dei cristiani. Ciò che è veramente importante nel cristianesimo, dal lato storico e sociale, non è Cristo, ma la Chiesa. Se dobbiamo giudicare il cristianesimo come forza sociale, non possiamo certo rifarci ai Vangeli. Cristo insegnò a donare ai poveri, a non combattere, a non andare in chiesa, non a punire gli adulteri. E, invece, né i cattolici né i protestanti hanno mostrato alcuno zelo nell'adeguarsi a questi insegnamenti. I francescani cercarono di insegnare la dottrina della povertà evangelica, ma il Papa li condannò, e la loro dottrina fu dichiarata eretica. Quanto poi alla massima: «Non giudicate acciocché non siate giudicati», ci si chiede quale influenza essa abbia avuto sull'Inquisizione o sul Ku-Klux-Klan. La stessa cosa si può dire del buddhismo. Buddha era amabile e illuminato. In punto di morte rise dei suoi discepoli che lo credevano immortale. Il clero buddhista, invece, quello del Tibet ad esempio, ha portato all'esasperazione l'oscurantismo, la tirannide e la crudeltà. Non c'è nulla di casuale in questa differenza tra una Chiesa ed il suo fondatore. Non appena le asserzioni di una determinata persona divengono verità assolute, c'è tutta una schiera di esperti che si incarica di interpretarle, e sono questi esperti che, infallibilmente, diventano potenti perché dicono di possedere la chiave della verità, e, come tutte le caste privilegiate, sfruttano il potere a proprio vantaggio. Siccome, poi, il loro compito è la diffusione della verità immutabile ed assoluta, diventano necessariamente contrari a qualsiasi progresso intellettuale e morale. La Chiesa si oppose a Galileo e a Darwin; ancora oggi si oppone a Freud. Nei periodi della sua maggior potenza spinse ancora più oltre la sua lotta contro il progresso intellettuale. Ne è un esempio la lettera scritta da Papa Gregorio Magno ad un vescovo: «Ci è stato riferito, e ne sentiamo il rossore, che tu insegni la grammatica ad amici». Quel

vescovo, per l'intervento papale, fu così costretto a sospendere la sua peccaminosa fatica, e la lingua latina non si riprese fino al Rinascimento. Non solo intellettualmente la religione è dannosa, ma anche moralmente, perché la sua etica non contribuisce alla felicità. Le Chiese si opposero all'abolizione della schiavitù e, ai nostri giorni, si oppongono a qualsiasi programma di giustizia economica, con qualche rara eccezione ben reclamizzata. Il socialismo è ufficialmente condannato dalla Chiesa cattolica.

Cristianesimo e sesso

L'aspetto peggiore della religione cristiana è il suo atteggiamento riguardo al sesso: atteggiamento morboso e innaturale che può essere spiegato soltanto se messo in relazione con lo stato del mondo civile nel periodo della decadenza dell'impero romano. Si sente talvolta parlare di migliorate condizioni della donna sotto l'impulso del cristianesimo, ma si tratta di uno dei più volgari travisamenti della storia. Ancor oggi la donna non ha una posizione tollerabile nella società. Si esige da lei unilateralmente la più rigida condotta morale. Per i religiosi la donna è soprattutto la seduttrice e l'ispiratrice di immonda lussuria. La Chiesa ha sempre insegnato che la verginità è la cosa migliore, ma per coloro che la trovano insopportabile, ha permesso il matrimonio. «È meglio maritarsi che ardere», dice brutalmente san Paolo. Rendendo indissolubile il matrimonio e proibendo la conoscenza dell'*ars amandi*, la Chiesa fece tutto il possibile per creare anche in questo campo più sofferenze che piacere. La lotta contro il controllo delle nascite ha lo stesso movente: di una donna che metta al mondo un figlio all'anno, non si può certo dire che trovi piacevole la vita matrimoniale. Il controllo delle nascite deve quindi essere ostacolato. Il concetto di peccato, com'è inteso dall'etica cristiana, porta ad una specie di sadismo che è considerato non soltanto lecito ma addirittura doveroso. Prendete ad esempio il delicato problema degli ammalati di sifilide. È accertato che, con opportune misure preventive, il pericolo di contrarre la malattia può essere molto ridotto. I cristiani, però, non vogliono che se ne parli. Per essi è giusto che i peccatori vengano puniti, anche se il castigo può colpire creature innocenti. Vi sono oggi nel mondo migliaia di bimbi affetti da sifilide congenita, vittime di questi assurdi pregiudizi. Mi domando quale beneficio possa trarre la morale da dottrine così crudeli. L'atteggiamento dei cristiani è dannoso non soltanto in fatto di condotta sessuale, ma anche per quanto riguarda la conoscenza dei problemi inerenti al sesso. Esaminando il problema obiettivamente, non c'è dubbio che la forzata ignoranza in questa materia nuoce alla salute fisica e mentale dei giovani e crea in loro la convinzione che il sesso è, di per se stesso, immorale. Il fanciullo, insomma, deve limitare la propria conoscenza a ciò che riesce a capire dei cosiddetti "discorsi proibiti".

Per conto mio la conoscenza è sempre utile e necessaria a tutti, in ogni età e in qualsiasi campo, specie in questo che stiamo trattando. È più facile cadere in errore quando si è tenuti all'oscuro; ed è assurdo che il senso del peccato venga artificialmente inculcato nei giovani per combattere la loro naturale curiosità. Tutti i ragazzi si appassionano ai treni, alle ferrovie, eccetera; credete che questo interesse

verrebbe meno se si dicesse loro che la parola "treno" è sconveniente e che non sta bene occuparsi di queste cose? Se si bendassero gli occhi ai ragazzi tutte le volte che devono fare un viaggio, e si creasse un'atmosfera misteriosa attorno ai mezzi di trasporto, credete che non ci penserebbero più? Al contrario, il loro interesse aumenterebbe, con in più un morboso senso di peccato. Lo stesso avviene per ciò che riguarda il sesso, in forma più grave, naturalmente, trattandosi di cosa importante e delicata: il sesso è ben più importante del treno. Nella mentalità cristiana l'argomento "sesso" deve essere tabù sia pure con il pericolo che molti adolescenti di viva intelligenza diventino nevropatici, timidi; crudeli, ebeti. Tanti ammalati di nervi sarebbero persone normalissime se, in gioventù, avessero ricevuto una più adeguata educazione sessuale. È assurdo imporre ad un fanciullo l'ignoranza di cose che egli è ansioso di conoscere. Non si potrà mai avere un popolo sano se non si aboliscono questi sistemi, e se l'educazione della gioventù continuerà ad essere controllata dalle Chiese.

Tralasciando, ora, questo argomento è evidente che le dottrine fondamentali del cristianesimo richiedono una buona dose di perversione etica in chi le accetta. Il mondo, si dice, fu creato da un Dio buono e onnipotente. Ma, prima di crearlo, egli previde tutto il male che esso implicava e ne è perciò responsabile. Perché non è esatto dire che il dolore è dovuto al peccato. Che attinenza può avere, ad esempio, il peccato con gli straripamenti dei fiumi o le eruzioni dei vulcani? E pur ammettendo che il dolore e il male siano un castigo, l'argomento non regge. Se io mettessi al mondo un figlio, sapendo che questi diventerà un maniaco omicida, sarei io il responsabile dei suoi crimini. Se Dio creò l'uomo prevedendo i peccati che avrebbe commesso, Dio è il responsabile di quei peccati e delle loro conseguenze. I cristiani sostengono che la sofferenza è necessaria quale espiazione dei peccati. Ma questo è sadismo bell'e buono, e in ogni caso è un argomento ben poco convincente. Se entriamo in un ospedale e vediamo intere corsie di bimbi, ci sembra disumano pensare che essi siano tanto colpevoli da meritare quelle sofferenze. Chiunque abbia il coraggio di asserirlo, ha già distrutto in sé ogni sentimento di pietà e compassione ed è divenuto egli stesso crudele come il Dio in cui crede. Chiunque fantastichi che tutto sia per il meglio in questa "valle di lacrime", mette a soqquadro i valori etici e deve trovare sempre nuovi cavilli per spiegare il dolore e la sofferenza.

Obiezione alla religione

Le obiezioni contro la religione sono di carattere intellettuale e morale. L'obiezione morale riguarda l'anacronismo dei precetti religiosi che risalgono ad epoche in cui gli uomini erano più crudeli e perpetuano così abitudini contrarie alla nostra coscienza attuale. Esaminiamo, ora, l'obiezione intellettuale. In questa nostra epoca piuttosto pratica, si è propensi a chiedersi se la religione sia utile, anziché a cercare di capire se la religione sia vera: la connessione dei due problemi è evidente. Se accettiamo la religione cristiana, il nostro concetto di ciò che è buono si diversifica da quello che sarebbe se non la accettassimo. Così gli effetti del cristianesimo sembrano buoni ai cristiani, mentre sembrano cattivi ai miscredenti. Inoltre l'obbligo

di credere senza approfondire i princìpi e senza cercare le prove, rende l'uomo ostile a tutto ciò che non concorda con i suoi pregiudizi. Chi ammette che ci sono verità da credere è negato a una mentalità razionale e scientifica. Non si può, dunque, stabilire se la religione sia utile, senza avere prima cercato di appurare se la religione sia vera. Per cristiani, ebrei e maomettani il problema fondamentale è l'esistenza di Dio. In passato, quando la religione trionfava, la parola "Dio" aveva un significato definito; ma dopo gli attacchi dei razionalisti si stenta a capire cosa si debba intendere per "credere in Dio". Ne è un esempio la definizione che di Dio ci dà Matthew Arnold: «Una forza al di fuori di noi che porta alla giustizia».

La spiegazione in voga tra i religiosi è alquanto banale: «Io e i miei amici siamo persone di ammirevole virtù ed intelligenza. Tanta intelligenza e tanta virtù non possono essere nate dal caso; deve esistere, perciò, qualcuno intelligente e virtuoso almeno quanto noi, che abbia messo in moto il meccanismo cosmico per crearci». Spiegazione che non mi convince. L'universo è vasto; tuttavia, secondo Eddington, probabilmente in nessun luogo ci sono esseri intelligenti come l'uomo. Considerando l'immensa quantità di elementi che ci sono nel mondo, gli esseri intelligenti ne rappresentano una parte infinitesimale. Di conseguenza, anche se è enormemente improbabile che le leggi del caso, da una casuale selezione di atomi, producano un organismo capace di intelligenza, è tuttavia provato che nell'universo c'è quel piccolissimo numero di tali organismi che effettivamente vi troviamo. Anche considerandoci come il massimo raggiunto in questa lenta evoluzione, non mi sembra che possiamo vantarcene troppo. Ad ogni modo mi rendo conto di essere molto meno ammirevole di tanti teologi, e di non poter apprezzare appieno codeste meraviglie del creato. Insomma, non posso fare a meno di pensare che l'onnipotenza operante da tutta l'eternità avrebbe potuto creare qualcosa di meglio. E allora dobbiamo concludere che anche questo meraviglioso risultato non è che un fiasco.

La terra non rimarrà sempre abitabile; la razza umana si estinguerà, e se il processo cosmico deve avere una giustificazione nell'avvenire, la dovrà cercare in un altro posto che non sia la terra. E anche quel nuovo cosmo dovrà pur cessare presto o tardi. La seconda legge della termodinamica lascia pochi dubbi sulla catastrofe cui va incontro l'universo. Resta però una scappatoia: quando quel tempo verrà, Dio ricaricherà il meccanismo; ma così dicendo, si fanno congetture fideistiche e non ipotesi scientifiche. L'universo evolvendosi a lenti stadi su questa terra è pervenuto a risultati piuttosto pietosi, e continuando in tal modo giungerà alla sua morte naturale. Questo è quanto si può affermare scientificamente, ma la cosa non mi interessa poi troppo. Comunque, non vedo ragione per credere in un qualsiasi Dio, per quanto vago ed attenuato. E non parliamo dei vecchi argomenti metafisici, che gli stessi apologisti religiosi hanno abbandonato.

Dell'immortalità dell'anima

L'esaltazione dell'individualità dell'anima ha avuto profonda influenza sull'etica delle comunità cristiane. È una dottrina affine a quella degli stoici, sorte entrambe in comunità che non potevano coltivare speranze politiche. Il naturale istinto della

persona forte e dignitosa è di agire. Se però le manca il potere politico e l'opportunità di influenzare gli eventi, questo istinto si snaturerà fino alla rassegnazione e all'apatia verso le cose di questo mondo. È quel che accadde ai primi cristiani. Sorse così la concezione di una santità personale indipendente dall'azione di una perfezione umana che poteva essere raggiunta anche da chi era negato all'azione. L'etica cristiana si trovò, così, a dover escludere qualsiasi virtù sociale. Oggi il cristiano convenzionale condanna maggiormente l'adulterio che le azioni disoneste del politico, sebbene queste ultime siano molto più dannose alla società. Nella concezione medioevale, la virtù era l'appannaggio del debole e del sentimentale. L'uomo virtuoso si ritirava dal mondo: gli unici uomini d'azione considerati santi, erano quelli che distruggevano vite e sostanze dei loro sudditi nelle lotte contro i turchi, come san Luigi Nono, re di Francia. La Chiesa non santificherebbe mai alcuno per riforme finanziarie o legislative, perché tali contributi al benessere umano sono giudicati insignificanti. Non credo ci sia un solo santo, in tutto il calendario, la cui santità sia dovuta ad opere di vera utilità pubblica. A questa discrepanza fra personalità sociale e morale, si aggiungono la separazione e il contrasto fra anima e corpo che sopravvissero nella metafisica cristiana e nelle filosofie derivate da Cartesio. Si può dire, generalmente parlando, che il corpo rappresenta il lato pubblico e sociale dell'uomo, mentre l'anima ne rappresenta la parte privata. Questa esaltazione dell'anima ha reso l'etica cristiana completamente individualistica e sotto l'influsso secolare del cristianesimo l'uomo è diventato più egoista, e più chiuso in se stesso, mentre per istinto sessuale, sentimento civico, affetti familiari egli sarebbe portato a uscire dal suo "ego". Quanto al sesso, la Chiesa si adoprò in ogni maniera per avvilirlo. L'amor di patria non poté mai svilupparsi fra i popoli soggetti all'impero romano. Gli affetti familiari furono screditati da Cristo stesso e dalla maggior parte dei suoi seguaci. La polemica dei Vangeli contro la famiglia meriterebbe molta attenzione. La Chiesa tratta la Madre di Cristo con reverenza, al contrario di Cristo che ne mostrò poca. «Che v'è fra me e te, o donna?» (Vangelo secondo Giovanni, 2, 4). Questa, infatti, la sua maniera di parlarle. E poi ancora: «Io sono venuto a mettere in discordia il figliuolo con il padre, la figliuola con la madre, la nuora con la suocera. Chi ama il padre o la madre più di me, non è degno di me» (Matteo, 10, 35-37). È la rottura del vincolo familiare per amore di un credo, il che ha creato un senso di insofferenza verso il cristianesimo.

L'individualismo di cui abbiamo detto, culminò nella dottrina dell'immortalità dell'anima, destinata, anzi predestinata, secondo le circostanze, alla gloria eterna o alla dannazione. La differenza fra queste circostanze era regolata in modo assai curioso. Ad esempio, se uno moriva subito dopo che un prete, pronunciando determinate parole, lo aveva spruzzato con un poco d'acqua, meritava la gloria eterna; al contrario, se dopo una lunga e virtuosa esistenza, fosse stato colpito da un fulmine mentre, per un laccio da scarpe rotto, diceva parolacce, era dannato al castigo eterno. A mio giudizio, il protestante di oggi non crede a queste cose, e forse nemmeno il cattolico, ma questa è indiscutibilmente la pura dottrina rigorosamente inculcata anche oggi. Gli spagnoli nel Messico e nel Perù erano soliti battezzare i bimbi indiani prima di ucciderli così erano certi che quei bimbi andavano in Paradiso. Nessun cristiano ortodosso troverà nel suo armamentario motivi coerenti per condannare tali azioni, sebbene oggi tutti lo facciano. Sotto innumerevoli aspetti la

dottrina dell'immortalità, nell'interpretazione cristiana, ha avuto disastrosi effetti sulla morale, mentre la teoria della separazione metafisica di anima e corpo ha addirittura scardinato la filosofia.

Fonti di intolleranza

Con l'avvento del cristianesimo si diffuse nel mondo un senso di intolleranza, dovuto, penso, alla fede degli ebrei nell'assoluta verità del loro Dio. Non so proprio perché gli ebrei avrebbero dovuto millantare tali privilegi, se non forse per reazione alla minaccia di venire assorbiti da altri popoli. Gli ebrei, e in particolare i profeti, con la loro esaltazione della giustizia personale e la loro intolleranza hanno causato guai a non finire nella civiltà occidentale.

La Chiesa ha fatto molto scalpore intorno alle persecuzioni dei primi cristiani da parte dell'impero romano, prima di Costantino, quantunque tali persecuzioni siano state piuttosto irrilevanti, discontinue e di carattere prettamente politico. Dal tempo di Costantino alla fine del secolo decimosettimo, i cristiani furono molto più perseguitati da altri cristiani, che non al tempo degli imperatori romani. Prima del cristianesimo la persecuzione per motivi religiosi era sconosciuta, tranne che, appunto, fra gli ebrei. Erodoto, ad esempio, descrive senza prevenzioni i costumi dei paesi stranieri da lui visitati. Talvolta critica qualche particolare forma di barbarie, ma, in generale, dimostra molta comprensione per i riti e le usanze degli altri popoli. Non gli passa per la mente che quei popoli che chiamano Zeus con altro nome debbano essere mandati in massa all'altro mondo il più presto possibile. Invece, questo atteggiamento intollerante è stato caratteristico dei cristiani. Il cristiano moderno è divenuto certamente più tollerante, ma non per merito del cristianesimo. Questo addolcimento del costume è dovuto a generazioni di liberi pensatori, che dal Rinascimento ad oggi hanno provocato, nei cristiani, un senso di sana vergogna per molti dei loro tradizionali pregiudizi. È divertente udire il cristiano odierno esaltare la dolcezza e la ragionevolezza della sua religione, ignorando che questa dolcezza e questa ragionevolezza sono dovute all'insegnamento di uomini, un tempo perseguitati dai cristiani credenti ed osservanti. Nessuno crede più che il mondo sia stato creato nel 4004 a.C.: ma fino a poco tempo fa, lo scetticismo su questo punto era considerato un'abominevole colpa. Il mio trisavolo, osservando lo spessore della lava sulle pendici dell'Etna, giunse alla conclusione che il mondo doveva essere più vecchio di quanto supponessero questi ortodossi. I risultati di questi studi vennero pubblicati in un libro. Per questa offesa alla "vera" religione fu bandito dalla società e dalla vita pubblica della contea. Se fosse stato un uomo di più umili condizioni, il castigo sarebbe stato senza dubbio più grave. Non è merito del cristiano se non crede più a tutte quelle assurdità che si accettavano ancora un secolo fa, ma dei liberi pensatori che, nonostante la più vigorosa resistenza sono riusciti a fare breccia nella cosiddetta ortodossia.

La dottrina del libero arbitrio

L'atteggiamento cristiano riguardo all'argomento della legge naturale, è stato stranamente incostante ed incerto. Da un lato c'era la dottrina del libero arbitrio, ammessa dalla maggior parte dei cristiani; secondo questa dottrina, le azioni umane non sono soggette alla legge naturale. Dall'altro, specialmente nei secoli decimottavo e decimonono, si considerava Dio come il legislatore, e la legge naturale come una delle prove più evidenti dell'esistenza di un creatore. In tempi recenti la dottrina del libero arbitrio ha prevalso sul principio che la legge naturale sia atta a dimostrare l'esistenza di un legislatore. I materialisti usarono le leggi fisiche per dimostrare, o cercare di dimostrare, che i movimenti del corpo umano sono meccanicamente determinati, e che, di conseguenza, tutto ciò che noi diciamo o facciamo avviene al di fuori della sfera del libero arbitrio. Se il lavoro di un poeta o il reato di un assassino sono legati a movimenti del corpo che dipendono unicamente da cause fisiche, non si vede perché dovremmo erigere monumenti al poeta o innalzare forche per l'assassino. A dare ascolto a certi metafisici, rimarrebbe sempre una zona di puro pensiero, dove la volontà agirebbe liberamente; ma poiché quella volontà può essere comunicata al di fuori soltanto attraverso moti corporei, il regno della libertà sarebbe precluso ad ogni estrinsecazione, e privo di valore sociale.

Inoltre, la teoria dell'evoluzione ha avuto una considerevole influenza su quei cristiani che l'hanno accettata. Essi hanno compreso che non basta rivendicare in favore dell'uomo facoltà completamente diverse da quelle comuni a ogni altra forma di vita. Allo scopo di salvaguardare comunque il libero arbitrio nell'uomo hanno incominciato col negare validità a tutte le leggi fisiche e chimiche, con le quali si è cercato di spiegare il comportamento della materia vivente. Il principio di Cartesio che gli animali inferiori sono automi, non trova più favore tra i teologi liberali. La legge di continuità li rende propensi ad andare ancora oltre, fino a sostenere che nemmeno ciò che comunemente si chiama materia inerte è rigidamente soggetto a leggi immutabili. Essi non si sono nemmeno accorti che, negando le leggi naturali, si abolisce la possibilità dei miracoli, poiché questi sono azioni che Dio compie contro o al di fuori delle leggi che regolano i fenomeni conosciuti. Probabilmente i moderni teologi liberali diranno che la creazione è di per se stessa un miracolo, e che perciò non è necessario ricorrere a particolari contingenze per provare l'intervento divino.

Sotto l'influsso di questa reazione contro le leggi naturali, alcuni apologisti cristiani si sono impossessati delle più recenti teorie sull'atomo. Queste teorie tendono a dimostrare che le leggi fisiche, che abbiamo sostenute fino ad ora, contengono una certa verità, soltanto se applicate ad un grande numero di atomi, mentre l'elettrone individuale si comporta da fuorilegge. A mio giudizio, siamo in una fase di transizione e, quanto prima, i fisici scopriranno anche le leggi che regolano i fenomeni minimi, per quanto queste leggi possano essere considerevolmente diverse da quelle della fisica tradizionale. A questo proposito vale la pena osservare che le attuali dottrine riguardanti i fenomeni minimi non hanno rapporto con ciò che è di importanza pratica. I movimenti visibili, anzi tutti i movimenti di qualche importanza coinvolgendo un grande numero di atomi, rientrano nell'ambito delle vecchie leggi. Per scrivere un poema o commettere un assassinio,

ritorno al nostro esempio, occorre muovere una discreta massa di inchiostro o di piombo. Gli elettroni che compongono l'inchiostro possono danzare liberamente nella loro piccola sala da ballo, ma questa, nel suo complesso, si muove secondo le vecchie leggi fisiche, e questo soltanto interessa il poeta e il suo editore.

Le attuali teorie sull'atomo non hanno, quindi, apprezzabili rapporti con quei problemi di interesse umano, dei quali si occupano i teologi.

Il libero arbitrio rimane quel problema che è sempre stato. Comunque si pensi, e si ricorra pure ai lumi della metafisica, è evidente che, in pratica, ognuno si comporta come se quel problema non esistesse. Tutti hanno sempre creduto nella possibilità di educare il carattere come tutti hanno sempre saputo che l'alcool o l'oppio influiscono sul comportamento. Gli apostoli del libero arbitrio sostengono che, con la forza della volontà, uno può evitare di ubriacarsi, ma non sostengono che, quando uno è ubriaco, possa pronunciare una parola difficile alla stessa maniera di quando è sobrio. Inoltre, chi ha a che fare con i bambini, sa che una dieta appropriata influisce sul loro carattere più di un'eloquente predica. L'unico effetto pratico della dottrina del libero arbitrio è quello di impedire all'uomo di perseguire questi princìpi di buon senso fino al loro ultimo corollario. Quando qualcuno ci infastidisce, lo giudichiamo subito cattivo. Ci rifiutiamo di collegare il suo contegno a cause antecedenti, facendole magari risalire alla vita prenatale e di cui egli non può essere ritenuto responsabile. Nessuno tratta un'automobile in modo insensato, come talvolta tratta un essere umano. Se l'automobile non marcia, non attribuiamo certamente al peccato il disordine del motore. Non diciamo: «Sei una macchina cattiva, non ti darò più benzina se non ti decidi a muoverti». Cerchiamo piuttosto di trovare il guasto e porvi riparo. Trattare in modo analogo gli esseri umani, è tuttavia giudicato contrario alla pedagogia della nostra santa religione. Vediamo, infatti, ciò che avviene nell'educazione infantile. Tanti bambini hanno cattive abitudini, che con i castighi non si estirpano e che forse verrebbero abbandonate se non fossero prese continuamente di mira. Ciò nonostante, tranne rare eccezioni, tutti considerano giusta la punizione, e si corre così il rischio di provocare infermità mentali. Quando in un tribunale si parla di infermità mentale, la si attribuisce sempre alle cattive abitudini, mai alle punizioni. Le riforme dei sistemi educativi sono state quasi sempre attuate attraverso studi su alienati, i quali, non essendo ritenuti responsabili delle loro azioni, sono stati trattati con metodi prettamente scientifici. Fino a poco tempo fa, si riteneva che lo stimolo migliore per il fanciullo svogliato fossero le bastonate o le frustate. Ora questi sistemi non vengono quasi più applicati nell'educazione dell'infanzia, ma permangono nel diritto penale. È certamente giusto arrestare un uomo che ha tendenze criminali, ma altrettanto si dovrebbe fare con un soggetto affetto da idrofobia, sebbene nessuno lo ritenga moralmente responsabile. Chi è colpito da peste, va isolato, fino a che non guarisce; ma nessuno pensa che egli sia malvagio. Si tratta alla fin fine soltanto di buon senso, ma l'etica cristiana e la metafisica non sono il buon senso.

Per giudicare della morale di una qualsiasi istituzione nell'ambito della comunità, occorre considerare il genere e l'efficacia dell'impulso o dell'ispirazione che è alla base dell'istituzione stessa. Questo impulso varia a seconda dei casi. Un club alpino, ad esempio, stimola il senso del rischio, una società culturale stimola il sapere. La

famiglia, intesa come istituzione, stimola la gelosia e i sentimenti familiari; un circolo sportivo o un partito politico si ispira alla competizione politica o sportiva. Più complesse, nella loro essenza psicologica, sono invece le grandi istituzioni sociali: Chiesa e Stato. Lo scopo principale dello Stato è, evidentemente, la sicurezza interna ed esterna dei cittadini. Nei bambini è comune la tendenza a stringersi insieme quando hanno paura, e a cercare qualcuno più grande di loro per sentirsi protetti.

La Chiesa ha origini ancora più complesse. È palese che alla base della religione c'è la paura, poiché ogni qualvolta accade qualche disgrazia, si rivolge il pensiero a Dio: guerre, pestilenze, naufragi, promuovono la religione. Tuttavia la religione solletica anche la vanità, l'orgoglio, la presunzione. Se cristianesimo è verità, l'uomo è il misero verme che si dice, poiché questo verme suscita l'interesse del Creatore dell'universo, il quale si preoccupa di noi e ci segue da vicino. Se Dio fa questo, è molto cortese nei nostri riguardi. Noi non stiamo certo a osservare un nido di formiche, per sapere quali di esse hanno compiuto il loro dovere e quali sono state negligenti. C'è poi la teoria, relativamente moderna, che l'evoluzione cosmica è tutta destinata a procurare quei risultati che noi definiamo buoni, vale a dire quei risultati che ci procurano piacere. È lusinghiero supporre che l'universo sia regolato da un Essere che ha i nostri stessi gusti e pregiudizi.

Il principio della rettitudine

Altro impulso psicologico che si trova alla base della religione, è quello della cosiddetta rettitudine. Molti liberi pensatori ne parlano con reverenza e ritengono dovrebbe salvarsi indipendentemente e a dispetto della decadenza della religione dogmatica. Su questo punto non posso convenire con loro. Dall'analisi psicologica del principio di rettitudine, risulta che esso ha le sue radici in passioni disdicevoli e quindi non dovrebbe trarre forza dall'*imprimatur* della ragione. Rettitudine e iniquità debbono essere prese insieme; è impossibile mettere in rilievo l'una indipendentemente dall'altra. Orbene, che cos'è in pratica, l'"iniquità"? È il comportamento che l'opinione pubblica riprova e condanna. Definendo in tal modo questo comportamento, e stabilendo un elaborato sistema di etica intorno al concetto di rettitudine, la gente giustifica le punizioni che infligge a chi è oggetto del suo biasimo. Al tempo stesso, poiché questa gente è, per definizione, retta, essa accresce la considerazione di se stessa, nel momento stesso che lascia libero il suo impulso alla crudeltà. È la psicologia del linciaggio e delle altre torture inflitte ai criminali. Perciò, l'essenza del concetto di rettitudine è di dare esca al sadismo mascherando la crudeltà sotto la veste della giustizia. Si potrebbe obiettare che quanto ho detto non può assolutamente applicarsi ai profeti ebraici, ai quali, secondo le mie precedenti asserzioni, risale questo principio. In tutto questo c'è qualcosa di vero: nel linguaggio dei profeti ebraici, rettitudine significava ciò che era approvato da loro e da Geova. Uguale atteggiamento troviamo negli *Atti degli Apostoli*: «Poiché sembrò giusto allo Spirito Santo e a noi» (*Atti*, XV-28). Tale genere di certezza individuale, riguardo ai gusti e alle opinioni di Dio, non può certamente essere posto a fondamento di un'istituzione. Questa è stata anche la difficoltà contro la quale ha dovuto sempre

combattere il protestantesimo: ogni nuovo profeta può sostenere che la sua rivelazione è più autentica di quella dei suoi predecessori ed è bravo chi dimostra il contrario. Di conseguenza il protestantesimo si è scisso in innumerevoli sètte che si indeboliscono vicendevolmente, e c'è ragione di supporre che, fra cento anni, il cattolicesimo rimarrà l'unico effettivo rappresentante della fede cristiana.

Nella Chiesa cattolica vige il tipo di ispirazione di cui godettero i profeti; vi si ammette tuttavia che fenomeni apparentemente di pura origine divina, possono venire dal demonio, ed è compito della Chiesa discriminare fra ispirazioni vere e false, proprio come è compito dell'intenditore d'arte distinguere un Leonardo autentico da uno falso. In tal modo la rivelazione viene ad essere soggetta all'istituzione. Retto è ciò che la Chiesa approva, iniquo ciò che essa disapprova. Così, in effetti, il concetto di rettitudine diventa un fattore discriminante tra la gente per bene e quella non per bene ed è fonte di avversioni e di antipatie. I tre impulsi umani alla base della religione sono dunque: paura, presunzione e odio. Si potrebbe dire che scopo della religione è di fornire una vernice di rispettabilità a questi istinti e a queste passioni purché essi si lascino guidare docilmente. Queste passioni, nel loro insieme, portano all'infelicità dell'uomo, e pertanto la religione è una forza del male, poiché permette di indulgere ad esse sia pur sotto il manto della virtù ipocrita, mentre basterebbe una sanzione per reprimerle almeno entro un certo limite. A questo punto, prevedo un'obiezione, degna di essere esaminata: paura e odio sono sempre stati essenziali caratteristiche umane, e il meglio che si può fare, è di indirizzarli in modo che riescano meno dannosi. Il teologo cristiano dirà che il comportamento della Chiesa a questo proposito è analogo a quello riguardante l'istinto sessuale che essa deplora. Come la Chiesa cerca di rendere innocua la concupiscenza, costringendola entro i limiti del matrimonio, così essa cerca di indirizzare l'odio contro coloro che rappresentano il male. È esattamente ciò che fa la Chiesa inculcando la "sua" rettitudine.

Due sono le risposte a questa obiezione. La prima è relativamente superficiale: il concetto chiesastico di rettitudine non si identifica con la rettitudine. La seconda è più profonda: con le nostre attuali cognizioni psicologiche, e con la tecnica industriale del nostro tempo, odio e paura possono venire completamente sradicati dalla nostra vita. Esaminiamo il primo punto. L'opinione della Chiesa riguardo alla rettitudine è socialmente dannosa sotto molti aspetti, ma soprattutto perché non attribuisce alla scienza e all'intelligenza il loro giusto valore. Questo difetto ha la sua origine nei Vangeli. Cristo ci esorta a diventare come bambini, ma questi non sono certamente in grado di comprendere il calcolo differenziale o i princìpi della circolazione monetaria o la moderna terapia delle malattie. Acquisire tali cognizioni, secondo la Chiesa, non fa parte dei nostri doveri. Essa oggi, non considera la cultura in sé come qualcosa di peccaminoso, sebbene lo sostenesse ai tempi della sua maggiore potenza. Il sapere, per la Chiesa, non è più peccaminoso ma continua ad essere pericoloso, poiché determina l'orgoglio dell'intelletto e il libero esame dei dogmi. Prendiamo, per ipotesi, il caso di due uomini, che hanno agito in modo completamente diverso l'uno dall'altro, e vediamo quale potrebbe essere il giudizio di un cristiano su di loro. Il primo ha liberato dalla febbre gialla intere regioni tropicali, ma nel corso delle sue fatiche ha avuto occasionali rapporti con donne non unite a lui dal vincolo

matrimoniale. L'altro, invece, è stato pigro ed inetto, ha fatto morire la moglie di esaurimento, facendole mettere al mondo un figlio all'anno; ha avuto così poca cura dei propri figli, che metà sono morti per cause evitabili. Però non si è mai abbandonato ad illeciti rapporti sessuali. Ogni buon cristiano dovrà sostenere a spada tratta che il secondo di questi uomini è più virtuoso del primo. È chiaro che tale giudizio è superstizioso e si fa beffe della ragione. Tuttavia queste assurdità permarranno fino a quando si riterrà più importante evitare il peccato che guadagnarsi meriti positivi e non sarà riconosciuta l'importanza del sapere e dell'azione quale contributo insostituibile per una esistenza socialmente utile.

Passiamo ora al secondo punto che riguarda la paura e l'odio, e il modo come la Chiesa se ne serve. Questi sentimenti possono venire eliminati quasi completamente dalla natura umana, per mezzo di riforme educative, economiche e politiche. Non è difficile attuare piani educativi idonei a combattere il senso della paura. Basta trattare gentilmente il bambino, creare attorno a lui un ambiente sano in cui l'iniziativa sia possibile senza risultati disastrosi, e tenerlo lontano da persone che hanno assurdi terrori del buio, dei topi o di rivoluzioni sociali. Al bambino bisogna inoltre risparmiare i castighi severi, le minacce e i rimproveri eccessivi. Meno semplice è preservare il bambino dal sentimento dell'odio. È necessaria una scrupolosa e precisa imparzialità per impedire il sorgere di gelosie. Il bambino deve sentirsi circondato dall'affetto dei suoi, e non va ostacolato nelle sue naturali tendenze e curiosità: eccetto quando sono in pericolo la vita e la salute. In particolare, non ci deve essere alcuna restrizione alla conoscenza sessuale, o su argomenti che la gente convenzionalmente giudica inadatti. Osservando queste semplici regole fin dalla prima infanzia, il fanciullo crescerà coraggioso e socievole. È vero che, diventando adulto, egli si troverà immerso in un mondo pieno di ingiustizie, di crudeltà e di infelicità, che sono un'eredità del passato, e hanno una origine economica, poiché la lotta per la vita era, un tempo, inevitabile. Oggi non lo è più. Con l'attuale tecnica industriale, si potrebbe, volendo, procurare una discreta esistenza a tutti. Del resto la popolazione del mondo sarebbe stazionaria, se non fossimo ostacolati dall'influenza politica delle Chiese, le quali alla limitazione delle nascite preferiscono guerre, pestilenze e carestie. Con il progresso del sapere e della tecnica, la felicità universale può essere raggiunta; ma il principale ostacolo alla loro utilizzazione per tale scopo è l'insegnamento della religione. La religione impedisce ai nostri figli di ricevere un'educazione razionale; la religione ci impedisce di rimuovere le cause fondamentali delle guerre; la religione ci impedisce di insegnare l'etica della collaborazione scientifica in luogo delle vecchie, aberranti dottrine di colpa e castigo. Forse l'umanità è alla soglia di un periodo aureo; ma per poterla oltrepassare sarà prima necessario trucidare il drago di guardia alla porta: questo drago è la religione.

Il mio credo
(1925)

Il mio credo fu pubblicato nel 1925. Russell scrisse nella prefazione: «Ho cercato di esporre il mio pensiero sulla posizione dell'uomo nell'universo e sulle sue possibilità di vivere rettamente... Ci sono forze che conducono alla felicità e altre all'infelicità. Non sappiamo quali prevarranno, ma per agire saggiamente dobbiamo conoscere le une e le altre». Nel processo al tribunale di New York, nel 1940, *Il mio credo* fu presentato insieme ad altri libri dell'autore per provare che Russell era inadatto all'insegnamento del City College. Estratti dell'opuscolo furono anche ampiamente citati dalla stampa, e generalmente in modo tale da suscitare errate interpretazioni.

L'uomo è parte della natura, non qualcosa di contrastante ad essa. I suoi pensieri e le sue azioni seguono le stesse leggi delle stelle e degli atomi. Il mondo fisico è latamente[2] comparabile all'uomo, più di quanto si credeva al tempo di Dante, ma meno di quanto sembrava cento anni fa. In tutti i sensi sembra che la scienza stia raggiungendo i propri limiti. Si pensa che l'universo sia un'estensione limitata nello spazio, e che la luce potrebbe girare attorno ad esso in poche centinaia di milioni di anni; che la materia si compone di elettroni e protoni, che hanno dimensioni definite, ed esistono solo in numero limitato nel mondo. Probabilmente i loro mutamenti non sono continui, come si credeva, ma avvengono a scatti, mai inferiori ad un certo minimo. Le leggi di questi mutamenti possono evidentemente essere raccolte in un piccolo numero di princìpi molto generali, che determinano il passato e il futuro del mondo. La scienza fisica sta così raggiungendo una fase compiuta, e pertanto priva di ulteriore interesse. Una volta stabilite le leggi che regolano i movimenti degli elettroni e dei protoni, il resto è solamente geografia: una raccolta di fatti particolari e della loro distribuzione in alcune parti della storia del mondo. I fatti geografici che determinano la storia del mondo sono probabilmente di numero limitato; teoricamente potrebbero essere tutti riuniti in un grosso volume da tenersi a Somerset House[3], accanto ad una macchina calcolatrice che, con un giro di manovella, ci metterebbe in grado di anticipare gli eventi. È come scalare un'alta montagna, e, giunti sulla sommità, non trovare altro che un ristorante dove si vende birra, circondato dalla nebbia, ma fornito di radio. Forse ai tempi di Ahmes[4] la tavola pitagorica era qualcosa di eccitante.

Di questo mondo fisico, poco interessante in se stesso, l'uomo è una parte. Il suo corpo come ogni altra materia è composto di elettroni e protoni, che, per quanto ci consta, obbediscono alle stesse leggi alle quali obbediscono quei protoni ed elettroni che non compongono animali o piante. Taluni asseriscono che la fisiologia non può essere ridotta alla fisica, ma i loro argomenti sono poco convincenti, ed è prudente

[2] Estesamente, ampiamente. (*N.d.R.*)
[3] Un'imponente costruzione settecentesca al centro di Londra, che ospita vari musei. (*N.d.R.*)
[4] Nome dello scriba egizio che, intorno al 1650 a.C., scrisse il Papiro di Rhind. (*N.d.R.*)

pensare che essi sbaglino. Ciò che noi chiamiamo il nostro "pensiero" sembra che dipenda da un'organizzazione di linee nel cervello, così come i viaggi dipendono dalle strade e dalle ferrovie. L'energia usata nel pensare ha un'origine chimica; ad esempio la mancanza di iodio può trasformare una persona intelligente in un idiota. I fenomeni mentali sembrano essere legati alla struttura materiale. Se è così, non possiamo supporre che un singolo elettrone o un protone possa "pensare"; sarebbe come pretendere che un uomo, da solo, giocasse una partita di calcio. Inoltre il pensiero di un individuo non può sopravvivere alla sua morte, poiché questa distrugge l'organizzazione delle linee nel cervello e disperde l'energia che questa organizzazione utilizzava.

Dio e immortalità, dogmi basilari della religione cristiana, non hanno alcun fondamento scientifico. Queste dottrine non sono essenziali alla religione: il buddhismo infatti non le contempla. Per noi occidentali, al contrario queste dottrine sono il minimo indispensabile per una qualsiasi teologia. Senza dubbio si continuerà a credere in questi due dogmi, perché sono piacevoli, così come è piacevole ritenere virtuosi noi stessi e cattivi i nostri nemici. Da parte mia non so trovare argomenti né in favore dell'esistenza di Dio né dell'immortalità. Non pretendo di riuscire a dimostrare che Dio non esiste. Allo stesso modo non posso dimostrare che Satana è una invenzione. Il dio cristiano può esistere, così come possono esistere gli dèi dell'Olimpo, o dell'antico Egitto e di Babilonia, ma nessuna di queste ipotesi è più probabile dell'altra. Esse esulano da qualsiasi conoscenza anche solo probabile. Non c'è quindi motivo di considerarle. Non mi soffermo più a lungo su questo problema che ho trattato altrove (vedi la mia *Filosofia di Leibniz*, capitolo 15).

L'argomento dell'immortalità individuale poggia su una base alquanto diversa. Qui l'evidenza può essere e può non essere raggiunta. L'uomo è parte di questo mondo che è oggetto della scienza, e le condizioni che determinano la sua esistenza possono essere scoperte. Una goccia d'acqua non è immortale; può scomporsi in ossigeno e idrogeno. Perciò, se questa goccia d'acqua dovesse affermarci di possedere l'essenza dell'acquosità che sopravvive alla sua decomposizione, noi saremmo propensi allo scetticismo. Allo stesso modo sappiamo che il cervello non è immortale, e che l'energia organizzata di un corpo vivente viene, per così dire, smobilitata con la morte, e perciò non è utilizzabile per un'azione organica. Tutta l'evidenza sta a dimostrare che ciò che noi consideriamo vita mentale è legato alla struttura cerebrale e ad una organizzata energia corporea. Perciò è logico supporre che la vita mentale debba cessare con la morte del corpo. Questo è soltanto un argomento di probabilità, ma valido come quelli su cui si basano molti risultati scientifici.

Varie obiezioni si potrebbero muovere a questa conclusione. In base a ricerche fisiche taluni scienziati dichiarano di possedere reali prove scientifiche di sopravvivenza, e il loro procedimento è, in via di massima, scientificamente corretto. Evidenze di questo genere potrebbero essere così determinanti da dover essere accettate da qualsiasi mente scientifica. L'importanza da attribuirsi all'evidenza deve, tuttavia, dipendere dalla precedente probabilità delle ipotesi di sopravvivenza. Ci sono diversi mezzi per spiegare qualsiasi serie di fenomeni e dovremmo preferire quel mezzo che è antecedentemente più probabile. Coloro che pensano possibile la nostra sopravvivenza saranno pronti a giudicare questa teoria la migliore spiegazione

dei fenomeni fisici. Coloro che, per altri motivi, considerano questa teoria come non plausibile, cercheranno altre spiegazioni. Da parte mia considero l'evidenza fin qui fornita dalla ricerca fisica in favore della sopravvivenza, molto più debole dell'evidenza fisiologica. Riconosco, però, senza riserve, che in ogni momento potrebbe divenire più forte e in tal caso sarebbe non scientifico non ammettere la sopravvivenza.

Tuttavia, la sopravvivenza alla morte corporea è qualcosa di diverso dall'immortalità: può significare soltanto una posposizione, un ritardo della morte psichica. È nell'immortalità che l'uomo desidera credere. Chi crede nell'immortalità oppone agli argomenti fisiologici, che io ho usato, il principio che anima e corpo sono completamente distinti l'una dall'altro: l'anima è cosa ben diversa dalle sue empiriche manifestazioni attraverso i nostri organi fisici. Secondo me, questa è una superstizione metafisica. Spirito e materia sono termini convenzionali per determinate istanze, ma non sono una realtà fondamentale. Elettroni e protoni, e così pure l'anima, sono finzioni logiche; ciascuno è in realtà una storia, una serie di eventi, e non una singola entità persistente. Nel caso dell'anima, ciò appare evidente dai fatti della crescita. Considerando la concezione, la gestazione e l'infanzia, non si può seriamente credere che l'anima sia qualcosa di indivisibile, perfetto e completo, in tutto questo processo. È chiaro che essa segue il corpo nello sviluppo, e che ha origine dallo spermatozoo e dall'ovulo, per cui non può essere indivisibile. Questo non è materialismo: significa semplicemente riconoscere che quella che chiamiamo anima è un fatto di organizzazione, e non di primaria sostanza.

I metafisici hanno avanzato innumerevoli argomenti per dimostrare che l'anima deve essere immortale e senza limitazione di spazio. Basta muovere una semplice obiezione per demolire tutti questi argomenti. Se il desiderio di sopravvivere dimostrasse l'immortalità, qualunque desiderio dovrebbe dimostrare la realtà e il reale possesso della cosa desiderata. Ma i metafisici in questione non hanno mai rivolto la loro attenzione a questo fondamentale equivoco. Ciò sta a dimostrare come con falsi ragionamenti si possa trarre in inganno anche le persone più avvedute. Se non temessimo la morte e se non ci interessasse di vivere il più a lungo possibile, credo che l'idea dell'immortalità non sarebbe mai sorta. La paura, individuale o collettiva, domina buona parte della nostra vita sociale; la paura di fronte alla natura dà origine alla religione.

L'antitesi spirito e materia è, come abbiamo visto, più o meno illusoria; ma c'è un'altra antitesi ben più importante: quella, cioè, fra cose che possono essere influenzate dai nostri desideri e cose che non possono esserlo. Il limite fra queste cose influenzabili o no non è né definito né immutabile; a mano a mano che la scienza progredisce, aumenta il potere dell'uomo sulle cose. Ciò nondimeno vi sono cose che rimangono decisamente refrattarie. Fra queste ci sono tutti i "grandi" fatti del mondo, cioè quelli astronomici. Sono solamente i fatti che avvengono sopra o vicino alla superficie della terra che noi possiamo, fino a un certo punto, plasmare secondo i nostri desideri. E anche sulla terra il nostro potere è molto limitato. Soprattutto non siamo in grado di eliminare la morte, tutt'al più possiamo ritardarla.

La religione è un tentativo di sopraffare questa antitesi. Se il mondo è controllato da Dio, e Dio può essere commosso dalla preghiera, l'uomo acquisisce parte

dell'onnipotenza. In altri tempi i miracoli avvenivano in risposta alla preghiera; ancora oggi avvengono nella Chiesa cattolica, mentre i protestanti hanno perduto questo potere. In ogni caso perché non fare a meno dei miracoli, dato che la provvidenza ha decretato che l'operato delle leggi naturali produca i migliori risultati possibili? La fede in Dio serve tuttora a umanizzare il mondo della natura, e a dare all'uomo la sensazione che le forze fisiche siano sue alleate. Similmente l'immortalità allontana il terrore della morte. Chi, morendo, crede di entrare nella vita eterna dovrebbe guardare la morte senza orrore, ma, fortunatamente per i medici, questo avviene ben di rado. Tuttavia, questa fede nell'immortalità attenua un poco la paura degli uomini anche se non può vincerla. La religione avendo la sua fonte nel terrore, ha conferito una certa dignità a taluni aspetti della paura e ha fatto sì che l'uomo non ne senta vergogna, rendendo con ciò un cattivo servizio all'umanità, poiché "tutta" la paura, anche quella dosata, è un male. So che alla mia morte dovrò imputridire e che nulla del mio "ego" sopravvivrà. Non sono giovane ed amo la vita ma disdegno di abbattermi al pensiero dell'annientamento. La felicità non è meno vera, anche se deve finire. Il pensiero e l'amore non perdono il loro valore se non sono eterni. Parecchi uomini hanno affrontato il patibolo con fierezza; la stessa fierezza ci dovrebbe insegnare a riflettere senza tremare al destino dell'uomo nell'universo. Anche se le finestre spalancate della scienza al primo momento ci fanno rabbrividire, abituati come siamo al confortevole tepore casalingo dei miti tradizionali, alla fine l'aria fresca ci rinvigorirà.

La filosofia della natura è una cosa, altra cosa è la filosofia del valore. Confondendole, soltanto male ne può scaturire. Ciò che noi giudichiamo buono, ciò che vorremmo, non ha rapporto alcuno con ciò che è, perché questo è oggetto della filosofia della natura. D'altra parte non ci può essere proibito di valutare fenomeni che il mondo non umano non valuta, e nemmeno possiamo essere costretti ad ammirare qualsiasi cosa perché è una "legge di natura". Senza dubbio, noi siamo parte della natura che ha prodotto i nostri desideri, le nostre speranze e i nostri timori, secondo leggi che i fisici cominciano a scoprire. In questo senso noi siamo parte della natura. Subordinati ad essa, siamo il risultato di leggi naturali e, in ultima analisi, loro vittime. La filosofia della natura non deve essere troppo terrestre; per essa, la terra è uno dei più piccoli pianeti di una delle più piccole stelle della Via Lattea. Sarebbe ridicolo trasformare la filosofia della natura per ottenere risultati graditi ai minuscoli parassiti di questo insignificante pianeta. Il vitalismo, inteso come una filosofia, e anche l'evoluzionismo, palesano, sotto questo aspetto, scarso senso delle proporzioni. Essi considerano i fatti della vita, che ci interessano, come aventi un significato cosmico, non limitato alla superficie terrestre. Ottimismo e pessimismo, come filosofie cosmiche, denotano lo stesso ingenuo antropomorfismo; il grande mondo, così come lo conosciamo attraverso la filosofia della natura, non è né buono né cattivo, e non ha per programma di renderci felici o infelici. Tutte queste filosofie sono frutto di presunzione, e sono fortunatamente smentite dall'astronomia.

Ma nella filosofia del valore, la situazione è capovolta. La natura è soltanto una parte di ciò che possiamo immaginare; ogni cosa, reale o immaginaria, può essere valutata da noi, e non esiste alcun modello esterno che ci indichi se la nostra valutazione è giusta oppure errata. Noi siamo gli assoluti e irrefutabili arbitri del

valore, e nel mondo dei valori la natura è soltanto oggetto. Pertanto nel mondo dei valori noi siamo superiori alla natura. Nel mondo dei valori la natura, in se stessa, è neutrale, non è né buona né cattiva, non è meritevole né di ammirazione né di biasimo. Siamo noi e i nostri desideri che creiamo il valore. In questo regno, noi siamo sovrani e degradiamo la nostra sovranità se ci inchiniamo alla natura. Sta a noi determinare le caratteristiche della vita retta, non alla natura, e nemmeno alla natura personificata come Dio.

La via retta

Ci sono stati, in tempi diversi e fra popoli diversi, molte e dissimili concezioni sulla vita retta. Queste differenze sono spesso oggetto di discussione; specie quando non si è d'accordo sui mezzi per ottenere un dato fine. Molti giudicano la prigione un buon mezzo per la prevenzione del delitto; altri ritengono che sarebbe più efficace un'adeguata educazione. Talvolta questa diversità di opinioni può essere superata. Altre volte no.

Non sono in grado di dimostrare che il mio punto di vista sulla vita retta sia giusto; posso soltanto formulare la mia opinione, sperando che sia condivisa da molti. Il mio pensiero è questo: «la vita retta è quella ispirata dall'amore e guidata dalla conoscenza». Conoscenza e amore non hanno confini, cosicché una vita, per quanto retta, è sempre suscettibile di miglioramento. L'amore senza la conoscenza, o la conoscenza senza l'amore, non possono maturare una vita retta. Nel medioevo, allorché la pestilenza mieteva vittime, santi uomini riunivano la popolazione nelle chiese per pregare, cosicché l'infezione si diffondeva con straordinaria rapidità fra le masse dei supplicanti. Ecco un esempio di amore senza conoscenza. La grande guerra è un esempio di conoscenza senza amore. In entrambi i casi le conseguenze furono disastrose.

Benché amore e conoscenza siano necessari, l'amore è, in certo senso, più fondamentale perché spinge l'intelligenza a scoprire sempre nuovi modi di giovare ai propri simili. Le persone non intelligenti si accontenteranno di agire secondo quanto è stato loro detto, e potranno causare danno, proprio per la loro ingenua bontà. La medicina suffraga questa opinione. Un bravo medico è più utile a un ammalato che non l'amico più devoto; e il progresso della scienza medica giova alla salute della comunità più che una ignorante filantropia. Tuttavia, anche al medico è necessaria la benevolenza, affinché tutti, e non soltanto i ricchi, possano approfittare delle scoperte scientifiche.

La parola "amore" indica una varietà di sentimenti; l'ho usata di proposito, perché desidero comprenderli tutti. L'amore come emozione (è di questo che sto parlando, perché l'amore "per principio" non mi sembra genuino) si muove fra due poli: il puro diletto della contemplazione e la pura benevolenza. Gli oggetti inanimati suscitano soltanto diletto; non possiamo infatti provare benevolenza per un paesaggio o una sonata. Questo genere di godimento è, presumibilmente, la fonte dell'arte. Di regola è più forte nei bambini che negli adulti, inclini, questi ultimi, a vedere gli oggetti con spirito utilitaristico. Questo diletto, o la sua mancanza, è all'origine dei nostri

sentimenti verso gli esseri umani, se considerati semplici oggetti di contemplazione estetica.

L'altro aspetto dell'amore è la pura benevolenza. Negli uomini che, ad esempio, hanno sacrificato la vita nella cura dei lebbrosi, l'amore non può avere alcun elemento di diletto estetico. Nell'affetto dei genitori è implicita l'attrattiva dell'aspetto dei figli, ma esso non è meno forte anche se quest'attrattiva manca. Può sembrare strano chiamare "benevolenza" l'interesse di una madre per un figlio ammalato, poiché generalmente con questa parola s'intende una pallida emozione, in buona parte ingannevole. D'altronde, è difficile trovare una parola diversa per definire il sentimento con cui si desidera il benessere del prossimo. Il migliore esempio di questo sentimento lo si può trovare nell'affetto dei genitori. Negli altri casi questo desiderio è meno forte; tuttavia, spesso, l'altruismo è quasi un superamento e a volte un'esaltazione del sentimento familiare. È chiaro che parlo di un'emozione, non di un principio, e che escludo da essa quel senso di superiorità che vi è talvolta associato. Il termine "comprensione" esprime soltanto in parte ciò che intendo, perché esclude quel dinamismo che desidero vi sia accolto.

L'amore, nella sua più completa espressione, è una indissolubile combinazione dei due elementi, diletto e affetto. Tale può essere il sentimento di un genitore verso un figlio bello e bravo, o l'amore sessuale nella sua perfezione. In quest'ultimo, però, può esservi benevolenza soltanto se sostenuta da fiducioso possesso; diversamente la gelosia la distruggerà, pur accrescendo, a volte, l'attrazione estetica. Il diletto senza affetto può essere crudele; l'affetto senza diletto può raffreddarsi fino alla semplice superiorità protettiva. Una persona che vuole essere amata, desidera suscitare entrambi i sentimenti, a meno che si tratti di persona particolarmente debole, come potrebbe essere un bimbo o un ammalato grave. In questi casi, la benevolenza è tutto ciò che si desidera. Al contrario la forza ricerca piuttosto l'ammirazione che la benevolenza; è il caso dei potenti o delle bellezze famose. Secondo la logica della biologia, noi cercheremmo l'affetto altrui in proporzione al nostro bisogno di aiuto o al nostro timore di subire il male. Ciò non è del tutto esatto. Siamo desiderosi di affetto anche per sfuggire al senso di solitudine, per essere, come si dice, "compresi". Qui entra in gioco la comprensione e non soltanto la benevolenza. Le persone, il cui affetto ci appaga, devono non soltanto volerci bene, ma anche capire cosa ci occorre per la nostra felicità. Qui si inserisce l'altro elemento della vita retta, cioè la conoscenza.

In un mondo perfetto ogni essere senziente dovrebbe rappresentare per gli altri l'oggetto del più completo amore, fusione perfetta di diletto, benevolenza e comprensione. Con questo non si vuol dire che, nel mondo reale, noi dobbiamo provare tali sentimenti verso tutti gli esseri senzienti. Ce ne sono molti che non suscitano in noi alcun diletto, ma, al contrario, un senso di disgusto; se ci costringessimo a vedere in essi una bellezza che non c'è, distruggeremmo il nostro gusto estetico. Tralasciando gli esseri umani, pensiamo al disgusto che proviamo per pulci, cimici e pidocchi; non si può, senza abbrutimento, provare diletto alla contemplazione di questi come di molti altri insetti. Alcuni santi, è vero, li hanno chiamati "perle di Dio", ma ciò che deliziava questi uomini era lo spettacolo della propria santità.

La benevolenza è facile a espandersi, ma anch'essa ha i suoi limiti. Se due uomini desiderano sposare la stessa donna, i sentimenti di colui che deve ritirarsi non possono essere certamente di benevolenza verso il rivale più fortunato. Descrivendo gli aspetti della vita retta, dobbiamo presumere anche un certo fondo di vitalità e di istinto animali: senza di questi l'esistenza diventa scialba e priva di interesse. Questo fondo dovrà essere affinato dalla civiltà ma non sostituito da essa. Gli asceti e i saggi estranei alle cose terrene non sono, sotto questo aspetto, esseri umani completi. In numero limitato, essi possono arricchire una comunità; ma in un mondo composto esclusivamente di tali saggi ed asceti, si morirebbe di noia.

Queste considerazioni ci riconducono all'affermazione del diletto come elemento dell'amore completo. Nel nostro mondo il diletto è inevitabilmente selettivo, perciò non possiamo avere gli stessi sentimenti verso tutta l'umanità. Allorché sorgono conflitti fra diletto e benevolenza, essi, di regola, debbono venire risolti con un compromesso, non già con la completa resa dell'uno o dell'altra. L'istinto ha i suoi diritti e può fare le sue sottili vendette qualora essi siano conculcati. Perciò, chi aspira a una retta via non deve dimenticare i diritti dell'istinto.

Considerando la conoscenza un ingrediente della vita retta, non mi riferisco alla conoscenza etica, bensì a quella scientifica e dei fatti concreti. Se desideriamo raggiungere un dato fine, la conoscenza ce ne può indicare i mezzi, e tale conoscenza viene impropriamente considerata etica. Ma credo che non si possa decidere quale condotta sia giusta o sbagliata, senza riferirsi alle sue eventuali conseguenze. Stabilito un fine, è compito della scienza scoprire come raggiungerlo. Il giudizio sulle regole morali deve essere dato esaminando se esse sono capaci di realizzare i fini che noi desideriamo. Dico fini che desideriamo, non fini che "dovremmo" desiderare. Ciò che "dovremmo" desiderare è semplicemente ciò che altri vogliono che noi desideriamo. Questi "altri" normalmente sono i genitori e gli insegnanti, i poliziotti e i giudici. Se mi dite: «Dovresti fare così e così», l'efficacia della vostra esortazione sta nel fatto che io desidero la vostra approvazione, con le relative ricompense o che temo le vostre punizioni, a seconda del vostro giudizio. Dato che il comportamento deriva dal desiderio, è chiaro che le nozioni etiche sono importanti soltanto per l'influenza che esse esercitano su questo desiderio: desiderio dell'approvazione e timore della disapprovazione, queste potenti forze sociali che istintivamente cercheremo di trarre dalla nostra parte se ci sta a cuore qualche realizzazione di portata sociale. Quando dico che la moralità della condotta deve essere giudicata dalle sue eventuali conseguenze, intendo che noi desideriamo venga data l'approvazione a quella condotta, che può portare alla realizzazione del progresso sociale da noi auspicato e la disapprovazione a una condotta opposta. Al presente ciò non avviene; vi sono regole tradizionali, secondo cui l'approvazione e la disapprovazione non tengono conto delle conseguenze. Ne riparleremo. La superfluità dell'etica teoretica salta agli occhi nei casi più semplici. Supponiamo, ad esempio, che il vostro bambino sia ammalato. L'amore vi spinge a curarlo, e la scienza vi dice come dovete fare. Non c'è una fase intermedia di teoria etica dove sia dimostrato che è giusto curiate il vostro bambino. La vostra azione deriva direttamente dal desiderio di un fine e, insieme, dalla conoscenza dei mezzi. Questo è ugualmente vero per tutte le azioni, siano esse buone o cattive. I fini differiscono, e la

conoscenza è più adeguata in alcuni casi, meno in altri. Ma non c'è alcuna maniera concepibile per costringerci a fare cose che non desideriamo. È possibile soltanto modificare i nostri desideri con un sistema di ricompense e punizioni: importanti stimoli sono l'approvazione e la disapprovazione sociali. Perciò il problema posto al moralista e al legislatore è questo: «Come può essere stabilito un sistema di ricompense e punizioni che permetta di realizzare al massimo il contenuto della legge o della regola morale?» Se io dico che il legislatore legifera male, voglio semplicemente esprimere la mia opinione che i suoi desideri (o comandi) sono in contrasto con quelli di una parte della comunità alla quale appartengo. Al di fuori dei desideri umani non c'è alcuna misura morale. Ciò che distingue l'etica dalla scienza non è uno speciale tipo di conoscenza, ma soltanto il desiderio. Il tipo di cognizioni richiesto dall'etica non è diverso da qualsiasi altra conoscenza; la sua particolarità sta nel desiderio di raggiungere determinati fini, attraverso una giusta condotta. Naturalmente, se la definizione di giusta condotta deve essere accettata da molti, anche i fini devono essere accettati da molti. Se io definissi giusta condotta quella che accresce i miei redditi, i miei lettori non accetterebbero questa definizione. Tutta l'efficacia di qualsiasi argomento etico sta nel suo contenuto scientifico, cioè nella dimostrazione che una determinata condotta, piuttosto che un'altra, è un mezzo per raggiungere un fine largamente desiderato. Faccio distinzione, però, fra argomento etico ed educazione etica. Quest'ultima rafforza certi desideri e ne indebolisce altri. È un procedimento completamente diverso che tratterò più avanti.

Possiamo ora spiegare più esattamente il significato di "vita retta" con cui abbiamo iniziato questo capitolo. Quando dissi: «La vita retta è quella ispirata dall'amore e guidata dalla conoscenza», ero spinto dal desiderio di vivere tale vita nel limite delle mie possibilità, e di vedere gli altri viverla. In una comunità di uomini che vivono ispirandosi a quella formula, sarà soddisfatto un maggior numero di desideri che non dove c'è meno amore o meno conoscenza. Non affermerei tuttavia che questo genere di vita sia "virtuoso" e che il suo opposto sia "peccaminoso", perché queste distinzioni non hanno, secondo me, alcun fondamento scientifico.

Regole morali

La necessità pratica della morale nasce dal conflitto di desideri, o di persone diverse o della stessa persona, in momenti diversi o anche nello stesso momento. Un uomo desidera bere, e contemporaneamente essere efficiente nel lavoro il giorno successivo: lo giudichiamo immorale se soddisfa l'impulso di bere. Noi giudichiamo male le persone stravaganti o avventate, anche se nocciono soltanto a se stesse. Secondo Bentham[5] la moralità deriverebbe da un «illuminato utilitarismo»: chi agisce avendo sempre di mira la massima soddisfazione del proprio io, alla fine agisce sempre rettamente. Lo escludo. Dei tiranni che si dilettarono alla vista delle torture, non posso lodare la prudenza che li spingeva a risparmiare la vita delle loro vittime, per godersi ancora lo spettacolo di nuove torture. Nondimeno la prudenza è parte

[5] Jeremy Bentham (1749-1832), giurista, filosofo e riformatore sociale britannico. (*N.d.R.*)

integrante della vita retta. Anche Robinson Crusoe fu operoso, sicuro di sé e previdente; qualità morali che gli procuravano completa soddisfazione senza, per contro, nuocere ad altri. Questo aspetto della morale è molto importante nell'educazione dei bambini, che manifestano poca tendenza a pensare al futuro. Se la prudenza bene intesa fosse maggiormente praticata, il mondo potrebbe diventare un paradiso, poiché essa servirebbe a evitare le guerre che sono frutto della passione, non della ragione. Pur importante, la prudenza evidentemente non è che una parte della morale. Essa non solleva problemi intellettuali, riguarda soltanto il nostro utile. L'essenza della morale è qualcosa di analogo alle regole di un club. Essa cerca di rendere gli uomini idonei a vivere in una comunità, nonostante le possibili divergenze dei loro desideri. Due diversi metodi sono possibili. C'è il metodo del diritto penale che tende a un'armonia puramente esteriore, reprimendo le spiacevoli conseguenze di azioni che contrastano con i desideri degli altri. La censura sociale attua questo metodo. Essere giudicati male dalla società cui si appartiene è una forma di punizione.

L'altro metodo, più radicale, è molto più soddisfacente, qualora riesca. Esso consiste nel modificare il carattere e i desideri degli uomini, in modo da limitare le occasioni di contrasto e far sì che la realizzazione dei desideri di un uomo possa soddisfare anche gli altri. Ecco perché l'amore è preferibile all'odio; esso crea l'armonia dei desideri anziché il contrasto. Due persone che si amano hanno successo insieme o insieme falliscono; ma se si odiano, il successo dell'una è il fallimento dell'altra. Se la nostra formula «la vita retta è ispirata dall'amore e guidata dalla conoscenza», è giusta, ne segue che il codice morale non è mai definitivo e autosufficiente, e deve essere continuamente aggiornato e controllato perché si attenga sempre alla saggezza e alla benevolenza.

I codici morali non nascono perfetti. Gli aztechi consideravano loro dovere mangiare carne umana affinché non si offuscasse la luce del sole. Essi avevano errate nozioni scientifiche e forse se ne sarebbero resi conto se avessero avuto amore per le vittime che sacrificavano. Certe tribù rinchiudono al buio le ragazze dai dieci ai diciassette anni, per timore che i raggi del sole le rendano gravide. Possiamo noi affermare con certezza che i nostri codici morali non contengano qualcosa di analogo a queste pratiche selvagge? Siamo certi di vietare soltanto ciò che è dannoso o abominevole al punto da non poter essere accettato da nessuna persona ammodo? Non ne sono certo. La moralità corrente è una curiosa mescolanza di utilitarismo e di superstizione, con forte prevalenza di quest'ultima. Un tempo certe azioni, considerate non gradite agli dèi, erano proibite dalla legge, perché si supponeva provocassero l'ira divina contro i peccatori e la comunità che li ospitava. Sorse così il concetto di peccato, come azione sgradita a Dio. Non è facile comprendere perché certe azioni dovrebbero esserGli tanto sgradite; perché, ad esempio, dovrebbe esserGli sgradito bollire il capretto nel latte materno. Eppure risulta dall'*Apocalisse*. Talvolta i divieti divini sono stati interpretati in modo alquanto arbitrario. Ad esempio, ci è stato detto di non lavorare al sabato, e i protestanti intendono che non si debba giocare la domenica. Alle vecchie e alle nuove proibizioni si attribuisce la stessa origine divina. Evidentemente l'uomo che considera la vita con spirito obiettivo non si lascia intimidire dai versetti della Sacra Scrittura o dall'insegnamento

delle Chiese. Non andrà dicendo che tale azione è peccaminosa, e basta! Si domanderà piuttosto se in quell'azione c'è del male, o se, al contrario, il male sta proprio nel credere che quell'azione sia male. E troverà che, specie in materia di sesso, la nostra moralità corrente è basata essenzialmente sulla superstizione. Troverà inoltre che questa superstizione, come quella degli aztechi, perpetua inutili sacrifici soltanto perché gli uomini non sono animati da sentimenti benevoli verso i propri simili.

I difensori della morale tradizionale sono raramente persone di cuore. Si è tentati di pensare che essi si servano della morale come di legittimo sfogo al loro desiderio di fare del male agli altri; il peccatore rappresenta un buon bersaglio e perciò, bando alla tolleranza! Seguendo la vita umana dal concepimento alla morte, notiamo di quante sofferenze evitabilissime è causa la morale superstiziosa. Comincio dal concepimento, perché qui l'influenza della superstizione è particolarmente nefasta. Se i genitori non sono sposati, il figlio porterà il marchio immeritato dell'illegittimo. Se uno dei genitori è affetto da malattie ereditarie, il figlio per lo più le erediterà. Se ci sono troppi figli e scarsi proventi, ci saranno povertà, sostentamento insufficiente, superaffollamento e forse anche incesto. Tuttavia molti moralisti preferiscono che i genitori non sappiano nulla circa le misure atte a prevenire razionalmente queste miserie[6]. Per assecondare i moralisti, diuturne sofferenze vengono inflitte a milioni di esseri umani, che mai sarebbero dovuti nascere. Tutto questo perché si considera immorale il rapporto sessuale che non sia accompagnato dal desiderio di procreare, anche se è umanamente certo che nasceranno esseri infelici. Le vittime degli aztechi venivano uccise all'improvviso e poi mangiate, ma la loro sofferenza durava un attimo, mentre quella inflitta ai bambini nati in ambienti miserevoli e infetti dura quanto la vita.

È, quest'ultima, una sofferenza ben più grande, deliberatamente voluta da ecclesiastici e da politici in nome della morale. Se un minimo di amore o di pietà per i fanciulli albergasse nei loro cuori, non potrebbero perpetuare un codice morale che implica diaboliche crudeltà.

In tutti gli stadi dell'educazione, l'influenza della superstizione è disastrosa. Il bambino, in generale, ha l'abitudine di pensare; uno degli scopi degli attuali sistemi educativi è di combattere questa abitudine. Le curiosità su argomenti scabrosi vengono rintuzzate con: «zitto! non sta bene!» e con un castigo. Si ricorre all'emozione collettiva per instillare certi miti, specie di carattere nazionalistico. Capitalisti, militaristi ed ecclesiastici tengono d'occhio l'educazione della gioventù, perché tutto il loro potere dipende dal dilagare dell'emotività e dal corrispondente esaurirsi dello spirito critico.

La superstizione influisce negativamente non soltanto sui metodi educativi, ma anche sulla scelta degli insegnanti. Per motivi economici, una donna che fa l'insegnante generalmente non si sposa. Per motivi morali, non essendo sposata, non

[6] Questo fortunatamente non avviene più. Le autorità protestanti ed ebraiche in genere non si oppongono più al controllo delle nascite. L'asserzione di Russell si riferisce al 1925. È significativo che, con rare eccezioni, i primi grandi sostenitori della limitazione delle nascite, Francis Place, Richard Carlile, Charles Knowlton, Charles Bradlaugh e Margaret Sanger siano stati tutti liberi pensatori. (*N.d.C.*)

può avere rapporti sessuali. Ora, chiunque si occupa di psicologia, sa che la continenza prolungata è, di regola, particolarmente dannosa nella donna, tanto che, in una società sana, dovrebbe essere severamente sconsigliata alle insegnanti. Queste condizioni coattive fanno aumentare sempre più il numero di donne capaci e intraprendenti, che disdegnano la carriera didattica.

Nelle scuole della media e alta borghesia, la situazione è anche peggiore. Si assiste a funzioni religiose, e l'educazione morale è affidata a religiosi i quali errano in due maniere: condannano azioni che non recano alcun danno e ne perdonano altre che sono veramente nocive. Senza distinzione condannano il rapporto sessuale fra persone non coniugate che, pur amandosi, non sono ancora certe di voler vivere insieme tutta la vita. Gran parte di loro condanna la limitazione delle nascite, ma nessuno ha una parola di biasimo per la brutalità del marito che logora la vita della moglie con troppo frequenti gravidanze. Conobbi un pastore la cui moglie aveva avuto nove figli in nove anni. I medici lo avevano avvertito che una nuova gravidanza avrebbe messo in pericolo la vita della moglie. L'anno successivo ella ebbe il decimo figlio e morì. Nessuno lo condannò. Egli conservò, anzi, le proprie attribuzioni e si sposò di nuovo. Se i religiosi continuano ad assolvere la crudeltà e a condannare il piacere innocente, possono ancora dirsi custodi della morale della gioventù?

Altro effetto nocivo della superstizione nel campo educativo, è la mancanza di istruzione riguardo ai problemi sessuali. I principali fatti fisiologici dovrebbero essere spiegati con semplicità e naturalezza, prima della pubertà, quando ancora non sono eccitanti. Dopo la pubertà dovrebbe essere insegnata una morale sessuale scevra da superstizioni. Si dovrebbe insegnare ai giovani che nulla può giustificare il rapporto sessuale se non vi è reciproca disposizione. Ciò è contrario all'insegnamento della Chiesa, la quale sostiene che, per quanto grande possa essere la riluttanza della moglie, il rapporto è sempre un dovere, oltre che un diritto, purché uomo e donna siano regolarmente sposati, e il marito desideri un figlio. Si dovrebbero abituare ragazzi e ragazze al rispetto della reciproca libertà; essi dovrebbero comprendere che nessun essere umano ha diritto su un altro, e che la gelosia eccessiva uccide l'amore. Si dovrebbe insegnare loro che mettere al mondo un essere umano è una cosa molto seria, da farsi solo quando si ha la certezza di potere assicurare alla creatura buone condizioni di salute, un ragionevole benessere economico e un costante affetto familiare. Inoltre si dovrebbero insegnare i metodi per il controllo delle nascite, affinché i figli nascano soltanto quando sono desiderati. Infine, i giovani dovrebbero essere istruiti sui pericoli delle malattie veneree, e sui mezzi per prevenirle e curarle. Un'educazione sessuale di questo genere sarebbe di grande giovamento all'umanità e la renderebbe più felice. Infine, bisognerebbe riconoscere che, in mancanza di bambini, i rapporti sessuali sono un affare puramente privato, che non riguarda né lo Stato né il prossimo. Certi sistemi usati per evitare la procreazione sono attualmente puniti dalla legge: ma questo è vero e proprio abuso di potere, dato che la cosa dovrebbe riguardare soltanto le persone direttamente interessate. È poi errato supporre che, dove ci sono bambini, sia nel loro interesse ostacolare il divorzio. L'ubriachezza abituale, la crudeltà, la pazzia sono motivi più che sufficienti di divorzio proprio nell'interesse dei figli e del coniuge innocente. Anche la levata di scudi contro l'adulterio è del tutto irrazionale poiché tante altre forme di cattiva

condotta sono ben più fatali alla felicità coniugale di una occasionale infedeltà. La forma più nefasta di cattivo comportamento coniugale è l'insistenza dell'uomo per avere un figlio all'anno, il che, convenzionalmente, non è considerato cattiva condotta o crudeltà. Le regole morali non dovrebbero rendere impossibile il piacere istintivo. Questo è un effetto della rigida monogamia in una comunità dove i due sessi sono in numero disuguale. È naturale che, in tali circostanze, le regole morali vengono infrante. Quando le regole possono essere rispettate solamente a scapito della felicità, è meglio infrangerle che osservarle, ed è tempo che siano abolite. Se invece le regole rimangono in vigore, chi si comporta in maniera diversa da quanto esse stabiliscono pur senza ledere gli interessi altrui, dovrà far l'ipocrita o rassegnarsi a diventar oggetto di maldicenza. Ma la Chiesa non bada alla ipocrisia, che essa considera, anzi, come un lusinghiero tributo al suo potere.

Anche più dannoso della superstizione teologica è il feticismo nazionalistico, per cui si riconoscono e si esagerano i doveri verso il proprio Stato escludendone gli altri. Non intendo discuterne ora, ma soltanto segnalare che quel limitarsi ai propri compatrioti è contrario al principio dell'amore universale che abbiamo riconosciuto come parte integrante della vita retta. Naturalmente è anche contrario al proprio interesse, poiché un nazionalismo esclusivo non compensa nemmeno le nazioni vittoriose.

La concezione teologica di "peccato" influisce anche sul trattamento dei criminali. Ma il concetto che i criminali sono "malvagi" e "meritano" punizioni, non può essere sostenuto da una morale razionale. Senza dubbio certuni commettono azioni che la società vuole impedire, ed è giusto che così faccia nel limite delle sue possibilità. Consideriamo il caso dell'assassinio. Ovviamente, se dobbiamo rimanere uniti in una comunità e condividerne gioie e vantaggi, non possiamo permettere ad alcuno di uccidere ogni qualvolta l'impulso ve lo spinga. È un problema che andrebbe risolto con spirito rigorosamente scientifico. Qual è il metodo migliore per prevenire l'assassinio? Rispondo che di due metodi ugualmente efficaci si deve preferire quello che procura meno danno all'assassino. Il male inflitto all'assassino è paragonabile alla sofferenza causata da una operazione chirurgica. Può essere ugualmente necessario, ma non è fonte di gioia. Il risentimento e la vendetta, definiti eufemisticamente "indignazione morale", non sono che una forma di crudeltà e la crudeltà non ha giustificazioni. La prevenzione e la punizione del crimine sono due problemi distinti; la sofferenza stabilita per il criminale ha presumibilmente l'intento di scoraggiarlo. Se le prigioni fossero così confortevoli e il prigioniero vi potesse ricevere gratuitamente una buona istruzione, la gente forse commetterebbe crimini per avere diritto ad entrarvi. Senza dubbio la prigione deve essere meno piacevole della libertà; ma il modo migliore per lasciar vuote le prigioni è di rendere la libertà più piacevole di quanto non sia. Non intendo affrontare l'argomento della riforma penale; desidero semplicemente suggerire che il criminale sia trattato come un ammalato contagioso. Entrambi rappresentano un pericolo pubblico, ad entrambi deve essere limitata la libertà fintanto che essi rappresentano un pericolo. Chi è malato di peste è oggetto di comprensione e commiserazione, mentre il criminale è oggetto di esecrazione. Ciò è veramente irrazionale. È per questo diverso

atteggiamento che le nostre prigioni raramente riescono a correggere le tendenze criminali, mentre i nostri ospedali sono efficienti nel curare le malattie.

Salvezza individuale e sociale

Uno dei difetti della religione tradizionale è il suo individualismo, che è caratteristico anche della morale da essa derivata. Tradizionalmente la vita religiosa era per così dire, un dialogo tra l'anima e Dio. Nell'obbedienza alla volontà di Dio consisteva la virtù, e questa era possibile anche per l'individuo appartato dalla comunità. Le sètte protestanti svilupparono l'idea della salvezza che, però, fu sempre presente nell'insegnamento cristiano. Questo individualismo dell'anima ebbe la sua importanza in certi periodi della storia, tuttavia al mondo moderno più che una concezione individuale occorre una concezione sociale del benessere.

Il cristianesimo si diffuse nell'impero romano fra popolazioni completamente prive di potere politico, appartenenti a paesi distrutti e sommersi in un vasto agglomerato. Durante i primi tre secoli dell'èra cristiana coloro che abbracciarono il cristianesimo, non furono in grado di modificare le istituzioni sociali o politiche, pur non approvandole. In tali circostanze era naturale nascesse l'idea che un individuo può essere perfetto in un mondo imperfetto e che la vita retta ha le proprie radici al di fuori di questo mondo. Mi spiegherò meglio rifacendomi alla repubblica di Platone. Nel descrivere la vita retta, Platone si riferiva a tutta una comunità e non a un individuo, in guisa da poter definire la giustizia che è una virtù essenzialmente sociale. Platone aveva una mentalità repubblicana, ed attribuiva a tutti i cittadini una responsabilità politica. Con la perdita della libertà sorse in Grecia lo stoicismo, che, analogamente al cristianesimo, e diversamente da Platone, ha una concezione individualistica della rettitudine.

Noi, appartenenti alle grandi democrazie, troviamo che la morale della libera Atene risponda meglio ai nostri gusti di quella che vigeva nella dispotica Roma imperiale. In India dove la situazione politica è molto simile a quella della Giudea al tempo di Cristo, Gandhi predica una morale quasi cristiana e per questo viene punito da cristiani successori di Ponzio Pilato. Ma i nazionalisti indiani più accesi non si accontentano della salvezza individuale: vogliono la salvezza nazionale, secondo i princìpi delle libere democrazie occidentali, princìpi che diluiti dalla fede nella salvezza individuale, non hanno ancora la necessaria forza d'urto.

La vita retta, come noi la concepiamo, richiede una quantità di presupposti sociali, senza i quali non può essere realizzata: essa deve essere ispirata dall'amore e guidata dalla conoscenza. La conoscenza necessaria può esistere soltanto dove la classe dirigente impegni se stessa a diffonderla. Il sapere scientifico, storico, letterario e artistico dovrebbe essere messo alla portata di tutti con giusti provvedimenti da parte delle pubbliche autorità. Pur nella differenza fra vita onesta e vita disonesta il mondo è un'unità, e colui che pretende di vivere la propria vita avulso dalla società è un parassita più o meno consapevole.

L'idea della salvezza individuale, che confortava i primi cristiani nella loro soggezione politica, diviene assurda non appena consideriamo la vita retta in tutta la

sua reale estensione. Nella concezione cristiana, la vita retta si identifica con la vita virtuosa, e la virtù consiste nell'obbedienza ai voleri divini, rivelati a ciascuno dalla coscienza. Questo atteggiamento è caratteristico negli uomini soggetti al dispotismo. La vita retta nel senso completo della parola richiede tante altre cose oltre alle virtù. La coscienza è una guida molto fallace, poiché consiste in vaghe reminiscenze di precetti appresi nella prima giovinezza, cosicché non è certamente più saggia di una "nurse" o di una madre. Per condurre una vita retta nel senso più ampio, un uomo deve possedere una buona educazione, amici, amore, figli (se li desidera), mezzi sufficienti che lo tengano lontano dal bisogno e dalle preoccupazioni, buona salute e un lavoro soddisfacente. Tutte queste cose, in gradi diversi, dipendono dalla comunità e sono ostacolate o favorite da fattori politici. La vita retta deve essere vissuta in una buona società altrimenti non è pienamente realizzabile.

Per questo l'ideale aristocratico non realizzò l'ideale di vita retta. Certe cose buone, come le arti, le scienze e l'amicizia, possono prosperare in una società aristocratica. Prosperarono in Grecia su una base di schiavitù, possono prosperare fra noi su una base di sfruttamento. Ma l'amore, sotto forma di comprensione o benevolenza, non può allignare spontaneamente in una società aristocratica. Per l'aristocratico, in quanto tale, lo schiavo, il proletario o l'uomo di colore appartengono a una razza inferiore e le loro sofferenze non hanno importanza alcuna. Attualmente, i raffinati *gentlemen* inglesi fustigano gli africani in modo tale che essi muoiono dopo ore di indicibili tormenti. Anche se questi *gentlemen* hanno una buona cultura, senso artistico e conversazione brillante, non si può dire che la loro sia una vita retta. La natura umana impone certi limiti alla comprensione e alla simpatia, ma non fino a questo punto. In una società a tendenza democratica, soltanto un maniaco potrebbe agire in questo modo. I limiti alla comprensione, impliciti nell'ideale aristocratico, sono la sua condanna. La salvezza individualistica è un ideale aristocratico, e comunque interpretata e sviluppata, è estranea alla definizione della vita retta.

Un'altra caratteristica della salvezza è che essa tien dietro ad un mutamento catastrofico, come avvenne per la conversione di san Paolo. I poemi di Shelley offrono un esempio di questa teoria della catastrofe salvatrice applicata alle società; giorno verrà in cui ognuno sarà convertito, gli "anarchici" fuggiranno e «la grande età del mondo comincerà di nuovo». Si può obiettare che le idee di un poeta non sono destinate a lasciare traccia negli eventi del mondo. Fatto è che la maggior parte dei capi rivoluzionari ha avuto idee molto simili a quelle di Shelley. Nel loro pensiero, l'infelicità, la crudeltà e la degradazione dell'uomo son tutte cose dovute a tiranni, preti, capitalisti o tedeschi; essi pensavano che distruggendo queste fonti del male si sarebbe verificato un generale mutamento nei cuori e la felicità avrebbe trionfato. In nome di questi princìpi, erano sempre pronti a fare «una guerra per finirne un'altra». I più fortunati fra loro furono gli sconfitti e i caduti; chi ebbe la sfortuna di riuscire vittorioso fu spinto al cinismo e alla disperazione dal crollo delle sue ardenti speranze. L'origine di queste speranze è da ricercare nella dottrina cristiana della catastrofe come prodromo di salvezza.

Non voglio dire che le rivoluzioni non siano necessarie, ma è noto che non sono il mezzo più rapido per raggiungere lo scopo. Non ci sono scorciatoie per la vita retta,

sia individuale sia sociale. Per attuarla occorre costruire a poco a poco con intelligenza, ponderazione e comprensione. È un problema di calcolo, di graduale progresso, di continuo tirocinio, di diuturni esperimenti. Soltanto l'impazienza fa credere nella possibilità di miglioramenti improvvisi.

Scienza e felicità

Il moralista si propone di migliorare la condotta degli uomini; lodevole ambizione, dato che questa condotta è, nella maggior parte dei casi, deplorevole. Non posso, d'altronde, lodare il moralista né per i particolari miglioramenti che desidera né per i metodi con cui vuole raggiungerli. Apparentemente egli si serve dell'esortazione morale, ma, in realtà (se è ortodosso), il suo è tutto un sistema di ricompense e punizioni economiche. I sermoni evidentemente non realizzano niente di duraturo e di importante. L'influenza di uomini come il Savonarola[7], è sempre stata passeggera. Più efficace è il sistema delle ricompense e punizioni. Facciamo un esempio: un uomo preferisce la prostituta occasionale all'amante fissa, perché è più facile che la cosa passi inosservata. In tal caso si favorisce una professione pericolosa, con relativa diffusione di malattie veneree. Evidentemente non sono questi gli obiettivi del moralista, il quale, col suo scarso spirito scientifico, non si accorge di spingere la gente verso il vizio. C'è qualcosa di meglio da sostituire a questo non scientifico miscuglio di rispettabilità e corruzione? Credo di sì. Le azioni degli uomini sono dannose, sia per ignoranza, sia per concupiscenza, ossia cattivi desideri. "Cattivi" desideri, da un punto di vista sociale, possono essere considerati quelli che tendono ad ostacolare i desideri altrui o, più esattamente, quelli che ne ostacolano un numero maggiore di quanti non ne favoriscano. Non è necessario soffermarsi sul danno provocato dall'ignoranza; una maggiore conoscenza, frutto di vaste ricerche e una più adeguata istruzione, è tutto ciò che occorre per il progresso.

Più difficile è il problema che riguarda il danno provocato dai cattivi desideri. Normalmente l'uomo e la donna sono inclini a una certa attiva malevolenza che si manifesta sia verso particolari nemici, sia nell'impersonale gusto per le disgrazie altrui. C'è l'abitudine di nascondere la malevolenza sotto belle frasi, e buona parte della morale convenzionale serve a mascherarla, ma essa si mostra lo stesso in mille modi, nel piacere con cui gli scandali vengono riferiti e commentati, nel duro trattamento dei criminali, nella incredibile barbarie con cui tutte le razze bianche trattano i negri, e nel gusto con cui, durante la guerra, vecchie signore e autorevoli ecclesiastici additavano ai giovani il dovere del servizio militare. Persino i bambini possono essere oggetto di selvaggia crudeltà: David Copperfield e Oliver Twist non sono esseri di pura fantasia. Questa malevolenza attiva è l'aspetto peggiore della natura umana, e quello che è più urgente eliminare perché possa regnare nel mondo una maggiore felicità. Probabilmente ha più peso la malevolenza nello scatenare guerre che non tutti i moventi economici e politici messi insieme.

[7] Girolamo Savonarola (1452-1498), frate domenicano, politico e letterato. Accusato di eresia, morì sul rogo, e le sue opere vennero inserite nell'Indice dei libri proibiti. (*N.d.R.*)

Come si può impedire la malevolenza? Per prima cosa cerchiamo di scoprirne le cause, che, secondo me, sono in parte di carattere sociale e in parte di carattere fisiologico. Nel mondo è incessante la lotta per la vita e la morte; durante la grande guerra si trattava di decidere se dovessero morire di stenti e privazioni i bambini dei tedeschi o quelli degli alleati. Se si esclude la malevolenza in entrambe le parti, quale altro motivo c'era perché gli uni e gli altri non dovessero sopravvivere? Molti sono ossessionati dalla paura della rovina, specie se hanno figli. I ricchi temono che i loro beni siano confiscati dai bolscevichi, i poveri temono di perdere l'impiego o la salute. Ognuno è impegnato nella frenetica ricerca della "sicurezza" e si illude di poterla conseguire assoggettando i potenziali nemici. In ogni paese i reazionari fanno appello alla paura: in Inghilterra, alla paura del bolscevismo; in Francia, alla paura della Germania; in Germania, alla paura della Francia. Ma questi appelli alla paura non fanno che accrescere il pericolo.

Uno dei principali compiti del moralista, che abbia spirito scientifico, è quello di combattere la paura. Ciò può avvenire in due modi: aumentando la sicurezza e coltivando il coraggio. Mi riferisco alla paura come passione irrazionale, non alla paura come razionale previsione di possibili calamità. Se scoppia un incendio in un teatro, l'uomo razionale o l'uomo che si lascia prendere dal panico prevedono ugualmente il disastro, ma, mentre il primo cerca di limitarlo, l'altro, in preda al panico, non fa che accrescerlo. L'Europa dal 1914 assomiglia all'atterrito pubblico di un teatro in fiamme: occorrono calma e nervi saldi per uscirne senza stritolarsi a vicenda. Il periodo vittoriano pur con i suoi difetti, fu un'epoca di rapido progresso, perché gli uomini erano dominati dalla speranza. Lo stesso deve avvenire per noi, se vogliamo proseguire sulla strada del progresso. Tutto ciò che contribuisce alla sicurezza generale è atto a ridurre la paura e la crudeltà; cioè a prevenire le guerre, tramite la Società delle Nazioni, o in altro modo; ad alleviare la miseria; a migliorare la salute incrementando la medicina e l'igiene, a vincere gli incubi che, latenti di giorno nella mente sveglia, emergono di notte, nel sonno. Ma questa sicurezza non deve essere ottenuta a danno di altri: dai francesi a danno dei tedeschi, dai capitalisti a danno dei lavoratori, dagli uomini bianchi a danno delle razze di colore, e così via. Soltanto la giustizia può dare la sicurezza, e per "giustizia" intendo il riconoscimento di uguali diritti per tutti gli esseri umani.

Oltre alle riforme sociali utili alla sicurezza, c'è un mezzo più diretto a diminuire la paura: educarci al coraggio. Compresa l'importanza del coraggio in battaglia, gli uomini ben presto scoprirono i mezzi per accrescerlo. Un tempo, ad esempio, si credeva fosse utile mangiare carne umana. Il coraggio militare era considerato prerogativa della casta dominante: gli spartani dovevano essere più coraggiosi degli iloti, gli ufficiali britannici dei soldati indiani, gli uomini delle donne, eccetera. Per secoli il coraggio fu privilegio dell'aristocrazia. Se aumentava il coraggio nella casta dominante, aumentava anche il peso dell'oppressione, e di conseguenza i motivi di paura negli oppressori, cosicché le occasioni di crudeltà si moltiplicavano.

Il coraggio deve essere democratizzato se si vuole creare nell'uomo un maggiore spirito di solidarietà; sotto molti aspetti è già stato democratizzato da recenti eventi. Le suffragette hanno dimostrato di possederne tanto quanto gli uomini più audaci, e ciò spiega il successo delle loro rivendicazioni. Al soldato della grande guerra

occorre non minore coraggio che a un capitano oppure a un tenente e molto più che a un generale; ciò determinò nel soldato uno scarso spirito di adattamento dopo la smobilitazione. I bolscevichi che si proclamano campioni del proletariato non mancano di coraggio, e lo hanno dimostrato nel periodo precedente la rivoluzione. In Giappone, un tempo, i samurai avevano il monopolio dell'ardore marziale, ma, in seguito, con la coscrizione, esso si diffuse in tutti gli strati della popolazione maschile. Anche fra le grandi potenze, molto si è fatto durante l'ultimo mezzo secolo, affinché il coraggio non restasse monopolio aristocratico; se così non fosse stato, la democrazia sarebbe ancora più in pericolo. Ma il coraggio nella lotta è la forma più vistosa, non la più importante. Esiste il coraggio nell'affrontare la povertà, la derisione, l'ostilità dei propri simili. Spesso il soldato più coraggioso è pavido di fronte alle difficoltà della vita quotidiana. Il vero coraggio è fatto di calma e di raziocinio, e controlla gli impulsi del panico e della collera. Tutte queste forme di coraggio possono essere favorite dall'educazione. Il coraggio nei suoi vari aspetti può essere facilitato da una buona salute, da una buona costituzione fisica, da un'adeguata nutrizione, e da una certa libertà concessa ai fondamentali impulsi vitali. Forse l'origine fisiologica del coraggio potrebbe essere scoperta, confrontando il sangue di un gatto con quello di un coniglio. Molto probabilmente la scienza ha possibilità illimitate di accrescere il coraggio, ad esempio con l'allenamento al rischio, con l'esercizio sportivo e con una dieta conveniente. Ma tutte queste cose sono, in linea di massima, prerogative dei ricchi. Il coraggio che si cerca di coltivare fra le classi più povere è un coraggio succubo molto dissimile da quello implicito nell'iniziativa e nel comando. Allorché saranno diventate universali le qualità che ora conferiscono supremazia, non ci saranno più capi e seguaci e la democrazia sarà finalmente una realtà.

La paura, tuttavia, non è l'unica fonte della malevolenza; anche l'invidia e l'insoddisfazione vi hanno la loro parte. È proverbiale, a questo proposito, l'invidia degli storpi e dei gobbi. Anche l'uomo e la donna frustrati sessualmente sono portati all'invidia che si palesa sotto forma di condanna morale contro i più fortunati. I movimenti rivoluzionari sono, in buona parte, dovuti a invidia verso i ricchi. La gelosia è una particolare forma di invidia dell'amore. I vecchi talvolta hanno tendenza a trattare crudelmente i giovani perché spesso ne sentono invidia. Questo difetto si può combattere in una sola maniera, rendendo più felice e più intensa l'esistenza delle persone invidiose e incoraggiando nei giovani piuttosto l'iniziativa collettiva che la competizione. L'invidia peggiore è quella delle persone che non hanno avuto nella vita ciò che desideravano, nel matrimonio, nella discendenza o nella carriera. Questi motivi di insoddisfazione, in molti casi, potrebbero essere evitati con buone istituzioni sociali. Tuttavia, bisogna ammettere che un certo residuo di invidia non è eliminabile.

Nella storia vi sono molti esempi di generali, tanto gelosi l'uno dell'altro da preferire la propria sconfitta all'aumento di prestigio del rivale. Due uomini politici dello stesso partito, due pittori della stessa corrente, generalmente provano gelosia reciproca. Buon consiglio in tali casi è che i due avversari combattano soltanto con l'arma dei propri meriti, senza usare quella delle ingiurie. Per lo più la gelosia dei pittori verso i rivali non è dannosa, poiché può essere uno stimolo a dipinger meglio.

L'invidia in funzione di stimolo dei propri sforzi, non di ostacolo per quelli degli altri, può essere persino utile.

Le possibilità che ha la scienza di aumentare la felicità umana, non sono pienamente negative, intese cioè a ridurre quegli aspetti della natura umana che conducono alla reciproca rovina, e che pertanto noi chiamiamo "cattivi". Probabilmente non c'è limite a ciò che la scienza può fare in senso positivo. Un forte miglioramento si riscontra nello stato di salute generale; a dispetto delle lamentele di coloro che idealizzano il passato, noi viviamo più a lungo e andiamo meno soggetti a malattie. Con una maggiore applicazione delle conoscenze in nostro possesso, potremmo godere di una salute ancora migliore. Certo è che le future scoperte potranno accelerare questo processo. Fino ad oggi è stata la scienza fisica che ha influenzato la nostra vita, ma in futuro la fisiologia e la psicologia avranno probabilmente un peso maggiore. Quando avremo scoperto in quale misura il carattere dipenda dalle condizioni fisiologiche, potremo, volendo, creare il tipo di essere umano che desideriamo. Intelligenza, capacità artistica, bontà potrebbero essere incrementate dalla scienza. Se l'uomo si servisse della scienza in modo saggio, cadrebbero le barriere che ancora ostacolano il miglioramento del mondo.

Ho espresso altrove i miei timori che l'uomo possa fare un uso poco saggio della forza che gli deriva dalla scienza. Ora mi occuperò del bene che l'uomo potrebbe fare, senza domandarmi se vorrà farlo. Nelle applicazioni della scienza alla vita umana vi è un atteggiamento per il quale provo una certa simpatia anche se, in ultima analisi, non lo condivido. È l'atteggiamento di coloro che temono tutto ciò che è "innaturale". In Europa è stato Rousseau il grande sostenitore di questa corrente di pensiero. In Asia, Lao-Tze l'ha esposta ancora più persuasivamente, duemilaquattrocento anni prima. Nella ammirazione della "natura", c'è un miscuglio di verità e falsità che è necessario districare. Tanto per cominciare, che cosa intendiamo per "naturale"? Generalmente, riteniamo "naturale" tutto ciò a cui ci siamo abituati fin dall'infanzia. Lao-Tze era contrario alla costruzione di strade, all'uso delle carrozze e dei battelli, poiché probabilmente erano tutte cose sconosciute nel villaggio dove nacque. Rousseau che conosceva queste cose, e vi era abituato, non le considerava innaturali; ma certamente si sarebbe scagliato contro la strada ferrata se avesse vissuto abbastanza per vederla. Abbigliamento e cucina sono cose troppo antiche per prestarsi agli attacchi degli apostoli della natura, ma ogni innovazione è da loro osteggiata. Il controllo delle nascite è disapprovato da chi però tollera il celibato. La ragione è semplice: il primo è una violazione recente della natura, mentre il secondo rappresenta una violazione antica. Evidentemente coloro che predicano la "natura" sono incoerenti, e si è tentati di tacciarli di conservatorismo. Nonostante ciò, qualcosa si può dire in loro favore. Ad esempio, la scoperta delle vitamine ha scatenato una rivoluzione in favore dei cibi "naturali". Sembra, però, che le vitamine possano essere sostituite dall'olio di fegato di merluzzo o dalla luce elettrica, che non fanno certamente parte della dieta "naturale" degli esseri umani. Insomma, se manca la conoscenza, un arbitrario allontanamento dalla natura può avere conseguenze dannose; ma quando soccorre la conoscenza, l'uso di mezzi "non naturali", o non considerati tali, può rivelarsi molto efficace. Riguardo al nostro ambiente fisico e ai mezzi fisici di cui disponiamo per appagare i nostri

desideri, la dottrina "naturale" secondo me giustifica soltanto una certa cautela sperimentale nell'adozione di nuovi espedienti. Il vestiario, ad esempio, è qualcosa di contrario alla natura, e deve essere integrato da un'altra pratica innaturale, l'igiene, per evitare che sorgano malattie. Ma le due pratiche insieme rendono l'uomo più sano del selvaggio che le evita. Qualcosa di più c'è da dire sulla "natura" nell'ambito dei desideri umani. Imporre a uomo, donna o bambino un sistema di vita che frustri gli impulsi più forti, è crudele e pericoloso; in questo senso, una vita secondo "natura" può essere raccomandata, ma con riserva. Niente è più artificiale di una metropolitana, tuttavia essa non ha nulla che contrasti la natura del bambino, condotto a viaggiarvi, il quale, al contrario, troverà l'esperienza molto interessante. L'artificiale che appaga i desideri dei comuni esseri umani è buono. Non può dirsi la stessa cosa dei sistemi di vita artificiale imposti dall'autorità o dalle necessità economiche. Indubbiamente tali sistemi sono fino a un certo punto inevitabili, ma si dovrebbe cercare di ridurne la portata.

In generale il lavoro non è cosa di cui ci si debba lamentare. In nove casi su dieci, dà più soddisfazione che non l'ozio sistematico. Ma la quantità e il genere di lavoro cui è costretta oggi la maggior parte degli uomini è un male grave: specialmente dannosa è la schiavitù dell'abitudine, protratta per tutta la vita. La nostra esistenza non dovrebbe essere regolata con troppa esattezza e metodicità; i nostri impulsi quando non sono dannosi agli altri, dovrebbero avere libero sfogo. Ogni esistenza dovrebbe avere la sua parte di imprevisto e di avventura. Anche in questo dovremmo rispettare la natura umana, perché gli impulsi e i desideri sono l'essenza di cui è fatta la nostra felicità. È inutile dare agli uomini qualcosa che astrattamente si definisce "buono"; bisogna dare loro qualcosa di desiderato o necessario per poter contribuire alla loro felicità. Forse la scienza, col tempo, sarà in grado di plasmare i nostri desideri in modo tale che essi non contrasteranno con quelli degli altri; potremo allora soddisfarli in misura maggiore di quanto attualmente non avvenga. In questo senso soltanto i nostri desideri saranno allora divenuti "migliori". Un singolo desiderio, considerato isolatamente, non è né migliore né peggiore di qualsiasi altro; ma un gruppo di desideri è migliore di un altro, se essi possono essere soddisfatti simultaneamente, mentre fra quelli del secondo gruppo alcuni contrastano con altri e non possono quindi essere rettamente soddisfatti. Ecco perché l'amore è migliore dell'odio.

Rispettare la natura fisica è pazzesco; la si dovrebbe studiare per renderla il più possibile obbediente ai fini umani, ma, eticamente, essa non è né buona né cattiva. Dove la natura fisica e quella umana sono in stretto rapporto come nel problema demografico, non c'è proprio da incrociare le mani in passiva adorazione della natura, accettando guerre, pestilenza e carestia come il solo possibile mezzo di far fronte all'eccessiva fecondità. I teologi dicono: «È peccaminoso, in questo campo, applicare la scienza all'aspetto fisico del problema; dobbiamo», essi dicono, «applicare la morale all'aspetto umano e praticare l'astinenza». A parte il fatto che tutti, compresi i teologi stessi, sanno che le loro imposizioni non saranno ascoltate, perché dovrebbe essere peccaminoso risolvere il problema demografico adottando mezzi fisici per prevenire la concezione? Non c'è alcuna risposta a questo interrogativo, ad eccezione di quella fondata su dogmi antiquati. La soluzione

imposta dai teologi implica una violenza alla natura, certamente non inferiore a quella insita nel controllo delle nascite. I teologi preferiscono una violenza alla natura umana, che può procurare infelicità, invidia, tendenza alla persecuzione, e spesso pazzia. Io preferisco invece la "violenza" alla natura fisica che è dello stesso genere di quella rappresentata da una macchina a vapore o anche dall'uso dell'ombrello.

Da ciò che ho detto appare quanto equivoca e incerta sia l'applicazione del principio di seguire la "natura". La natura, anche quella umana, cesserà di essere un dato assoluto se si lascerà plasmare dalla scienza. Se vuole, la scienza può mettere in grado i nostri nipoti di vivere con rettitudine, dando loro conoscenza, autocontrollo e caratteri fecondi di armonia più che di discordia. Attualmente essa insegna ai nostri figli ad uccidersi l'un l'altro, perché molti scienziati preferiscono sacrificare il futuro dell'umanità alla loro personale e momentanea prosperità. Ma questa eclissi passerà, allorché gli uomini avranno conseguito sulle proprie passioni lo stesso dominio che già possiedono sulle forze fisiche del mondo esteriore. Allora finalmente avremo conquistato la libertà.

Sopravviviamo alla morte?
(1936)

Capitolo pubblicato per la prima volta nel 1936 nel libro *I misteri della vita e della morte*, dove si trova anche l'articolo del dottor Barnes, vescovo di Birmingham, citato dall'Autore.

Per poter discutere con profitto se continueremo a esistere dopo la morte, è bene prima di tutto chiarire in che senso un uomo oggi è la stessa persona che era ieri. Alcuni filosofi pensavano che anima e corpo fossero sostanze definite, che l'anima, una volta creata, continuasse ad esistere per l'eternità, mentre il corpo con la morte cessava di esistere fino alla sua resurrezione. La parte di questa dottrina che concerne la vita terrena è quasi certamente falsa. La materia del corpo è in continua trasformazione per processi di nutrizione e di logorio. E anche se così non fosse, i fisici oggi non attribuiscono più nemmeno agli atomi un'esistenza ininterrotta. Non ha senso dire: «Questo è lo stesso atomo che esisteva pochi minuti fa». La continuità del corpo umano è soltanto nell'apparenza, non nella sostanza. Lo stesso può dirsi della mente. Noi pensiamo, sentiamo e agiamo, ma in aggiunta a pensieri, sentimenti e azioni, non c'è una entità, mente o anima, da cui queste cose dipendono. La continuità mentale di una persona è continuità di abitudine e di memoria: c'era ieri una persona i cui sentimenti io posso ricordare, e quella persona io considero il me stesso di ieri; ma, in realtà, il me stesso di ieri non era che un insieme di fatti mentali, ora ricordati e considerati come parte della persona che ora li ricorda. Ciò che costituisce una persona è una serie di esperienze collegate dalla memoria e da quelle analogie che definiamo abitudini. Pertanto, se dobbiamo credere che una persona sopravviva alla morte, dobbiamo presumere che i ricordi e le abitudini che quella persona costituiscono, continueranno ad apparire in una nuova serie di fenomeni. Nessuno può dimostrare che ciò non avverrà: ma è facile capire che la cosa è piuttosto improbabile. Ricordi e abitudini sono, in noi, legati alla struttura cerebrale, come un fiume è costretto al suo alveo. L'acqua del fiume si rinnova continuamente, ma segue sempre lo stesso corso, perché in precedenza le piogge hanno scavato il letto del fiume. Allo stesso modo, eventi precedenti hanno scavato un canale nel nostro cervello, e in questo canale scorrono i nostri pensieri. Da ciò derivano memoria e abitudini mentali. Il cervello, però, come struttura, si dissolve alla morte, ed è, perciò, presumibile che altrettanto avvenga per la memoria. Pensare diversamente sarebbe come aspettarsi di vedere un fiume fluire nel suo corso abituale, dopo che un terremoto ha fatto sorgere un monte al posto della vallata che c'era prima. La memoria e la mente dipendono da una attitudine che, notevole in certi tipi di struttura materiale esiste poco o non esiste affatto in altri tipi. È l'attitudine a dar forma alle abitudini, quale risultato di frequenti e similari eventi. Le nostre pupille si contraggono, ad esempio, di fronte a una luce forte; se questa luce ci appare ripetutamente, e contemporaneamente avvertiamo il suono di un gong, alla fine

basterà il suono del gong per far contrarre le nostre pupille. Questo fatto riguarda il cervello e il sistema nervoso, vale a dire la struttura materiale. Fatti analoghi spiegano la nostra facoltà di esprimerci, i nostri ricordi e le emozioni che essi suscitano, le nostre abitudini morali o immolali e ogni altra cosa che costituisce la nostra personalità mentale, esclusa la parte determinata dall'eredità. Quest'ultima viene trasmessa ai discendenti, ma non può, nello stesso individuo, sopravvivere alla distruzione del corpo. Sicché, tanto la parte ereditaria come quella acquisita di una personalità sono, secondo la nostra esperienza, legate alle caratteristiche di certe strutture corporee. È risaputo che si può perdere la memoria in seguito a lesioni cerebrali, che un uomo per bene può diventare vizioso dopo un'encefalite letargica e che un bambino intelligente può trasformarsi in un idiota per mancanza di iodio.

Se si tiene conto di fatti tanto comuni, appare poco probabile che la mente possa sopravvivere alla totale distruzione della struttura cerebrale, connessa alla morte.

La fede in una vita futura non nasce da argomenti razionali, bensì da emozioni. Fra queste, la più importante, è la paura della morte, istintiva e biologicamente utile. Se davvero credessimo nella vita futura, il pensiero della morte non ci spaventerebbe affatto. Le conseguenze sarebbero curiose e, probabilmente, spesso deplorevoli. I nostri antenati, umani e quasi umani, hanno combattuto e sterminato i loro nemici, durante molte ere geologiche, servendosi del coraggio; è quindi utile, ai vincitori nella lotta per la vita, essere all'occorrenza in condizioni di vincere il naturale timore della morte. Fra gli animali e fra i selvaggi è sufficiente l'istintiva combattività; ma, a un certo grado di civiltà, come i maomettani per primi dimostrarono, la fede nel Paradiso ha molta importanza anche agli effetti militari, per rafforzare la naturale combattività. Dovremmo, quindi, ammettere che è saggio, da parte dei militaristi, incoraggiare la fede nell'immortalità, pur sapendo che questa fede non diventerà mai tanto profonda da rendere gli uomini indifferenti alle cose di questo mondo.

Un altro pseudo-argomento in favore della sopravvivenza è l'orgoglio per la superiorità nell'uomo. Il dottor Barnes, vescovo di Birmingham, esalta la mente dell'uomo come la «cosa migliore che sia mai apparsa nel mondo: essa conosce il giusto e l'ingiusto. Può costruire l'abbazia di Westminster. Può fabbricare un aeroplano. Può calcolare la distanza del sole... Deve, allora, l'uomo, perire totalmente con la morte? Quell'incomparabile strumento che è la sua mente, deve svanire quando la vita cessa?» Il vescovo prosegue concludendo che «l'universo è stato formato ed è regolato da un essere intelligente» e sarebbe stato sciocco che, dopo aver creato l'uomo, egli lo lasciasse perire. Si può replicare in molte maniere a questo argomento. In primo luogo, è provato che, nell'indagine scientifica della natura, l'intrusione di valori morali o estetici è sempre stata un ostacolo alla ricerca. Un tempo si pensava che i corpi celesti dovessero muoversi in circolo, perché il circolo è la curva più perfetta; si diceva che la specie doveva essere immutabile, perché Dio ha creato soltanto cose perfette, cose cioè che non hanno bisogno di miglioramento. Si riteneva inutile combattere le epidemie se non con la penitenza, perché erano mandate come punizione del peccato. E così via. Si è però trovato che la natura è indifferente ai nostri valori e può essere compresa e indagata soltanto ignorando le nostre nozioni di bene e di male. Può darsi che l'universo abbia uno scopo, ma nulla

di ciò che conosciamo ci suggerisce che questo possa aver qualche analogia con i nostri scopi.

Il dottor Barnes dice che l'uomo «conosce il giusto e l'ingiusto». In realtà, l'opinione degli uomini sul giusto e l'ingiusto ha subìto varie trasformazioni e nessuna è stata definitiva. Perciò si può soltanto dire che alcuni uomini, ma non tutti, conoscono il giusto e l'ingiusto. Ma quali uomini? Nietzsche propugnava un'etica radicalmente diversa da quella di Cristo, e certi potenti governi hanno accettato il suo insegnamento. Se la conoscenza del giusto e dell'ingiusto ha da servire come prova dell'immortalità, si dovrà anzitutto scegliere tra Cristo e Nietzsche, e poi concludere che i cristiani sono immortali, ma Hitler e Mussolini no, o viceversa. Ovviamente la decisione avverrà sul campo di battaglia, non al tavolino. Quelli che possiedono i più potenti gas asfissianti determineranno l'etica del futuro, e saranno pertanto gli immortali.

I nostri sentimenti e le nostre credenze sull'argomento del bene e del male sono, come ogni altra cosa che ci riguarda, fatti naturali, maturati nella lotta per la vita e senza alcuna origine divina o soprannaturale. In una favola di Esopo, un leone, mostrando disegni con cacciatori che catturano leoni, osserva che se li avesse disegnati lui, avrebbe rappresentato leoni che catturano cacciatori. L'uomo, dice il dottor Barnes, è un essere eccezionale perché può costruire aeroplani. Qualche tempo fa era in voga una canzone che magnificava l'intelligenza delle mosche perché camminano capovolte sul soffitto, e diceva: «Potrebbe Lloyd George fare altrettanto? Potrebbe Baldwin fare altrettanto? Potrebbe Ramsay Mac fare altrettanto? Certamente, no!» A questa stregua una mosca dotata di mente teologica potrebbe costruire una tesi molto simile a quella che il dottor Barnes ha costruito per i suoi simili. Senza dubbio le altre mosche la troverebbero convincente ed efficace. Soltanto quando pensiamo in senso astratto, abbiamo una così alta opinione dell'uomo. Dell'uomo in senso concreto, la maggior parte di noi pensa molto male. Gli Stati civili spendono più della metà delle loro entrate per sterminarsi a vicenda. Riflettiamo sulla lunga storia delle attività ispirate da fervore morale: sacrifici umani, persecuzioni di eretici, tortura di streghe, *pogrom* e, per concludere, lo sterminio a mezzo di gas asfissianti, cui almeno uno dei colleghi episcopali del dottor Barnes deve essere favorevole, poiché ritiene che il pacifismo sia anticristiano. È lecito far passare queste aberrazioni, e le dottrine etiche alle quali si ispirano, per autentiche manifestazioni di un Creatore intelligente? Possiamo noi, sinceramente, desiderare che uomini responsabili di tali aberrazioni vivano per sempre? Il mondo in cui viviamo può essere interpretato come un risultato del disordine e del caso; ma se è conseguenza di deliberato proposito, il proposito deve essere stato quello di un dominio. Da parte mia, trovo l'ipotesi del caso meno dolorosa e più plausibile.

Apparenza e realtà
(1899)

Questo saggio, scritto nel 1899, non è stato prima d'ora pubblicato. Viene qui presentato, soprattutto per il suo interesse storico, poiché esso coincide con il distacco di Russell dalla filosofia hegeliana, alla quale aveva aderito nei primi tempi della sua permanenza a Cambridge. Quantunque la sua avversione alla religione non fosse ancora così pronunciata, come dalla prima guerra mondiale in poi, alcune delle sue critiche presentano la stessa trama.

La filosofia, al tempo in cui era rigogliosa e prospera, pretendeva di rendere molti importanti servigi ai suoi cultori. Essa offriva loro un conforto nelle avversità, una spiegazione nelle difficoltà intellettuali e una guida nelle perplessità morali. Nessuna meraviglia che lo Younger Brother, allorché gliene decantarono l'utilità, esclamasse, con giovanile entusiasmo: «Affascinante è la divina filosofia! Non dura e aspra come gli stolti pensano, ma musicale come la lira di Apollo».

Ma quei tempi felici sono ormai passati. La filosofia con le successive conquiste del sapere positivo, ha dovuto rinunziare a tutte le sue pretese. I problemi intellettuali sono stati, per la maggior parte, acquisiti dalla scienza. Le poche astruse questioni, alle quali ancora la filosofia si sforza di rispondere, sono considerate dai più un residuo delle età oscure, e vengono passate al vaglio dal rigido scientismo di F.W.H. Myers. Le perplessità morali che, fino a poco tempo addietro, erano ritenute dai filosofi loro dominio esclusivo, sono state abbandonate da McTaggart e da Bradley ai capricci della statistica o alla discrezione del buon senso. Ma il potere di elargire conforto e consolazione, l'ultimo potere degli impotenti, appartiene ancora, secondo McTaggart, alla filosofia. È di quest'ultimo potere che io, ora, voglio spogliare la decrepita genitrice delle nostre moderne divinità. A prima vista, sembra si possa impostare la questione in modo molto semplice. «So che la filosofia può dare conforto», potrebbe dire McTaggart, «perché, indubbiamente, a me ne ha dato». Cercherò di provare che quelle conclusioni che han dato conforto a lui, non risultano dalla sua visione generale del mondo. Sono soltanto supposte, "perché" danno a lui conforto. Poiché non intendo discutere la verità della filosofia, ma soltanto il suo valore emotivo, supporrò una metafisica che poggi sulla distinzione fra apparenza e realtà, e consideri quest'ultima senza tempo e perfetta. Gli assiomi di tale metafisica sono semplicissimi. «Dio vive ritirato nel suo cielo e tutto funziona male nel mondo». Si potrebbe fantasticare che Egli voglia poi qualche momento scendere sulla terra, se non per giudicare i vivi e i morti, almeno per ricompensare la fede dei filosofi. Ma la sua lunga rassegnazione ad un'esistenza puramente siderale fa pensare, per ciò che riguarda gli affari di questa terra, ad un suo stoicismo sul quale sarebbe imprudente fondare le nostre speranze.

Ritornando al nostro ragionamento, il valore emotivo di una dottrina consolatrice nelle avversità, sembra dipendere da una qualche visione del futuro. Il futuro,

emotivamente parlando, è più importante del passato, e anche del presente. «Tutto è bene quel che finisce bene» è una massima del comune buon senso. «Tante mattine uggiose si trasformano in splendide giornate» è ottimismo, laddove il pessimismo dice il contrario.

E così, emotivamente, il nostro punto di vista sull'universo, o buono o cattivo, dipende dal futuro, da ciò che sarà; noi ci occupiamo sempre di apparenze nel tempo, e a meno che non ci venga assicurato che il futuro sarà migliore del presente, è difficile capire dove dobbiamo trovare consolazione. Il futuro è tanto connesso all'ottimismo che McTaggart stesso, anche se il suo ottimismo si basa sulla negazione del tempo, è costretto a rappresentare l'assoluto come un futuro stato di cose, come «un'armonia che in un certo momento dovrà però attuarsi». Sarebbe poco cortese insistere su questa contraddizione, dal momento che è soprattutto McTaggart stesso che me l'ha fatta comprendere. Ma ciò su cui desidero insistere, è che il conforto che può derivare dalla dottrina, secondo cui la realtà è senza tempo ed eternamente buona, è possibile soltanto ed esclusivamente per mezzo di questa contraddizione. Una realtà senza tempo non può avere alcuna connessione col futuro, come non ne ha alcuna col passato: se la sua perfezione non si è ancora palesata, non c'è ragione per supporre che ciò avverrà, è anzi molto probabile che Dio se ne starà eternamente nel suo cielo. Si potrebbe, con identica proprietà, parlare di un'armonia che deve, una qualche volta, "essere stata" attuale. Può darsi che «le mie pene stiano nell'avvenire, e le mie gioie nel passato». Non è un gran conforto.

Tutta la nostra esperienza è legata al tempo e non è possibile immaginare un'esperienza senza tempo. Ma anche se fosse possibile, non si potrebbe, senza contraddizione, supporre che "avremo" una tale esperienza. Pertanto, tutta l'esperienza, qualunque cosa possa dimostrare la filosofia, ha probabilità di rassomigliare all'esperienza che conosciamo e, se questa ci sembra cattiva, nessuna dottrina di una realtà, distinta dall'apparenza, ci può far sperare in qualcosa di meglio. In verità, cadiamo in un dualismo senza speranza: da un lato c'è il mondo che conosciamo, con i suoi avvenimenti belli e brutti il mondo in cui si muore e si soffre; dall'altro lato c'è un mondo immaginario, chiamato il mondo della realtà, che, con l'ampiezza e vaghezza di questa realtà, dovrebbe compensare la mancanza di ogni altro segno della sua esistenza. Segni di questa sua esistenza, in verità, non ne esistono. È una nostra costruzione, puramente ideale, tanto diversa dal mondo che conosciamo, dal vero mondo, in sostanza, che noi non esperimenteremo mai, il cosiddetto mondo della realtà. E allora, non so proprio comprendere quale conforto si possa trarre, per i nostri affanni, da tutto questo ingarbugliato metafisicare.

Prendiamo, ad esempio, la questione dell'immortalità. La gente desidera l'immortalità, sia come riparazione delle ingiustizie di questo mondo, sia per la speranza di rivedere le persone care. Naturalmente quest'ultimo desiderio lo proviamo tutti, e se la filosofia potesse soddisfarlo, meriterebbe tutta la nostra gratitudine. Ma la filosofia, tutt'al più, ci può prospettare l'anima come una realtà senza tempo. In quale momento questa eventualità possa manifestarsi, non è stato mai chiarito; e da una tale dottrina non si può legittimamente dedurre che vi sia sopravvivenza dopo la morte. Keats può ancora dolersi «che non ti dovrò mai più guardare, non troverò più diletto nel fatato potere dell'irriflessivo amore!» e non può

trovare molta consolazione nel sentirsi dire che la frase «bella creatura di un'ora» non è metafisicamente esatta. Qualunque cosa ora sembri male (ed è triste prerogativa del male, che il sembrare sia essere) comunque il male appaia, potrà, per quanto sappiamo, continuare a tormentare i nostri ultimi discendenti. E in siffatta dottrina non c'è, a mio avviso, traccia alcuna di conforto o consolazione. È vero che il cristianesimo e tutte le precedenti dottrine ottimistiche hanno rappresentato il mondo come eternamente regolato da una provvidenza benefica, e pertanto metafisicamente buono. Ma questo è stato, in definitiva, soltanto un espediente, per dimostrare la futura eccellenza del mondo, per assicurare, ad esempio, che i buoni saranno felici dopo la morte. È stata sempre questa illazione illegittima che ha dato conforto. «È una brava persona, e tutto andrà bene». In verità, si potrebbe obiettare che, già di per sé, la semplice dottrina astratta che la realtà è buona può dare conforto. Ma io non posso ammettere la validità di questa dottrina astratta; del resto anche fosse valida, perché dovrebbe arrecare conforto? L'essenza del mio principio è che la realtà, nel costrutto della metafisica, non ha relazione alcuna col mondo dell'esperienza. È qualcosa di vuoto e di astratto, da cui non si può trarre alcuna valida deduzione per il mondo dell'apparenza, per quel mondo, cioè, che racchiude ogni nostro interesse. Anche l'interesse puramente intellettuale, che è alla base della metafisica, è tale nella spiegazione del mondo dell'apparenza. Ma, anziché spiegare veramente questo mondo reale, tangibile e sensibile, la metafisica ne costruisce un altro fondamentalmente diverso, e così poco legato all'esperienza reale, che il mondo di tutti i giorni non ne rimane affatto influenzato, e continua per la sua strada, proprio come se non ci fosse nessun mondo della realtà. Anche se si potesse considerare il mondo della realtà come un "altro mondo", come una città celeste, esistente in qualche parte dei cieli, ci potrebbe indubbiamente consolare il pensiero che altri hanno quell'esperienza perfetta, che a noi manca. Ma l'asserzione che la nostra esperienza, così come la conosciamo, è quella esperienza perfetta, ci deve lasciare indifferenti, dal momento che non può provare che la nostra esperienza è migliore di quanto è veramente. D'altronde dire che la nostra reale esperienza non è quell'esperienza perfetta costruita dalla filosofia significa escludere l'unico genere di esistenza che la realtà filosofica può avere. Quindi, o la nostra esistente esperienza è perfetta, ed è un'ipotesi da scartare subito, o non esiste esperienza perfetta, ed il mondo della realtà, non essendo stato sperimentato da nessuno, esiste solo nei libri di metafisica. In entrambi i casi, a mio avviso, non possiamo trovare nella filosofia il conforto della religione.

Ammetto, naturalmente, che sotto certi aspetti, la filosofia può darci qualche contorto. Possiamo trovare il filosofare un modo piacevole per trascorrere le mattinate, e il conforto che ce ne deriva può, in casi estremi, essere paragonato a quello che si trova nel bere, un modo piacevole per passare le serate. Ancora possiamo considerare la filosofia in senso estetico, come probabilmente la maggior parte di noi considera Spinoza. Possiamo ricorrere alla metafisica, come alla poesia e alla musica, per crearci uno stato d'animo, una visione dell'universo o un determinato atteggiamento verso la vita; e i risultati vengono valutati in proporzione all'intensità dell'emozione provata, non in proporzione alle verità riscontrate. In realtà, in questi stati d'animo, la nostra soddisfazione sembra essere proprio il contrario di ciò che

asseriscono i metafisici. È la soddisfazione di evadere da questo mondo, di dimenticare i suoi mali, e di credere, per un momento, alla realtà di un mondo creato da noi. Questo, mi pare, è uno dei motivi con cui Bradley giustifica la metafisica. «Quando poesia, arte e religione», sono sue parole, «avranno cessato di interessare, o quando non si occuperanno più dei problemi fondamentali e della loro soluzione; quando il senso del mistero e il senso dell'incantesimo non porteranno più la mente a vagare senza meta e ad amare qualcosa; quando, in breve, il crepuscolo non avrà più incanto, allora anche la metafisica non avrà più valore». Ciò che la metafisica fa per noi, in questo senso, è essenzialmente ciò che, per così dire, può fare per noi *La tempesta*; ma il suo valore è del tutto indipendente dalla sua verità. Non è perché la magia di Prospero ci introduce nel mondo degli spiriti che noi apprezziamo *La tempesta*; non è perché siamo informati di un mondo degli spiriti che noi apprezziamo la metafisica. E ciò mostra la differenza essenziale fra la soddisfazione estetica, che io accordo alla filosofia, ed il conforto religioso, che ad essa nego: Per la soddisfazione estetica, la convinzione intellettuale non è necessaria, e, quando la cerchiamo, possiamo pertanto scegliere quella metafisica che ce ne procura di più. Per il conforto religioso, invece, la fede è essenziale, e noi non possiamo trarre conforto religioso dalla metafisica che seguiamo.

È possibile, comunque, introdurre nell'argomento una raffinatezza adottando una teoria più o meno mistica dell'emozione estetica. Si può asserire che, per quanto non ci sia possibile sperimentare completamente la realtà, come è veramente, tuttavia certe esperienze le si avvicinano più di altre, e tali esperienze sono date dall'arte e dalla filosofia. Sotto l'influsso delle esperienze che arte e filosofia talvolta danno, sembra facile accettare questo punto di vista. Per coloro che hanno la passione per la metafisica, non c'è probabilmente nessuna emozione così ricca e bella, così totalmente piacevole, come quel senso mistico, di cui talvolta la filosofia è elargitrice. Come ancora Bradley dice: «Chi in un modo, chi in un altro, ci sembra di comunicare con ciò che è al di là del mondo visibile. In molte maniere ci accorgiamo di qualcosa di superiore, di qualcosa che ci sostiene e ci umilia, ci castiga e ci sorregge. E, per certe persone, lo sforzo intellettuale per comprendere l'universo è un modo essenziale di sperimentare la divinità... E questo sembra essere un buon motivo perché alcune persone perseguano la ricerca della verità definitiva». Ma non è ugualmente una ragione per sperare che queste persone non trovino la verità definitiva? Ammesso che questa abbia veramente qualche analogia con le dottrine esposte in *Appearance and Reality*. Non nego il valore dell'emozione, ma nego che, a rigore di termini, essa sia, in senso specifico, un'esperienza del divino. In certo senso, naturalmente, ogni esperienza è esperienza del divino, ma in un altro, e opposto, poiché tutta l'esperienza è nel tempo, e il divino è senza tempo, nessuna esperienza è esperienza del divino. L'abisso fra apparenza e realtà è così profondo che, per ciò che io posso capirne, non abbiamo motivi per considerare certe esperienze più vicine di altre alla perfetta esperienza della realtà. Il valore delle esperienze in questione deve, quindi, basarsi totalmente sulla loro qualità emotiva, e non, come Bradley sembra suggerire, su qualche grado superiore di verità attribuibile ad esse. Ma, in tal caso, esse sono tutt'al più le consolazioni del filosofare, non quelle della filosofia. Esse costituiscono una ragione per la ricerca della verità definitiva, poiché sono fiori da raccogliersi lungo la

via; ma non costituiscono una ricompensa per il suo conseguimento, poiché i fiori crescono soltanto all'inizio di questo itinerario, e scompaiono molto prima che se ne sia giunti al termine. L'opinione da me sostenuta non è costruttiva, e, se largamente accettata, non favorirà certamente lo studio della filosofia. Potrei giustificare il mio scritto se lo desiderassi, con la seguente massima «Dove tutto è putrido, è inutile nasconderlo». Preferisco, tuttavia, suggerire che la metafisica, allorché cerca di sostituirsi alla religione, fraintende la propria funzione. Può, sì, sostituirla; ma solamente a condizione di essere una cattiva metafisica.

Perché non ammettere francamente che la metafisica come la scienza, trova giustificazione soltanto nella curiosità intellettuale, e solo da quella dovrebbe essere guidata? Il desiderio di trovare conforto nella metafisica ha, bisogna ammetterlo, determinato molte disonestà intellettuali e sofismi a non finire. Ce ne libereremo nella misura in cui ci allontaneremo dalla religione.

Liberi pensatori fra i cattolici e i protestanti
(1928)

Esiste una notevole differenza fra il libero pensatore di origine cattolica e il libero pensatore di origine protestante; entrambi, però, hanno rinnegato i princìpi teologici che erano stati loro insegnati. La differenza fra protestanti e cattolici è forte e palese fra i liberi pensatori come lo è fra i credenti. Gli atei protestanti sono, per lo più, inglesi o tedeschi, mentre gli atei cattolici sono in massima parte francesi. E quegli inglesi, che, come Gibbon, hanno avuto dimestichezza col pensiero francese, assimilano le caratteristiche dei liberi pensatori cattolici, nonostante la loro origine protestante. Ciò nondimeno, la grande differenza resta e può essere interessante cercare di scoprire in che cosa consista.

Quale tipico esempio di libero pensatore protestante si può prendere James Mill, così come appare nell'autobiografia del figlio. «Mio padre», dice John Stuart Mill, «educato nel credo del presbiterianesimo scozzese, era stato, ben presto, condotto dai suoi studi e dalle sue riflessioni a rinnegare non solo la religione rivelata, ma anche le basi di quella che è comunemente chiamata religione naturale. Non le rinnegò per motivi di logica e di evidenza, come si potrebbe supporre; i motivi furono prevalentemente di origine morale. Egli giudicava impossibile credere che un mondo così pieno di male fosse opera di un Autore, che riunisce in sé potere infinito, bontà perfetta e giustizia somma... La sua avversione alla religione, nel senso normalmente attribuito al termine, era simile a quella di Lucrezio: non la riteneva una semplice illusione mentale, bensì un male morale. Sarebbe stato contrario all'idea che mio padre aveva dei suoi doveri, permettermi di acquisire esperienze opposte alle sue convinzioni e ai suoi sentimenti in materia di religione; fin dall'inizio inculcò in me il principio che l'origine del mondo è un argomento di cui nulla si conosce». Ciò nonostante, James Mill rimase protestante. «Mi ispirò un forte interesse per la Riforma, che considerava una grande e decisiva battaglia contro la tirannia clericale, e per la libertà di pensiero».

In fondo James Mill non faceva che sviluppare gli intendimenti di John Knox. Egli era non conformista, pur appartenendo a una setta rigida, e conservava la serietà morale e l'interesse per la teologia che distinsero i suoi precursori. I protestanti, infatti, si sono sempre distinti dai loro oppositori per quel che essi non credono: ogni dogma abbandonato significa un passo avanti sulla via del progresso. Tutto sta nel fervore morale. Questa serietà e questo fervore sono fra le caratteristiche dell'etica protestante.

Per i protestanti l'uomo veramente virtuoso è colui che si oppone all'autorità e alla dottrina ricevute, come Lutero alla Dieta di Worms[8]. I protestanti concepirono la bontà come qualcosa di individuale e di a sé stante. Anch'io fui educato da protestante, ed uno dei versetti che maggiormente colpirono la mia mente giovanile è questo: «Tu non seguirai la moltitudine per fare il male». M'accorgo che questo versetto influenza ancora le mie azioni più serie. Il cattolico ha una concezione completamente diversa della virtù: per lui, nella virtù, c'è un elemento di sottomissione, non solo alla voce di Dio manifestata dalla coscienza, ma anche all'autorità della Chiesa, quale depositaria della rivelazione. Per questo il concetto cattolico di virtù ha carattere molto più sociale di quello protestante, e rende molto più grave il distacco della Chiesa. Il protestante che lascia la setta in cui è stato educato fa semplicemente quello che i fondatori di quella setta fecero poco o molto tempo prima, e la sua mentalità lo porta magari a fondare, anche lui, una nuova setta. Il cattolico, invece, si trova sperduto senza il sostegno della Chiesa e lo cerca, aggregandosi a qualche altra istituzione, come la massoneria. Nondimeno, egli rimane consapevole della sua ribellione e, in generale, gli rimane la convinzione, almeno nel subcosciente, che la vera vita morale è prerogativa dei membri della Chiesa, così che al libero pensatore sono precluse le più alte vette della virtù. Questa convinzione lo influenza in maniera diversa a seconda del temperamento; se è allegro e accomodante, egli gode di ciò che William James chiama una vacanza morale. L'esempio più perfetto di questo tipo è Montaigne, che però si concesse anche una vacanza intellettuale sotto forma di ostilità ai sistemi e alle costruzioni filosofiche. Non sempre i moderni si rendono conto fino a che punto il Rinascimento sia stato un movimento anti-intellettuale. Il medioevo aveva l'abitudine di dimostrare, il Rinascimento prese quella di osservare. I soli sillogismi che Montaigne accetta sono quelli che provano qualcosa di negativo. Qualcosa di questa avversione al sistema rimane nel libero pensatore cattolico in contrapposizione a quello protestante; la ragione, ancora una volta, sta nel fatto che il sistema della teologia cattolica si impone come un tutto, sì da non permettere all'individuo, a meno che non possegga una forza eroica, di istituirne un altro in competizione con esso.

Il libero pensatore cattolico tende, di conseguenza, a evitare la disputa solenne e si mantiene su una linea di sarcasmo o di ironia, mentre il libero pensatore protestante è molto portato alla discussione critico-scientifica. James Mill insegnò al figlio «che la domanda: "Chi mi ha fatto?" non può avere risposta, perché non abbiamo alcuna esperienza o notizie autentiche per soddisfarla; e che qualsiasi risposta implica necessariamente un'altra difficile domanda: "Chi ha fatto Dio?"». Paragoniamo a questa seria argomentazione quel che Voltaire[9] dice di Dio nel *Dictionnaire philosophique*. Alla voce "Dio", l'articolo incomincia così: «Sotto il regno di Arcadio alcuni logomachi, professori di teologia a Costantinopoli, andarono ai piedi del Caucaso, nella fertile piana di Zefirim alle frontiere della Colchide. Dondindac,

[8] La Dieta di Worms (*Wormser Reichstag*) fu un'assemblea dei principi del Sacro Romano Impero tenuta a Worms (Germania) nel 1521. In questa, Martin Lutero (1483-1546) invece di abiurare difese la propria Riforma protestante. (*N.d.R.*)

[9] François-Marie Arouet, detto Voltaire (1694-1778), filosofo e scrittore francese. L'opera citata, il *Dizionario filosofico*, è del 1764. (*N.d.R.*)

nobile vegliardo, si trovava nel suo grande salone, fra l'enorme ovile e il vasto granaio, inginocchiato con la moglie, i cinque figli e le cinque figlie, i genitori e i servi, e dopo un leggero pasto tutti intonarono lodi al Signore». E conclude: «Da allora decisi di non ragionare mai». James Mill non avrebbe mai pronunciato una frase di questo genere, e men che meno avrebbe illustrato con una fiaba un argomento anche così elevato. E non avrebbe potuto praticare l'arte dell'elegante irriverenza, come fa Voltaire quando dice di Leibniz: «Egli dichiarò, nella Germania del Nord, che Dio poté fare un mondo soltanto». Si confronti il fervore morale di James Mill nel sostenere l'esistenza del male, col seguente passo di Voltaire sul medesimo argomento: «Soltanto un Lucullo, in ottima salute, in mezzo ad amici e cortigiane, dinanzi a una tavola imbandita nel vestibolo di Apollo, potrebbe scherzosamente dire che non esiste il male; ma solo che si affacci alla finestra vedrà miserabili esseri umani; soltanto che abbia una piccola malattia, sarà anche lui un miserabile».

Montaigne e Voltaire sono il migliore esempio dello scettico scanzonato. Al contrario di essi, molti liberi pensatori di origine cattolica continuano ad avvertire il bisogno di un rigido dogmatismo e di una guida infallibile. Tali uomini finiscono spesso nel gregge comunista. Auguste Comte ci offre l'esempio di una metamorfosi del genere. Uomini del suo temperamento, però, a meno che non abbiano una forza eccezionale, ritornano presto o tardi in grembo alla Chiesa.

Nel campo della filosofia è molto interessante il caso di Santayana, il quale, pur amante dell'ortodossia per se stessa, auspicava forme intellettuali meno odiose di quelle imposte dalla Chiesa cattolica. Approvava nel cattolicesimo l'aspetto organizzativo e l'influenza politica; gli piaceva, generalmente, quanto la Chiesa ha assimilato dalla cultura greca e romana, ma non apprezzava le derivazioni ebraiche. Santayana, comunque, è un fenomeno a parte che ben difficilmente si adatta a una tipologia moderna. Egli è, in realtà, un tipo prerinascimentale, ed ha qualcosa in comune con i ghibellini che Dante trova nell'inferno, perché impeciati di epicureismo. Il suo orientamento è, senza dubbio, frutto di nostalgia del passato, acuita da involontario e prolungato contatto con l'America.

George Eliot insegnò a F.W.H. Myers che non c'è Dio, e che tuttavia dobbiamo essere buoni. In questo George Eliot rappresenta il tipico libero pensatore protestante. In senso lato, si potrebbe dire che ai protestanti piace essere buoni ed hanno inventato la teologia per mantenersi tali, mentre ai cattolici piace essere cattivi, ma hanno inventato la teologia per mantenere buono il prossimo. Di qui il carattere sociale del cattolicesimo e il carattere individuale del protestantesimo.

Jeremy Bentham, tipico libero pensatore protestante, riteneva la gioia dell'autoapprovazione il più grande dei piaceri. Pertanto non era tentato di mangiare o di bere in eccesso, né di condurre vita dissoluta o di rubare un portafogli, poiché nessuna di queste cose gli avrebbe dato quel delizioso brivido che era l'approvazione della coscienza.

In Francia la morale ascetica fu la prima a crollare; il dubbio teologico venne più tardi e come conseguenza. Questa probabilmente è una distinzione più di frontiere nazionali che di credenze religiose, ma la connessione tra religione e morale meriterebbe un imparziale studio geografico. Ricordo di avere conosciuto in Giappone una setta buddhista in cui il sacerdozio era ereditario. Cercai di sapere

come questo potesse accadere dato che, generalmente, quei sacerdoti sono celibi. Nessuno me lo seppe spiegare; ma poi lo appresi da un libro. La setta aveva come dogma fondamentale la giustificazione per mezzo della fede e riteneva che, rimanendo pura la fede, il peccato non aveva importanza; di conseguenza tutti i sacerdoti decisero di peccare, ma l'unico peccato che li tentò fu il matrimonio. Da allora si sposarono. Se agli americani si potesse far credere che il matrimonio è un peccato, probabilmente non sentirebbero più la necessità del divorzio. Forse sarebbe socialmente saggio catalogare come "peccato" certe azioni innocue, tollerando, però, coloro che le compiono. In tal modo, il piacere del male potrebbe essere raggiunto senza danno per alcuno. Questa idea è maturata in me osservando i bambini. Ogni bambino desidera, talvolta, essere cattivo; se è stato educato razionalmente, può soddisfare il proprio impulso alla cattiveria soltanto con azioni realmente dannose, mentre, se gli è stato insegnato che è peccato giocare a carte la domenica, oppure mangiare carne il venerdì, può soddisfare il proprio impulso al peccato senza danneggiare altri. Non voglio dire che io, in pratica, segua questo principio, tuttavia il caso citato della setta buddhista dimostra che potrebbe essere utile agire in questo modo.

Non è il caso di insistere troppo rigidamente sulla distinzione che abbiamo cercato di tracciare tra liberi pensatori protestanti e liberi pensatori cattolici; ad esempio, gli enciclopedisti e i filosofi illuministi erano del tipo protestante, mentre, seppure con qualche esitazione, considererei Samuel Butler del tipo cattolico. La principale distinzione che si avverte è che nel tipo protestante l'allontanamento dalla tradizione è soprattutto di indole intellettuale, mentre nel tipo cattolico è principalmente di natura pratica. Il tipico libero pensatore protestante non ha il più piccolo desiderio di fare ciò che è normalmente disapprovato, ove si eccettui la difesa di opinioni eretiche. In *Home life with Herbert Spencer*, uno dei più deliziosi libri che io conosca, Two sintetizza l'opinione comune che si aveva di quel filosofo con queste parole: «Non c'è nulla da dire di lui tranne che ha un buon carattere morale». Non sarebbe accaduto ad Herbert Spencer, a Bentham, ai Mill o ad altri liberi pensatori britannici, sostenitori nelle loro opere della teoria che il piacere è lo scopo della vita; non sarebbe accaduto, ripeto, di ricercare il piacere per se stesso; al contrario, il cattolico che giungesse alle stesse conclusioni, cercherebbe subito di trasferirle su un piano pratico. Anche sotto questi aspetti, tuttavia, il mondo sta cambiando. Il libero pensatore protestante di oggi è incline a prendersi certe libertà da cui una volta sarebbe rifuggito. È un sintomo del declino del protestantesimo. Nei bei tempi passati, un libero pensatore protestante avrebbe potuto pronunciarsi teoricamente in favore del libero amore, e nonostante ciò vivere tutta la vita nella più rigida castità. Per conto mio, deploro questo cambiamento. Grandi età e grandi individui sono sorti dal crollo di un rigido sistema; mentre questo aveva la disciplina e la coerenza necessarie, il suo crollo ha sprigionato la necessaria energia. È errore pensare che i meravigliosi risultati conseguiti nei primi momenti del crollo possano continuare illimitatamente. Senza dubbio l'ideale sarebbe un certa rigidità di azione, unita a una certa plasticità di pensiero, ma nella storia ciò si attua ben di rado tranne forse per brevi periodi di transizione. È probabile che, sulle rovine delle vecchie ortodossie, nuove battagliere fedi sorgeranno per necessità di antitesi. Per contro verrà giorno in

cui gli atei bolscevichi della Russia dubiteranno della divinità di Lenin e penseranno che non è ingiusto amare i propri figli, e gli atei del Kuomintang in Cina porranno riserve su Sun Yat-Sen e avranno pochissimo rispetto per Confucio. Temo che, decadendo il liberalismo, sarà sempre più arduo per gli uomini astenersi dall'adesione a qualche credenza pugnace. Probabilmente gli atei saranno costretti a riunirsi in società segrete e a ritornare ai metodi descritti da Bayle nel suo dizionario. Ci si può, comunque, consolare, pensando che la persecuzione delle opinioni ha un mirabile effetto sullo stile letterario.

La vita nel Medioevo
(1925)

L'idea che comunemente si ha del Medioevo è stata spesso falsata da pregiudizi. Talvolta se n'è fatto un quadro troppo nero, talvolta troppo roseo. Nel secolo diciottesimo, si considerava il Medioevo un periodo barbaro: il Gibbon chiama gli uomini di quell'epoca «i nostri primitivi antenati». Per reazione alla Rivoluzione francese sorse una romantica ammirazione dell'assurdo. L'esperienza aveva mostrato che la ragione portava alla ghigliottina. Iniziò così la romantica esaltazione per la cosiddetta "età della cavalleria", resa popolare dai libri di Sir Walter Scott. Probabilmente, ancora oggi, la maggior parte della gioventù ha, del Medioevo, un'idea romantica: baldi cavalieri chiusi nelle loro armature, lance in resta, parole come "affè mia" e "in nome di Dio", molta cortesia o molta iracondia, giovani donne sempre molto belle e sfortunate, ma comunque felici verso la fine del racconto. Il Medioevo, dunque, di volta in volta, è stato considerato un'epoca barbara o un'epoca romantica. La letteratura ecclesiastica critica la Riforma ed esalta il Medioevo come il periodo della devozione, dell'ortodossia, della scolastica e della unità di tutto il mondo cristiano a opera della Chiesa. Anche questa opinione può essere considerata una reazione contro la ragione: reazione meno semplicista e ben camuffata da un vasto sistema di pensiero già dominante il mondo e capace tuttora di dominarlo. In tutte queste interpretazioni c'è qualcosa di vero: il Medioevo è stato rude, cavalleresco e devoto; ma per giudicare un'epoca nella sua giusta luce, si dovrebbe cercare di vederla com'era per coloro che ci vivevano. Soprattutto non bisogna dimenticare che, anche in quel tempo, gli uomini erano comuni mortali alle prese più con i loro quotidiani problemi, che con gli elevati argomenti di cui parlano gli storici. Un delizioso quadro, a questo proposito, lo troviamo nel libro di Eileen Power *Medieval People*, che abbraccia il periodo da Carlo Magno a Enrico Settimo. L'unica figura nota in questa galleria di personaggi è Marco Polo, mentre gli altri cinque sono tutti nomi più o meno oscuri, la cui storia è ricostruita in base a documenti tramandati per caso. La cavalleria, riservata ai nobili, non trova posto in questi democratici annali. La pietà viene esercitata da contadini e mercanti britannici, molto meno negli ambienti ecclesiastici. In fine sono tutti molto meno rudi e barbari di quanto si pensasse nel diciottesimo secolo. Un altro recente libro, *Autunno del Medioevo* del professor Huizinga di Leida, ci offre un interessante quadro di Francia e Fiandra nei secoli quattordicesimo e quindicesimo. La cavalleria vi è attentamente studiata, ma non vi si scopre nulla di romantico: è soltanto un elegante gioco, inventato dai nobili, per ingannare la noia. Un aspetto essenziale della cavalleria era la curiosa concezione dell'amore cortese, considerato come qualcosa che è piacevole lasciare inappagato. «Quando, nel secolo dodicesimo, il desiderio inappagato fu posto dai trovatori provenzali al centro della poesia amorosa, si ebbe una importante svolta nella storia della civiltà. La poesia cortese... fa del desiderio un motivo essenziale creando così

un ideale dell'amore con una nota spiccatamente negativa». E più avanti: «L'esistenza di una classe superiore le cui nozioni intellettuali e morali sono racchiuse in una *ars amandi*, è un fatto storico quasi unico. In nessun'altra epoca, l'ideale della civiltà si amalgamò tanto con quello dell'amore. Come la scolastica rappresenta il grande sforzo dello spirito medioevale per unire tutto il pensiero filosofico, così la teoria dell'amor cortese, in una sfera meno elevata, compendia le aspirazioni e gli ideali della classe nobile».

Molti aspetti del Medioevo possono essere interpretati come un conflitto fra tradizione romana e germanica: da un lato la Chiesa, dall'altro lo Stato; da un lato teologia e filosofia, dall'altro cavalleria e poesia; da un lato la legge, dall'altro il piacere, la passione e tutti gli impulsi anarchici degli uomini ribelli e ostinati. La tradizione romana non è quella dei grandi giorni, bensì quella di Costantino e di Giustiniano che rappresentava pur sempre un argine per i popoli inquieti senza l'apporto dei quali la civiltà non avrebbe potuto risollevarsi. Gli uomini erano violenti e potevano essere frenati soltanto con una feroce severità: spesso si ricorreva al terrore ma a lungo andare nemmeno esso esercitò più alcuna influenza, essendo divenuto troppo familiare. Nel citato libro dello Huizinga troviamo descritta la Danza della Morte, con scheletri che ballano insieme a uomini vivi. L'autore prosegue con la descrizione del cimitero degli Innocenti di Parigi, dove i contemporanei di Villon passeggiavano per diletto. «Ossa e teschi erano ammucchiati in ossari lungo i chiostri che cingevano il terreno da tre lati, e giacevano esposti, a migliaia, predicando a tutti l'uguaglianza... Sotto i chiostri la Danza della Morte presentava le sue figure e le sue strofe. Non c'era luogo più adatto alla scimmiesca immagine della morte che, sogghignando, trascinava papi e imperatori, monaci e buffoni. Il duca di Berry, che desiderava essere sepolto in quel luogo, fece scolpire la storia dei "tre morti e dei tre vivi" sul portale della chiesa. Un secolo più tardi vi fu aggiunta una grande statua della Morte, ora esposta al Louvre: è tutto ciò che rimane di questa esibizione di simboli macabri. Questo era il posto frequentato dai parigini del secolo quindicesimo, ed era una specie di lugubre anticipazione del Palais Royal del 1789. Ogni giorno una moltitudine di gente passeggiava sotto i chiostri, guardando le figure e leggendo i versi che ricordavano loro l'approssimarsi della fine. Nonostante le continue tumulazioni e esumazioni, era considerato un piacevole luogo di ritrovo. Negozi furono aperti davanti agli ossari, e prostitute l'avevano scelto per le loro passeggiate. Una eremita s'era fatta murare in uno dei lati della chiesa: lì davanti i frati venivano a pregare e sfilavano le processioni... Vi si davano persino feste. A tal punto l'orrido era divenuto familiare». Dall'amore del "macabro" alla crudeltà il passo è breve. Spettacoli di crudeltà divennero per il basso popolo i piaceri preferiti. Signori riscattavano un brigante, al solo scopo di vederlo torturato, «al che il popolo gioiva più che se un nuovo santo fosse risuscitato da morte». Nel 1488 alcuni magistrati di Bruges, sospettati di tradimento, furono ripetutamente torturati sulla piazza del mercato. Essi imploravano di essere uccisi, ma tale grazia fu rifiutata, «affinché», dice Huizinga, «il popolo potesse ancora godere dei loro tormenti».

Il destino di Thomas Paine
(1934)

Thomas Paine, figura preminente di due rivoluzioni, corse il rischio di essere impiccato per aver tentato di scatenarne una terza. Con tutto ciò, oggi è poco conosciuto. Ai nostri bisavoli egli apparve come una specie di Satana in terra, un sovversivo eretico, ribelle a Dio e al re. Si attirò la tenace avversione di tre uomini non legati fra loro: Pitt, Robespierre e Washington. I primi due volevano la sua morte, e il terzo nulla fece per evitargliela. Pitt e Washington lo odiavano perché democratico; Robespierre per la sua opposizione all'esecuzione del re e al regno del terrore. Fu suo destino di essere sempre odiato dai governi e onorato dall'opposizione: Washington, mentre stava ancora combattendo gli inglesi, ebbe parole di grande lode per Paine; la Francia gli tributò grandi onori fino a quando non salirono al potere i giacobini; in Inghilterra, i più importanti statisti "whigs" lo incaricarono di redigere i loro proclami. Naturalmente anche Paine aveva i suoi difetti; ma fu per le sue virtù, che egli fu odiato e calunniato.

L'importanza di Paine sta nel fatto che egli propugnò una democrazia democratica. Nel secolo diciottesimo vi erano democratici fra gli aristocratici francesi e inglesi, fra i filosofi e fra i ministri "non conformisti": ma tutti esponevano le loro teorie politiche in una forma che poteva essere compresa soltanto da persone colte. Paine, con i suoi scritti, non disse nulla di nuovo, ma fu ugualmente un innovatore perché si espresse in forma semplice, chiara ed elementare, tale cioè da poter essere apprezzata da qualsiasi persona intelligente. Ciò lo rese pericoloso; quando poi a queste colpe si aggiunse la polemica antidogmatica, i difensori del privilegio colsero l'occasione per colmarlo di ingiurie.

I primi trentasei anni della sua vita non misero in luce il talento che mostrò negli anni successivi. Nacque a Thetford nel 1739, da una povera famiglia di quacqueri e frequentò la locale scuola elementare fino all'età di tredici anni. Fece poi il fabbricante di busti: ma non era fatto per una vita tranquilla, e a diciassette anni tentò di arruolarsi sulla *Terrible*, nave corsara comandata da un capitano chiamato Morte. I suoi genitori glielo impedirono, e così, probabilmente, gli salvarono la vita, poiché di duecento uomini della ciurma, poco dopo, ne morirono centosettantacinque in combattimento. Allo scoppio della guerra dei Sette Anni, però, riuscì a imbarcarsi su un'altra nave corsara, ma nulla si sa della sua breve avventura marinara. Nel 1758, a Londra, riprese a fabbricare busti; l'anno seguente si sposò. La moglie gli morì dopo pochi mesi. Nel 1763 divenne daziere e due anni dopo fu licenziato perché aveva dichiarato di aver eseguito delle ispezioni, mentre in realtà si trovava a casa a studiare. Essendo poverissimo, fece l'insegnante con una paga di dieci scellini la settimana e provò anche a intraprendere la carriera ecclesiastica, ma assunto di nuovo come daziere a Lewes, poté evitare quella estrema soluzione. Sposò una quacquera dalla quale si separò formalmente nel 1774, per motivi non noti. In quell'anno perse

di nuovo l'impiego, sembra per avere organizzato una petizione di dazieri che rivendicavano miglioramenti salariali. Dovette vendere tutto ciò che possedeva per pagare i debiti e aiutare la moglie: si trovò così di nuovo ridotto alla miseria. Recatosi a Londra per presentare in parlamento la petizione dei dazieri, vi conobbe Benjamin Franklin, che riportò di Paine una buona impressione. Avvenne così che, nell'ottobre 1774, Thomas Paine si imbarcò per l'America, con una lettera commendatizia di Franklin che lo definiva «un giovane di ingegno».

Giunto a Filadelfia, cominciò ad essere apprezzato come scrittore, e ben presto divenne direttore di un giornale. La sua prima pubblicazione, nel marzo 1775, fu un violento articolo contro la schiavitù e il commercio degli schiavi. Qualunque cosa dicessero i suoi amici americani, rimase sempre un irriducibile antischiavista. Sembra sia stato per sua influenza che Jefferson inserì, nell'abbozzo della Dichiarazione d'indipendenza, il passo riguardante questo argomento, che però in seguito fu tolto. Nel 1775 la schiavitù esisteva ancora in Pennsylvania dove fu abolita con un Act del 1780, di cui Paine scrisse il preambolo.

Paine fu uno dei primi, se non il primo, a sostenere la completa indipendenza degli Stati Uniti. Nell'ottobre 1775, quando persino coloro che in seguito firmarono la Dichiarazione di indipendenza, speravano soltanto in un compromesso col governo britannico, egli scriveva: «Non esito a credere che l'Onnipotente finalmente separerà l'America dalla Gran Bretagna. Chiamatela indipendenza o come volete, se è la causa di Dio e dell'umanità, essa riuscirà vittoriosa. E quando l'Onnipotente ci avrà benedetti e avrà fatto di noi un popolo "dipendente solo da Lui", allora possa il nostro primo gesto di gratitudine essere l'abolizione del commercio di schiavi negri, la mitigazione del loro duro destino, e, quanto prima, la loro liberazione». Fu per amore della libertà che Paine fece sua la causa dell'America: libertà dalla monarchia, dall'aristocrazia, dalla schiavitù e da ogni specie di tirannia. Durante gli anni più duri della guerra di indipendenza, egli passò le sue giornate combattendo, e le sue notti compilando infiammati proclami, pubblicati poi sotto il titolo *Common Sense*. Questi suoi scritti ebbero enorme successo e contribuirono efficacemente alla vittoria. Dopo che i britannici ebbero incendiato le città di Falmouth, nel Maine, e di Norfolk, nella Virginia, Washington scriveva il 31 gennaio 1776 a un amico: «Qualche altro incendiario argomento simile a quello di Falmouth e di Norfolk insieme alle giuste dottrine ed agli inconfutabili ragionamenti contenuti nell'opuscolo *Common Sense*, non lasceranno molta gente indecisa sulla necessità della separazione». Gli scritti di Paine riguardano quel momento e quella situazione, ed hanno, oggi, soltanto un interesse storico; ma la trama del pensiero è sempre di attualità. Il conflitto non è solo col re, ma anche col parlamento: «Non v'è alcuno più geloso dei propri privilegi, di quanto non lo siano gli appartenenti alla Camera dei Comuni: la ragione è ovvia: quei privilegi sono materia di baratto». Non era possibile confutare tale accusa. Vi si trovano validi argomenti in favore di una repubblica e contro la teoria che la monarchia impedisca la guerra civile. «La monarchia e la successione», dice Paine alla fine di un compendio della storia inglese, «hanno ridotto... il mondo a ferro e a fuoco. È una forma di governo contro cui fa testimonianza la parola di Dio e il sangue versato per sua colpa». Nel dicembre 1776, in un momento in cui le sorti della guerra erano avverse, Paine pubblicò un opuscolo, *The Crisis*, che inizia con queste parole:

«Questi tempi mettono alla prova gli uomini veri. Il soldato e il patriota, abituati a combattere quando tutto va bene, si sottrarranno, in questa crisi, al servizio del paese; ma chi resiste ora merita la gratitudine e l'amore di tutti». L'opuscolo fu letto alle truppe e Washington espresse a Paine il proprio riconoscimento. Pochi scritti furono tanto letti in America, e Paine avrebbe potuto realizzare grossi guadagni ma rifiutò sempre ogni compenso. Alla fine della guerra di indipendenza, egli era universalmente stimato negli Stati Uniti, ma tuttora povero. Una legislatura, perciò, gli concesse una somma in denaro ed un'altra gli assegnò una proprietà, cosicché egli poté sentirsi tranquillo per il resto della vita.

Passò allora dalla politica all'ingegneria e dimostrò la possibilità di costruire ponti in ferro con luce maggiore di quanto, in precedenza, si ritenesse possibile. Si recò in Inghilterra, dove fu ricevuto cordialmente da Burke, dal duca di Portland e da altri notabili "whigs". Portò con sé un grande modello del suo ponte in ferro, da lui costruito a Paddington, che fu lodato da eminenti ingegneri. Sembrava che egli avrebbe trascorso il resto della sua vita come inventore. Anche la Francia era interessata ai ponti in ferro, e Paine nel 1788 si recò a Parigi per trattare con La Fayette e sottoporre i suoi progetti all'Accademia delle Scienze. Il giudizio, dopo le prime esitazioni, fu favorevole. Dopo la caduta della Bastiglia, La Fayette decise di consegnare la chiave della prigione a Washington, ed affidò a Paine l'incarico di recarla oltre Atlantico. Dovendo Paine trattenersi in Europa per i suoi lavori, scrisse una lunga lettera a Washington, informandolo che avrebbe incaricato qualcuno dell'onorifica missione. «Questo è il primo trofeo delle spoglie del dispotismo, e il primo maturo frutto dei princìpi americani trapiantati in Europa», dice la lettera accompagnatoria, e poi continua: «Non ho il minimo dubbio sul pieno successo della Rivoluzione francese». Termina ricordando il suo ponte: «Ho costruito un ponte ad una sola arcata, lungo ventisette metri e alto due metri dalla corda dell'arco».

Divideva la sua attività fra la progettazione di ponti e rivoluzioni. Gradualmente fu questa attività che prevalse. Allo scopo di promuovere un forte movimento rivoluzionario in Inghilterra, egli scrisse *I diritti dell'uomo*, cui egli deve principalmente la sua fama di democratico. Questo lavoro considerato sovversivo durante la reazione antigiacobina, stupisce il lettore moderno per la moderazione e il buon senso. È una risposta a Burke e tratta per esteso gli avvenimenti francesi contemporanei. La prima parte fu pubblicata nel 1791, la seconda nel febbraio 1792; pertanto, non c'era bisogno ancora di giustificare la rivoluzione. Vi si trovano pochi richiami ai diritti naturali; molte e giuste, invece, le considerazioni sul governo britannico. Burke aveva sostenuto che la rivoluzione del 1688 legava per sempre l'Inghilterra al dominio dei sovrani nominati dall'*Act of Settlement*. Paine ribatte che è assurdo ipotecare il futuro e che le costituzioni non sono eterne, ma devono esser rivedute, quando occorra.

«I governi», egli dice, «possono avere tre caratteri diversi. Primo, la superstizione; secondo, la potenza; terzo, i comuni interessi della società e i comuni diritti dell'uomo. Il governo affetto da superstizione è governo clericale; il governo assetato di potenza è governo di conquistatori; il governo ispirato al bene della comunità è governo di ragione». I primi due si fondono facilmente: «La chiave di san Pietro e la chiave del Tesoro si unirono insieme e l'attonita moltitudine, ingannata, adorò le

chiavi». Osservazioni di carattere generale come questa sono, tuttavia, rare. La maggior parte del lavoro si impernia sulla storia francese dal 1789 alla fine del 1791; segue un confronto fra la costituzione britannica e quella francese del 1791, vantaggioso naturalmente per quest'ultima. Bisogna ricordare che nel 1791 la Francia era ancora una monarchia. Paine era repubblicano e non lo nascondeva ma nei *Diritti dell'uomo* non fa l'apologia della repubblica. Escluso qualche breve passo, il libro è in sostanza un appello al buon senso.

Come fece in seguito Cobbett, egli criticava la politica finanziaria di Pitt, con argomenti che avrebbero dovuto interessare qualsiasi cancelliere dello Scacchiere. Egli parla di "Potter" e della sua campagna della carta moneta nello stesso stile caratteristico di Cobbett. Si deve ai suoi scritti sulla finanza, se la vecchia ostilità di Cobbett si trasformò in ammirazione.

Il suo stile è chiaro, vigoroso e schietto, ma non ingiurioso come quello dei suoi avversari. Ciò nonostante, Pitt decise di inaugurare il suo regno del terrore, processando Paine e sopprimendo *I diritti dell'uomo*. Secondo Lady Hester Stanhope, nipote di Pitt, egli «soleva dire che Tom Paine era nel giusto, ma», aggiungeva, «che cosa debbo fare? Se dovessi incoraggiare le opinioni di Tom Paine, mi farei complice di una sanguinosa rivoluzione». Paine rispose con sprezzanti infiammati discorsi. Era il momento dei massacri di settembre, e i "tories" inglesi reagivano con crescente violenza. Il poeta Blake, che aveva più senso pratico di Paine, lo convinse che rimanere oltre in Inghilterra poteva significare l'impiccagione. Paine sbarcò in Francia, sfuggendo per poco all'arresto.

Inghilterra e Francia non erano ancora in guerra, ma Dover e Calais appartenevano a due mondi diversi. Paine, cittadino onorario francese, era stato eletto alla Convenzione in tre diversi collegi, fra cui Calais che ora gli dava il benvenuto. «Come il vapore attracca al molo è accolto da una salva di batteria; applausi risuonano lungo la riva. Appena il rappresentante di Calais pone piede sul suolo francese, i soldati gli fanno strada gli ufficiali lo abbracciano, la coccarda nazionale gli è appuntata sul petto».

Giunto a Parigi, Paine mostrò più amore del bene pubblico che prudenza. Nonostante i massacri, sperava ancora in una rivoluzione moderata come quella americana. Fece amicizia con i girondini, si rifiutò di criticare La Fayette in disgrazia, e continuò, da americano, a ringraziare Luigi Sedicesimo per il contributo dato alla liberazione degli Stati Uniti. Si oppose fino all'ultimo all'esecuzione del re inimicandosi i giacobini. Dapprima fu espulso dalla Convenzione, e in seguito imprigionato come straniero. Rimase in prigione per tutto il periodo di Robespierre, e alcuni mesi dopo. La responsabilità di queste odiose misure non era tutta dei francesi: il ministro americano, governatore Morris, vi aveva la sua parte. Federale, parteggiava per l'Inghilterra contro la Francia; inoltre sentiva vecchi rancori contro Paine, che aveva svelato la condotta disonesta di un amico di Morris durante la guerra di indipendenza. Morris dichiarò che non essendo Paine americano, non poteva intervenire in suo favore. Washington, che stava segretamente negoziando con l'Inghilterra il trattato di Jay, fu ben lieto che Paine fosse nell'impossibilità di informare il governo francese sulle correnti reazionarie in America e non potesse nuocere alle trattative in corso. Scampato alla ghigliottina, Paine si ammalò

gravemente. Morris, nel frattempo, fu sostituito da Monroe, quello della omonima Dottrina, che ottenuto immediatamente il suo rilascio, lo accolse nella sua casa e lo curò amorevolmente per diciotto mesi.

Paine era rimasto all'oscuro delle mene di Morris, ma seppe dell'atteggiamento di Washington e non gli perdonò. Dopo la sua morte, saputo che si stava erigendo una statua al grande uomo, indirizzò allo scultore questi versi: «Prendi dalla miniera la pietra più fredda e più dura, non occorre modellarla: è Washington. Ma se vorrai scolpirla, fa' che il tratto sia grossolano, e sul suo cuore incidi: Ingratitudine».

Non furono mai pubblicati. Ma si conosce anche una lettera lunga e amara, diretta a Washington nel 1796 che terminava così: «E in quanto a voi, signore, siete in privato un traditore dell'amicizia, proprio nel momento del pericolo, e un ipocrita nella vita pubblica e il mondo si domanderà se siete uno spergiuro o un impostore; se avete abbandonato i buoni princìpi, o se mai ne avete avuti». Soltanto a coloro che conoscono il Washington della leggenda, queste parole possono sembrare ingiuste.

Il 1796 era l'anno della prima lotta per la presidenza fra Jefferson e Adams, Washington appoggiava quest'ultimo, sebbene fosse di tendenze monarchiche ed aristocratiche. Inoltre Washington parteggiava per l'Inghilterra contro la Francia, e faceva il possibile per impedire il diffondersi di quei princìpi repubblicani e democratici, ai quali doveva la sua ascesa. Le invettive di Paine non erano quindi senza giustificazione.

Per Washington sarebbe stato meno facile lasciare che Paine languisse in prigione, se quell'uomo impetuoso non avesse trascorso gli ultimi giorni di libertà dando letteraria espressione alle opinioni teologiche che egli e Jefferson avevano in comune con Washington e Adams. Questi ultimi, tuttavia, cercavano di evitare ogni manifestazione men che ortodossa. Pur prevedendo la prigione, Paine aveva cominciato a scrivere *The Age of Reason* e venne arrestato sei ore dopo aver terminato la prima parte. Vi si attaccavano molti di coloro che avevano le stesse idee politiche di Paine. A parte alcuni passi di cattivo gusto, il libro contiene ben poche cose che non meritino l'approvazione dei religiosi di oggi. Nel primo capitolo si legge: «Io credo in un unico Dio e spero nella felicità dopo questa vita. Credo nell'uguaglianza degli uomini. I doveri religiosi si compendiano nella giustizia, nella pietà e nell'amore del prossimo». Non erano parole vane. Dal momento della sua prima partecipazione alla vita pubblica (la sua protesta contro la schiavitù risale al 1775) fino al giorno della sua morte, Paine si oppone costantemente a ogni forma di crudeltà, fosse voluta dal suo partito o dagli avversari. Il governo inglese, a quei tempi, era una spietata oligarchia che si serviva del parlamento per sfruttare le classi meno abbienti. Paine propugnò riforme politiche per frenare questi abusi e dovette fuggire per aver salva la vita. In Francia, essendosi opposto a inutili spargimenti di sangue, fu gettato in carcere, e a stento scampò alla morte. In America, essendosi opposto alla schiavitù e avendo sostenuto i princìpi della Dichiarazione d'indipendenza, fu abbandonato dal governo nel momento in cui la sua collaborazione sarebbe stata più necessaria. Se la vera religione consiste, come egli sosteneva, «nella giustizia, nella pietà e nell'amore del prossimo», non c'era nessuno, fra i suoi oppositori che, a buon diritto, potesse essere considerato veramente religioso.

La maggior parte di *The Age of Reason* critica il Vecchio Testamento dal punto di vista della morale. Oggigiorno, tranne pochi fanatici, non v'è nessuno che consideri i massacri di uomini, donne e fanciulli menzionati nel *Pentateuco* e nel *Libro di Giosuè* come esempi di giustizia; ma al tempo di Paine era da empi criticare gli ebrei, visto che il Vecchio Testamento li approvava. Molti pii ecclesiastici replicarono. Il vescovo di Llandaff, il più liberale fra questi, ammise che alcune parti del *Pentateuco* non erano state scritte da Mosè, e che qualche salmo non era di origine davidica. Per tali concessioni suscitò le ire di Giorgio Terzo, e perdette ogni possibilità di trasferimento a sede più ricca. Alcune risposte del vescovo a Paine sono piuttosto curiose. In *The Age of Reason*, l'autore osava dubitare che Dio avesse realmente comandato il massacro dei madianiti, uomini e donne, ad eccezione delle nubili. Indignato, il vescovo replicò che le ragazze furono risparmiate non per scopi immorali, come Paine sembrava insinuare, ma per essere ridotte in schiavitù, il che secondo il vescovo non era moralmente biasimevole. Gli ortodossi di oggi non ricordano più che cos'era l'ortodossia centoquaranta anni fa. Ed hanno dimenticato che uomini come Paine, nonostante le persecuzioni, promossero una vigorosa battaglia contro il rigorismo dei dogmi, avvantaggiandone la nostra epoca. A lui fu persino negata dai quacqueri la sepoltura nel loro cimitero. Pochissima gente seguiva la salma.

Dopo *The Age of Reason* Paine non scrisse più cose di notevole risonanza. Ripresosi da una lunga malattia, non provò alcun interesse per la Francia del Direttorio e del Primo Console. Napoleone non lo trattò male, ma non gli conferì incarichi, a parte quello rischiosissimo di agente rivoluzionario in Inghilterra. Preso da nostalgia per l'America, ricordando i primi successi e la popolarità godutavi, desiderò aiutare i sostenitori di Jefferson contro i federalisti. Ma il timore di essere catturato dagli inglesi, che lo avrebbero certamente impiccato, lo trattenne in Francia fino al trattato di Amiens. Finalmente, nell'ottobre 1802, sbarcò a Baltimora e subito scrisse a Jefferson, divenuto nel frattempo presidente: «Sono arrivato sabato da Le Havre, dopo una traversata di sessanta giorni. Ho alcune casse di modelli e ruote eccetera, e appena potrò ritirarle dal bastimento e sistemarle sul vapore per Georgetown, verrò a porgervi i miei ossequi. Il vostro obbligatissimo concittadino, THOMAS PAINE». Egli non dubitava che tutti i suoi vecchi amici a eccezione di quelli che erano passati ai federali, gli avrebbero dato il benvenuto. Ma non fu così. Thomas Jefferson aveva condotto una dura campagna per la presidenza, e l'arma più efficace contro di lui, usata senza scrupoli da tutti i partiti, era stata l'accusa di irreligiosità. Gli avversari lo accusavano di troppa intimità con Paine e chiamavano la coppia: "i due Tom". Venti anni dopo, Jefferson, ancora sbigottito dalla bigotteria dei suoi compatrioti, ad un pastore unitariano che desiderava pubblicare una sua lettera, disse: «No, mio caro signore, no, per tutto l'oro del mondo!... È più facile far ragionare un pazzo piuttosto che un atanasiano... Tienimi, pertanto, lontano dal rogo di Calvino e della sua vittima Serveto».

Paine fu trattato cortesemente, e non ebbe motivo di lamentarsi, ma le vecchie, care amicizie erano morte. In altri ambienti si trovò ancora peggio. Il dottor Rush di Filadelfia, uno dei suoi vecchi amici americani, ruppe ogni rapporto con lui.

Scriveva: «Le idee da lui manifestate in *The Age of Reason* sono così ingiuriose per me, che non desidero rinnovargli la mia amicizia».

Nel suo rione ebbe a subire molestie e scortesie. Tre anni prima della sua morte, gli fu impedito di votare col pretesto che era straniero. Fu calunniato di immoralità e intemperanza e trascorse i suoi ultimi anni in povertà e solitudine. Stava morendo, quando due pastori invasero la sua stanza per cercare di convertirlo; li congedò semplicemente: «Lasciatemi solo. Buon giorno!» Morì nel 1809. Gli ortodossi crearono il mito della sua ritrattazione in punto di morte che fu creduta da molti. La sua fama postuma fu maggiore in Inghilterra che in America. Era considerato illecito pubblicare i suoi lavori e molti andarono in prigione per averlo fatto. L'ultimo processo per questo motivo fu quello a carico di Richard Carlile e di sua moglie nel 1819: egli fu condannato a tre anni di carcere e ad una multa di millecinquecento sterline; la moglie a un anno e cinquecento sterline.

In quell'anno Cobbett fece trasferire le ossa di Paine in Inghilterra, dove ebbe fama di eroe nella lotta per la democrazia. Le sue ossa, però, non ebbero definitiva sepoltura. Moncure Conway, biografo di Paine che curò anche l'edizione delle sue opere, scrive che il monumento progettato da Cobbett non fu mai eretto. L'arrivo della salma sollevò molta agitazione in parlamento e in municipio. Un banditore municipale di Bolton fu incarcerato per averne annunciato lo sbarco. Nel 1836 le ossa passarono, con i beni di Cobbett, nelle mani di un curatore, West. Poiché il Lord Cancelliere si era rifiutato di considerarle un effetto patrimoniale, fino al 1844 furono conservate da un vecchio operaio, e poi passarono al mobiliere B. Tilley, 13 Bedford Square, Londra. Nel 1854 il reverendo R. Ainslie, unitariano, dichiarò a E. Truelove di possedere il teschio e la mano destra di Thomas Paine, ma eluse altre domande. Non ne rimase alcuna traccia, né del teschio né della mano destra.

Varia fu l'influenza di Paine nel mondo. Durante la rivoluzione americana suscitò entusiasmo ed ispirò fiducia, facilitandone la vittoria. In Francia la sua popolarità fu breve e superficiale, ma in Inghilterra inaugurò l'ostinata opposizione della plebe radicale alla lunga tirannia di Pitt e Liverpool. Le opinioni di Paine sulla Bibbia, sebbene colpissero i suoi contemporanei più del suo unitarianismo, erano tali che potrebbero oggi essere sostenute da qualsiasi prelato. I suoi veri seguaci furono gli uomini che agirono nel movimento sorto da lui, quelli che Pitt imprigionò, quelli che soffrirono a causa dei *Six Acts*: owenisti[10], cartisti[11] sindacalisti e socialisti. A tutti questi difensori degli oppressi Paine diede un esempio di coraggio, umanità e sincerità. Non antepose mai all'interesse pubblico i calcoli personali. Come sempre accade, il mondo lo punì per il suo altruismo: la sua fama sarebbe molto maggiore se fosse stato meno generoso.

[10] Seguaci di Robert Owen, industriale inglese e teorico socialista (1771-1858). (*N.d.C.*)

[11] In Inghilterra si chiamarono "Chartists" gli agitatori sociali che sorsero, nel 1837, per chiedere il suffragio universale e a!tre riforme parlamentari specificate nei *Six Acts* del documento denominato *The People's Charter*. (*N.d.C.*)

Gente simpatica
(1931)

Mi propongo, in questo articolo, di fare l'elogio della gente simpatica. Ma il lettore desidererà sapere, per prima cosa, quale è la gente che io considero simpatica. Poiché stabilirne le qualità essenziali può essere alquanto arduo, incomincerò con il descrivere certi tipi che mi vengono alla mente. Invariabilmente carine sono le zie zitelle, specialmente se sono ricche; simpatici sono i ministri della religione, quando, però, non fuggono nel Sudafrica con una corista, dopo un simulato suicidio. Oggi, mi rincresce dirlo, non sono molte le ragazze carine, a differenza di quando io ero giovane. Allora, esse avevano le stesse opinioni della madre, su tutto e su tutti, anche sui giovanotti. Sapevano dire: «Sì, mamma» e «No, mamma», al momento opportuno; amavano il padre perché amarlo era uno dei loro doveri, e la madre perché le proteggeva. Una volta fidanzate, si innamoravano con decorosa moderazione e, da sposate, riconoscevano che era loro dovere amare il marito, ma lasciavano capire alle altre donne che questo dovere riusciva loro assai difficile. Si comportavano garbatamente con i suoceri, ma lasciavano intendere che qualsiasi persona meno rispettosa si sarebbe comportata ben altrimenti; non malignavano su altre donne, ma piegavano le labbra in modo da far capire a chiunque che tacevano soltanto perché erano piene di angelica carità. Questo è il tipo di donna pura e nobile, che ormai sopravvive soltanto fra le persone anziane.

Grazie a Dio le sopravvissute hanno tuttora grande potere: se l'educazione ha conservato un certo grado di ipocrisia vittoriana, lo si deve a loro; esse controllano la legislazione nelle cosiddette "questioni morali" e di conseguenza hanno creato e favorito la grande industria dell'illecito; spingono i giovani che scrivono sui giornali a divulgare le opinioni delle vecchie e simpatiche signore più che le proprie, mettendo alla prova il loro stile e la varietà della loro immaginazione psicologica. Esse tengono vivi gli innumerevoli piaceri della vita che altrimenti si esaurirebbero nella sazietà: ad esempio il piacere di ascoltare un linguaggio scorretto a teatro, o di vedere un po' più di pelle scoperta. Soprattutto, mantengono vivi i piaceri della caccia. In una monotona contrada rurale, quale può essere una contea inglese, la gente è condannata a cacciare la volpe; piacere dispendioso, e talvolta anche pericoloso. La volpe non può dire quanto la indisponga questa caccia. Assai meglio, sotto questo aspetto, la caccia agli esseri umani, uno sport che, se non fosse per la gente simpatica, sarebbe difficile praticare con coscienza tranquilla. Quelli che la gente simpatica condanna sono facile preda; al suo segnale la caccia comincia e la vittima è inseguita fino alla cattura o alla morte. Questo sport è particolarmente apprezzato quando la vittima è una donna, poiché esso soddisfa insieme la gelosia delle altre donne e il sadismo degli uomini. Conobbi una straniera, che abitava in Inghilterra e viveva felice con l'uomo che amava, sebbene la loro unione non fosse legale. Disgraziatamente, le opinioni politiche della signora non erano conservatrici.

Per quanto si trattasse soltanto di opinioni, senza conseguenze pratiche, ciò bastò perché la gente simpatica ricorresse a Scotland Yard. In conclusione, quella signora è stata costretta a rimpatriare e a riprendere una vita meschina. In Inghilterra, come in America, si pensa che lo straniero eserciti un'influenza moralmente negativa, e noi tutti dobbiamo essere grati alla polizia per la cura con cui permette soltanto agli stranieri veramente virtuosi di vivere in mezzo a noi.

Anche fra gli uomini non mancano persone simpatiche, specie fra i ministri della religione, gli arricchiti, e gli uomini della legge. Ma su questi ultimi non tutti sono d'accordo. Da giovane, sentii una simpatica signora dire che, fra gli argomenti contro la pena capitale, c'era anche il fatto che il boia ben difficilmente riesce ad essere una persona simpatica. Non ho mai conosciuto un boia, perciò non ho potuto controllare quell'asserzione.

Non penso, comunque, che dobbiamo essere d'accordo con quella signora, che era contraria alla pena capitale, semplicemente perché il boia è presumibilmente persona non simpatica. Riuscire simpatici è necessario perché il contatto con la realtà avvenga senza attriti.

Generalmente la gente simpatica lascia le cure del mondo a mercenari, ritenendo questa fatica inadatta a persone simpatiche. C'è, nondimeno, una mansione che esse non delegano: quella della calunnia, dello scandalo, del pettegolezzo. Un pettegolezzo, ben orchestrato, può facilmente causare alla sua vittima la perdita di ogni mezzo di sostentamento, o ridurla addirittura all'abiezione. Non si può negare, dunque, che il pettegolezzo è una grande forza e dovremmo esser grati alle care persone che sanno amministrarlo.

La principale caratteristica della gente simpatica è il lodevole puntiglio di migliorare la realtà: essa pensa che avrebbe potuto fare il mondo molto migliore di quanto non l'abbia fatto Iddio. Ci sono molte cose nella creazione divina che, mentre sarebbe sacrilego desiderare diverse, non sarebbe in alcun mode carino menzionare. I teologi hanno sostenuto che, se i nostri primi genitori non avessero mangiato la mela, la razza umana avrebbe adottato una innocente "moda vegetale", come Gibbon la chiama. Il piano divino, sotto questo aspetto, è davvero misterioso. I suddetti teologi lo considerano come una punizione per il peccato, ma l'inconveniente di questa interpretazione è che essa trova seguaci soltanto fra la gente simpatica, mentre gli altri, ahimè, trovano la cosa niente affatto piacevole. Sembra, perciò, che la punizione non abbia colto nel segno. L'ideale supremo della gente simpatica è di correggere l'involontaria ingiustizia ed assicurarsi che la "moda vegetale" sia praticata di nascosto, frigidamente, e che coloro che la praticano di nascosto, una volta scoperti, cadano in potere della gente simpatica, costituita in corte di giustizia per condannare, senza appello, lo scandalo. Non si capisce perché il Signore abbia fatto il corpo umano così com'è, mentre avrebbe potuto farlo in modo da non urtare questi simpatici puritani.

Forse, tuttavia, una buona ragione c'è. In Inghilterra, fin dal sorgere dell'industria tessile nel Lancashire, c'è sempre stata una stretta alleanza fra missionari e commercio del cotone; siccome essi abituano i selvaggi a ricoprire il corpo, aumentano la richiesta di forniture di cotone. Se non ci fosse stato nulla di vergognoso nel corpo umano, il commercio tessile avrebbe perduto questa fonte di

guadagno. Non c'è quindi da temere che il propagarsi della virtù contragga i nostri profitti. Chi inventò la frase «la verità nuda» aveva intuito un importante nesso ideale. La nudità offende le persone per bene e così la verità. Poco importa di che cosa vi interessiate; troverete puntualmente che la verità non piace alla gente simpatica. Ogni qualvolta ho avuto la disgrazia di assistere, in tribunale, alle udienze per un caso, sul quale io avevo informazioni dirette, sono stato colpito dal fatto che nessuna cruda verità è riuscita mai a varcare quei maestosi portali. La verità che entra in un tribunale non è la verità nuda ma la verità in abbigliamento legale, coperta nelle sue parti meno decenti. Sotto questo aspetto, a mio avviso l'Inghilterra è peggiore dell'America, perché con il pretesto della decenza ha portato alla perfezione il più subdolo e farisaico controllo di ogni fatto reputato indecente. Se in un tribunale desiderate parlare di un fatto delicato non soltanto il giudice e il pubblico ministero, ma anche il vostro avvocato vi zittiranno.

Lo stesso tipo di falsità pervade la politica, a causa della ipocrita sensibilità della gente simpatica. Se cercate di persuadere tali persone che un politico del loro partito è un comune mortale, come tutti gli altri esseri umani, esse si ribelleranno indignate all'insinuazione. Di conseguenza, i politici debbono apparire come campioni delle migliori qualità umane. Infatti i politici di tutti i partiti si accordano, tacitamente, per impedire che qualsiasi notizia dannosa alla loro professione venga divulgata, poiché la differenza di partito normalmente divide i politici, meno di quanto non li unisca la identità della professione. Con questo sistema, la gente simpatica è in grado di mantenere artificialmente intatta l'onorabilità dei grandi uomini della nazione e di propinare ai giovani la massima che non si può veramente eccellere, se non praticando le più alte virtù. Ci sono, tuttavia, circostanze eccezionali e per cui la politica cambia vento e l'insufficiente rispettabilità degli uomini politici viene a galla.

La gente ipocrita diffida del piacere ovunque lo annusi. Essa ha appreso dalla Bibbia che accrescendo la saggezza si accresce il dolore, e con strano sofisma deduce che, accrescendo il dolore, aumenti la saggezza. E poiché questa è più preziosa dell'oro, si crede benefattrice dell'umanità e distributrice di beni di incomparabile valore. Le persone simpatiche, ad esempio, costruiscono un campo per la ricreazione dei bambini, ma poi impongono tali e tanti regolamenti circa il suo uso, che i bambini finiscono col trovarsi meglio nelle strade. Esse fanno del loro meglio per impedire che parchi di divertimento e teatri restino aperti la domenica, perché quello è il giorno in cui potrebbero essere maggiormente apprezzati; si danno anche da fare perché le ragazze non parlino con i giovanotti, durante il lavoro. Le persone simpatiche, che ho conosciute, usavano questi sistemi anche nell'ambito familiare e imponevano ai loro bambini soltanto giochi istruttivi. Debbo, però, ammettere che queste esagerazioni sono ormai in forte declino. L'educazione ispirata a quei princìpi è descritta in *The Fairchild Family*, una inesauribile miniera per la conoscenza della gente simpatica. Oggi, peraltro, sono pochi i genitori che seguono tali princìpi. Tutti vogliono, ahimè, che i bambini si divertano, e c'è da temere che, educati così mollemente, da adulti non proveranno un sacro terrore per il piacere. Il tempo della gente simpatica temo stia per tramontare, per due motivi: il primo è la persuasione che non c'è alcun male a essere felici, a meno che ciò non danneggi altre persone; il secondo è l'avversione, estetica e morale, per l'inganno. Entrambi questi motivi sono stati fortemente sentiti

durante la guerra, quando gli opportunisti di tutti i paesi standosene al sicuro, in nome della più alta moralità, persuadevano i giovani a uccidersi l'un l'altro. A guerra finita, i superstiti incominciavano a domandarsi se le menzogne e la miseria, ispirate dall'odio, fossero davvero l'apice della virtù. Temo che purtroppo ci vorrà molto tempo prima che si possa, di nuovo, accettare questa dottrina fondamentale dell'etica bellica.

L'essenza psicologica delle persone simpatiche e carine è che esse odiano la vita, quale si rileva nella tendenza alla collaborazione, nella vivacità dei bimbi, e, soprattutto, nel sesso, dal pensiero del quale esse sono ossessionate. In una parola, la gente simpatica è quella che ha pensieri osceni.

La nuova generazione
(1930)

Questo capitolo è l'introduzione di Russell al libro *La nuova generazione* che è frutto della collaborazione di numerosi ed eminenti psicologi e studiosi in scienze sociali. Riguardo all'osservazione di Russell che soltanto in Russia «lo Stato non è asservito a pregiudizi morali e religiosi», occorre notare che questo scritto risale al 1930. Negli ultimi anni del regime staliniano, tutti i tentativi per istituire un razionale codice di morale sessuale furono abbandonati, e la legislazione divenne forse più repressiva e puritana che nei paesi occidentali. Russell aveva previsto la possibilità di una tale evoluzione fin dal 1920.

Nelle pagine seguenti sono trattate da specialisti varie scienze riguardanti il benessere dei bambini e le relazioni dei figli con i genitori. Come introduzione a questi studi, mi propongo di esaminare in quale maniera le nuove conoscenze hanno trasformato, e ancor più trasformeranno, i tradizionali rapporti biologici. Penso non soltanto agli effetti prudenzialmente previsti della conoscenza, ma anche e più particolarmente alla conoscenza come forza naturale producente risultati involontari tra i più curiosi e imprevisti. Sono certo che James Watt non aveva intenzione di fondare una famiglia matriarcale; tuttavia dando agli uomini la possibilità di lavorare lontano dall'abitazione, ha determinato questa trasformazione in buona parte della popolazione urbana. Al padre, nella moderna famiglia suburbana, è riservata una posizione di poco conto, specialmente se gioca a golf, come abitualmente avviene. È difficile capire che cosa un padre ottenga mantenendo i propri figli. Se non fosse per la lunga tradizione, il padre forse considererebbe, quello dei figli, un cattivo affare. La famiglia patriarcale, nei momenti di maggior splendore, offriva all'uomo grandi vantaggi: i figli erano l'appoggio della vecchiaia e una valida difesa contro i numerosi nemici. Oggi invece, nella famiglia in cui l'uomo vive del proprio lavoro, il figlio non porta alcun vantaggio finanziario al padre.

Le nuove cognizioni determinano cambiamenti economici e psicologici che rendono la nostra età a un tempo ardua e interessante. Una volta l'uomo era soggetto alla natura; alla natura inanimata: clima e terreno; e alla natura propria: istinto di conservazione dell'individuo e della specie. Questo senso di soggezione venne sfruttato dalla religione, la quale trasformò la paura in dovere, e la rassegnazione in virtù. L'uomo moderno, che finora sembra esistere in pochissimi esemplari, vede tutto sotto un altro aspetto. Il mondo materiale non è per lui un dato che si deve accettare con riconoscenza o implorare con devote suppliche; è il grezzo materiale delle sue manipolazioni scientifiche. A un deserto bisogna portare acqua; da una palude malsana bisogna toglierla. Né la palude né il deserto possono conservare indefinitamente la loro naturale ostilità all'uomo. Nella lotta con la natura fisica, non abbiamo più bisogno che Dio ci aiuti contro Satana.

Un cambiamento molto simile si è iniziato nei confronti della natura umana. Mentre all'individuo adulto può riuscire difficile modificare deliberatamente il proprio carattere, lo psicologo, che abbia piena libertà di azione sui bambini, può apportare molte trasformazioni alla loro indole. Non è più Satana che provoca il peccato, sono le disfunzioni ghiandolari e gli insensati divieti. A questo punto il lettore si attenderà forse una definizione del peccato. Eccola: il peccato è ciò che spiace a coloro che sovrintendono all'educazione. Ai detentori del potere scientifico incombe una nuova e grave responsabilità. Sino ad ora l'umanità è sopravvissuta perché, per quanto folli fossero i suoi intenti, essa non possedeva le conoscenze necessarie per conseguirli. Ora che questa conoscenza sta per essere acquisita, s'impone un più alto grado di saggezza nel considerare gli scopi della vita. Ma dove trovare tale saggezza in questa nostra èra così confusa?

Le precedenti riflessioni generali intendono solo suggerire che le nostre istituzioni, specie quelle più intimamente connesse con ciò che normalmente è chiamato istinto, dovranno in un prossimo futuro divenire più ponderate e consapevoli, e che questa maggiore consapevolezza dovrà servire a raddrizzare molte storture sessuali e pedagogiche. I nuovi metodi potranno essere migliori o peggiori, ma le nuove conoscenze dei nostri tempi si sono inserite così violentemente nel meccanismo della condotta tradizionale, che i vecchi sistemi non possono sopravvivere, e i nuovi, buoni o cattivi che siano, sono diventati una necessità.

Nella cerchia familiare, le attività maschili sono molto ridotte da quando l'uomo confezionava da sé le scarpe e cuoceva il pane; secondo i virtuosi, questo non dovrebbe succedere nelle attività femminili. Invece è successo. La cura dei bambini è una attività specializzata che richiede conoscenze particolari ed un ambiente adatto. Allevare i figli in casa è antieconomico; ed è sempre meno frequente a mano a mano che si sviluppano le conoscenze. Non usa più far nascere il bambino in casa; quando è ammalato non lo si cura con le ricette empiriche del nonno. Egli non impara più le preghiere sulle ginocchia materne, ma all'oratorio. Se un dente fa male non si ricorre alla cordicella legata alla maniglia della porta, come usava ancora quando ero piccolo. La medicina si impossessa di una parte della vita del bambino, l'igiene si impadronisce di un'altra, la nipiopsicologia[12] si appropria una terza. Alla fine, la madre, perplessa, rinuncia al compito gravoso, e, magari sotto la minaccia del complesso di Edipo, comincia a temere che tutta la sua naturale tenerezza sappia di peccato.

Una delle principali cause di questi mutamenti è la diminuzione delle nascite e delle morti. Fortunatamente queste diminuzioni sono avvenute insieme; altrimenti, le conseguenze sarebbero state disastrose. I governi, in accordo con le Chiese, la cui influenza dipende dalla miseria e dall'impotenza umane, hanno fatto ciò che era in loro potere per provocare questo disastro, combattendo in tutti i modi il controllo delle nascite. Fortunatamente per l'umanità, l'egoismo individuale si è rivelato più forte della follia collettiva. L'esiguità del nucleo familiare moderno ha dato ai genitori un nuovo senso del valore dei figli. Coloro che hanno soltanto due figli non desiderano che muoiano, mentre i genitori vecchio stampo, con dieci o quindici figli,

[12] Branca della psicologia che studia i neonati. (*N.d.R.*)

potevano perderne la metà per negligenza senza sentirne rimpianto. La moderna cura scientifica dei bambini è strettamente correlata all'esiguità della famiglia moderna. Nello stesso tempo, però, questo cambiamento ha reso l'ambiente familiare psicologicamente meno adatto ai figli, l'occupazione delle donne meno impegnativa. Con quindici figli, molti dei quali morivano, la vita era una pena continua e lasciava poco tempo libero per le proprie ambizioni, ostacolando qualsiasi altra scelta. Oggi, con due o tre figli, invece, la vita non sembra adeguatamente impegnata, per quanto essi procurino maggiori preoccupazioni di un tempo.

La casa cittadina, con ambienti ristretti, è fisicamente la meno adatta per un bambino. L'uomo che coltiva pianticelle in un vivaio, procura la terra migliore, aria, luce e i più adatti accostamenti: non si sogna di crescerle una per una in serre separate. È proprio quello che si deve fare con i bambini finché rimangono nella moderna casa di città. I bambini, come le pianticelle, esigono spazio, luce, aria e compagnie adatte. Il luogo ideale per i bambini è la campagna dove possono godere una serena libertà. L'atmosfera degli appartamenti cittadini è dannosa tanto per la psiche quanto per il fisico. Pensate al problema del rumore. La gente adulta e affaccendata non può sopportare un continuo fracasso; ma imporre ad un bambino di non fare rumore è una forma di crudeltà che lo esaspera e ne provoca le reazioni. Lo stesso accade per le cose che non si debbono rompere. Quando un bambino si arrampica su una sedia e rompe le tazze del servizio buono, i genitori ben raramente se ne rallegrano, ma queste sue azioni sono essenziali allo sviluppo fisico. In un ambiente creato per bambini, questi naturali e salutari impulsi non debbono essere repressi.

La psicologia parentale muta in rapporto ai cambiamenti scientifici ed economici che avvengono nella famiglia. Con un accresciuto senso di sicurezza, si sviluppa inevitabilmente l'individualismo. Ciò che nel passato limitava l'individualismo erano la paura e il bisogno di mutua collaborazione. In un gruppo di coloni, circondati da indiani, doveva necessariamente prevalere su ogni altro il senso della solidarietà, dettato dall'istinto di conservazione. Attualmente la sicurezza è data dallo Stato, non dalla volontaria collaborazione, cosicché l'uomo può permettersi una certa dose di individualismo in quella parte della vita che egli individualmente controlla, cioè nelle relazioni familiari. La parte che spetta all'uomo nella cura dei figli riguarda quasi solamente gli obblighi finanziari che possono essere sanzionati dalla legge, cosicché poco si richiede al suo personale senso del dovere. Una donna, se attiva e intelligente, trova che i limitati doveri materni a lei rimasti, costituiscono una occupazione ben modesta tanto più che, in buona parte, possono essere compiuti con rigore scientifico da esperti. Questa tendenza sarebbe molto più diffusa se non fosse per il desiderio, insito nell'uomo, di sapere la moglie finanziariamente dipendente da lui. Anche questo desiderio dell'uomo, però, è molto meno comune di un tempo, e probabilmente scomparirà del tutto. Tali nuovi assestamenti del nucleo familiare hanno allentato i freni che trattenevano dal divorzio. Col divorzio, più frequente e più facile, d'altra parte, la famiglia risulta ancor più indebolita. Per queste ragioni appare inevitabile che la famiglia debba progressivamente disgregarsi. La cosa però non interessa molto i benestanti che possono sempre ricorrere a speciali nidi d'infanzia, a speciali scuole, a speciali dottori e a tutti i dispendiosi meccanismi dell'iniziativa

privata; ma per i salariati il prezzo di questo individualismo è proibitivo. Per ciò che riguarda i loro figli, è necessario che ogni funzione, non più esplicata dai genitori, sia assunta dallo Stato. Nei confronti della grande maggioranza, pertanto, la scelta non è fra genitori ed esperti scelti dai genitori, ma fra genitori e Stato. Questa prospettiva impone gravi responsabilità a tutti coloro che si occupano dei moderni problemi dell'educazione extrafamiliare dei bambini. Attualmente, tranne che in Russia, lo Stato è talmente asservito a pregiudizi morali e religiosi che esso è assolutamente inidoneo a risolverli modernamente.

Fino a quando i politici dovranno conformarsi all'etica tradizionale e alla teologia, i metodi proposti in questo libro non potranno essere applicati in alcuna istituzione statale. Nello Stato di New York, ad esempio, si sostiene tuttora ufficialmente che la masturbazione provoca la pazzia, ed è evidente che nessun uomo politico potrebbe rintuzzare questa opinione senza compromettere la propria carriera. È quindi vano sperare che la masturbazione sia trattata scientificamente negli istituti statali che non siano manicomi od ospedali psichiatrici. Soltanto a queste istituzioni è permesso adottare metodi appropriati, perché i pazzi e gli idioti non sono ritenuti moralmente responsabili. Questa condotta è assurda: sarebbe come stabilire per legge che soltanto le macchine di poco valore debbano essere riparate, e che le macchine costose, invece, siano trattate male o da riparare con sermoni religiosi. Coloro che auspicano la creazione di istituti statali per bambini, generalmente vedono se stessi o i loro conoscenti a capo di tali istituzioni. Dato che la direzione di qualsiasi importante istituzione di questo tipo sarebbe ben rimunerata, è facile prevedere che l'incarico sarebbe affidato alla zia zitella di qualche eminente uomo politico. Guidati dai suoi nobili intendimenti, i fanciulli imparerebbero a recitare le preghiere, ad onorare la croce e la bandiera, a provare i tormenti del rimorso dopo ogni masturbazione, ad inorridire dinanzi ai compagni che spiegano come si fanno i bambini. Con simili istituzioni, economicamente adatte ai tempi moderni, la schiavitù mentale potrebbe durare molto a lungo, specie se favorita da scienziati poco scrupolosi. Potrebbe anche venire bandita la pratica del controllo delle nascite, nel qual caso, data l'efficacia della moderna medicina, sarebbe necessario aumentare la frequenza e la ferocia delle guerre per far fronte all'incremento demografico.

Se vogliamo affidare ad esso tali immensi compiti, lo Stato dovrà prima liberarsi dei pregiudizi su cui si regge. Ciò avverrà quando la maggioranza della popolazione avrà abbandonato le antiche superstizioni. Molte persone istruite vivono in un mondo irreale, in una ristretta cerchia di amici, e immaginano che oggi tutti siano istruiti. Una certa esperienza di politica pratica, e di amministrazione della legge, ovunque siano implicate le cosiddette questioni morali, sarebbe altamente utile a tutti coloro che hanno opinioni razionali sulla cura dei bambini. Sono convinto che una intensa propaganda popolare del razionalismo sia la cosa più importante per preparare lo Stato ai suoi nuovi compiti.

Una volta ammesso il disgregamento progressivo della famiglia e la conseguente necessità delle istituzioni statali per bambini dirette con rigore scientifico, sarà probabilmente necessario fare un altro passo in avanti e cioè sostituire la ragione all'istinto. Donne abituate al controllo delle nascite e alle quali non è concesso allevare i propri figli, avrebbero pochi stimoli per sopportare i disagi della gravidanza

e le doglie del parto. Di conseguenza, sarebbe probabilmente necessario fare della maternità una professione ben rimunerata, da affidare ad una minoranza che dovrebbe superare la prova di idoneità. A quali prove dovrebbero essere sottoposti i maschi, e in quale proporzione, sono questioni che non possono essere ancora affrontate. Ma il problema di assicurare un adeguato numero di nascite diventerà probabilmente attuale a non lungo andare, poiché la denatalità continua e presto si determinerà una diminuzione della popolazione o, in ogni caso, della popolazione valida. Se la medicina riuscisse ad allungare la vita della gente fino a cent'anni, la comunità non ne trarrebbe grande utile.

I vantaggi che la razza umana può attendersi da una applicazione razionale della psicologia nei confronti dei bambini sono quasi illimitati. La sfera più importante cui gioverebbe tale applicazione, è quella sessuale. I bambini generalmente vengono abituati ad una condotta superstiziosa rispetto a certe parti del corpo, a certe parole e pensieri, e a certi tipi di gioco che la natura suggerisce loro, col risultato che da adulti sono impacciati e goffi in tutti i campi dell'amore. Nel mondo anglosassone, molta gente, fin dalla più tenera età, viene educata in modo da essere incapace di contrarre un matrimonio passabile. In nessun altro campo ai bambini è preclusa la strada della prudente iniziazione, quasi per gioco; qui, invece, si pretende l'improvviso passaggio dall'assoluta ignoranza alla perfetta competenza. Il senso di peccato che domina molti bambini e giovani e che spesso permane fino all'età adulta, causa di sofferenza e di deviazioni, è il frutto dell'ignoranza voluta dalla morale tradizionale. L'opinione che il sesso è immorale rende impossibile l'amore felice, inducendo gli uomini a disprezzare le donne con le quali hanno rapporti, e ad incrudelire contro di loro. Inoltre, l'istinto sessuale represso assume le equivoche forme di amicizia sentimentale, o di ardore religioso o di altre cose del genere, che si reggono sull'insincerità verso se stessi. Cattiveria, stupidità, incapacità di armoniose relazioni personali e molti altri difetti hanno, nella maggior parte dei casi, la loro origine nell'insegnamento morale impartito durante l'infanzia. Sia detto e ripetuto con franchezza: non c'è niente di male nel sesso, mentre è malefica l'ombra di mistero in cui si cerca di nasconderlo. Questo atteggiamento, oltre ad avere dannose conseguenze dirette, rende impossibili quella benevolenza e quella solidarietà con cui si potrebbero vincere gli altri malanni che ci affliggono.

Per iniziare un rivolgimento radicale in questo campo è necessario diffondere libri che favoriscano la conoscenza della psicologia infantile e propugnino una educazione razionale.

Che i poteri dello Stato debbano aumentare è certo, come abbiamo già dimostrato; ma, se la superstizione dominerà ancora la maggioranza, la minoranza non superstiziosa verrà schiacciata dalla propaganda statale, e ogni ulteriore azione risanatrice diverrà impossibile proprio nei paesi democratici. Nella nostra società, una riforma qualsiasi è legata ad altre riforme; nessun problema può essere risolto isolatamente. L'epoca in cui viviamo è incline alla benevolenza verso i bambini più di qualsiasi epoca precedente. Basterà che si generalizzi la convinzione che l'insegnamento morale convenzionale è causa di assurdi complessi fin dall'età infantile, perché si faccia strada ad altri sistemi che siano ad un tempo più comprensivi e più razionali.

La nostra etica sessuale
(1936)

1

Il sesso, più di qualsiasi altro elemento della vita umana, è tuttora considerato da molti, forse dalla maggioranza, in modo irrazionale. Uccisioni, pestilenze, pazzia e ricchezze, tutte le cose, in sostanza, che sono oggetto della paura e della speranza, sono state viste, nel passato, attraverso le fumosità della magia e della mitologia; ma il sole della ragione ha disperso questa nebbia, tranne qua e là. La nube più densa avvolge però ancora il campo sessuale, e forse la cosa è spiegabile, poiché il sesso è legato alla sfera più passionale nella vita della maggior parte dell'umanità.

Tuttavia nel mondo moderno molti fattori stanno operando cambiamenti nel comportamento sessuale. Non si può dire con certezza quali saranno questi cambiamenti, ma è chiaro che alcune di queste forze sono all'opera, ed è interessante esaminare quali conseguenze esse potrebbero avere sulla struttura della società. Per ciò che riguarda la natura umana, non può dirsi "impossibile" una società in cui ci siano pochissimi rapporti sessuali al di fuori del matrimonio. Tuttavia le condizioni necessarie ad un simile assestamento sono di natura tale che la vita moderna le rende quasi irrealizzabili. Consideriamo quali esse sono.

Uno degli elementi che maggiormente favoriscono la monogamia è la permanenza prolungata in luoghi poco popolosi. A chi ha rarissime occasioni di lasciare la propria casa, e di vedere altre donne all'infuori della propria moglie, sarà facile essere fedele; per chi, invece, ha occasione di viaggiare da solo o vive in una grande città, il problema si fa più arduo. L'altro elemento favorevole alla monogamia è la superstizione: chi crede sinceramente che il "peccato" porta al castigo eterno, cercherà di evitarlo e, fino ad un certo punto, forse ci riuscirà, sebbene ciò sia piuttosto l'eccezione che la regola. Il terzo fattore che sprona alla virtù è l'opinione pubblica. In un piccolo centro, ad esempio, dove ogni fatto diviene subito di dominio pubblico, un uomo ha forti motivi per evitare tutto ciò che le convenzioni condannano. Ma oggi tutti questi motivi eterogenei di condotta irreprensibile sono molto meno efficaci di un tempo. Oggi c'è meno gente che vive isolata; la fede nel fuoco infernale va affievolendosi; in una grande città nessuno è al corrente di ciò che fa il suo vicino. Non ci si deve perciò sorprendere che uomini e donne siano meno propensi a una rigida monogamia di quanto lo fossero prima della moderna èra industriale.

Si potrebbe obiettare che, se un numero sempre crescente di persone viene meno alla legge morale, questa non è una buona ragione per modificarla. Il peccatore, si dice, almeno capisce e riconosce di aver peccato, e un codice etico non è certo peggiore per il fatto che riesce difficile vivere secondo le sue norme. Potrei rispondere che domandarsi se un codice è buono o cattivo è lo stesso che chiedersi se

esso favorisce o no la felicità umana. Molte persone adulte, nel loro intimo, credono ancora a tutto ciò che hanno appreso da bambini, e si sentono cattive quando la loro condotta non è conforme all'insegnamento ricevuto all'oratorio. Ne consegue che si viene a creare un dissidio fra la personalità conscia e ragionevole, e la personalità inconscia e infantile. L'altra dannosa conseguenza sta nel fatto che anche le parti valide della morale convenzionale si trovano ad essere screditate insieme alle parti non valide, e si deduce che se l'adulterio è scusabile, altrettanto lo possono essere la pigrizia, la disonestà e la cattiveria. Questo pericolo è strettamente connesso al sistema di inculcare ai giovani una quantità di precetti che essi certamente rifiuteranno da adulti. Nel processo della rivolta sociale ed economica, c'è il pericolo che essi, rinunciando al male, vi coinvolgano anche il bene.

La difficoltà di giungere a una ragionevole etica sessuale, nasce dal conflitto tra l'impulso alla gelosia e l'impulso alla poligamia. La gelosia, pur avendo radici istintive, è soprattutto convenzionale. Dato che, comunemente, il marito tradito è oggetto di derisione, l'uomo è geloso della propria moglie, anche se per lei non prova più alcun sentimento. Pertanto, la gelosia è strettamente connessa al senso di possesso, e non la si riscontra quando questo viene meno. Nonostante ci siano più possibilità di diminuire la gelosia di quanto, in generale, si creda, certi limiti non potranno essere superati, finché i padri avranno diritti e doveri. In queste condizioni sarà inevitabile che l'uomo desideri la certezza di essere il vero padre dei figli della propria moglie. Soltanto con la piena libertà sessuale della donna la parola "padre" scomparirà, e la moglie non potrà più pretendere di essere mantenuta dal marito. Forse questo, in futuro, succederà, e sarà una profonda rivoluzione sociale, le cui conseguenze, buone o cattive, saranno incalcolabili.

Nel frattempo, se matrimonio e paternità debbono sopravvivere come istituzioni sociali, è necessario qualche compromesso fra completa promiscuità ed assoluta monogamia. Non è facile stabilire quale possa essere la soluzione migliore su un piano generale; essa dovrebbe variare secondo le abitudini delle popolazioni e l'efficacia dei metodi usati per il controllo delle nascite.

A questo proposito ecco alcune osservazioni, fondate sull'esperienza. In primo luogo non è consigliabile, per motivi fisiologici e sociali, che la donna abbia figli prima dei vent'anni. La nuova etica dovrebbe tenerne conto. In secondo luogo, è poco probabile che una persona, uomo o donna, senza precedente esperienza sessuale, possa distinguere la semplice attrazione fisica da quel complesso di affinità necessarie al buon esito di un matrimonio. Cause economiche costringono, generalmente, l'uomo a differire il matrimonio, e non è né probabile che egli si mantenga casto dai venti ai trenta anni, né psicologicamente desiderabile che così faccia; ad ogni modo, è molto meglio che egli non abbia rapporti con donne di mestiere, ma scelga ragazze della propria condizione, portate più dall'inclinazione che dalla venalità. È opportuno che i giovani celibi godano di grande libertà purché evitino la procreazione. In terzo luogo, il divorzio dovrebbe essere possibile senza reciproco biasimo, e non dovrebbe mai essere considerato disonorante. Un matrimonio senza figli dovrebbe poter finire quando uno degli interessati lo desiderasse; qualsiasi matrimonio dovrebbe poter terminare per mutuo consenso, dopo un anno di convivenza. Il divorzio dovrebbe essere ammesso anche in altri casi,

come pazzia, abbandono del tetto coniugale, crudeltà, ma il mutuo consenso dovrebbe essere il movente più comune. In quarto luogo, si dovrebbe togliere ai rapporti sessuali ogni carattere economico. Attualmente le mogli, non diversamente dalle prostitute, vivono con la vendita della loro attrattive sessuali; ed anche per temporanee relazioni non impegnative l'uomo deve sempre porre mano al portafogli. Il risultato è che sesso e denaro sono quasi sempre ignobilmente condizionati. Il sesso, anche se benedetto dalla Chiesa, non deve essere una professione. È giusto che una donna sia compensata per la cura della casa o dei figli, ma non per i rapporti sessuali. Né una donna dovrebbe vivere a spese del marito, dopo che l'amore è cessato. La donna, come l'uomo, dovrebbe lavorare per vivere, e una moglie oziosa non è più rispettabile di una mantenuta.

2

Due impulsi molto primitivi hanno contribuito, benché in diversa misura, all'origine del codice sessuale, comunemente accettato: il pudore e, come ho già ricordato la gelosia. Il pudore, in forme e gradi diversi, si riscontra pressoché in tutte le razze umane, e lo si può violare soltanto in occasione di certi riti. Non ogni cosa può essere vista, e non tutti i fatti possono essere menzionati. Non è, quindi, come alcuni moderni suppongono, una invenzione dell'epoca vittoriana. Gli antropologi hanno scoperto raffinate forme di pudore fra popolazioni selvagge. L'istinto del pudore ha profonde radici nella natura umana. Contro esso possono spingerci soltanto la volontà di ribellione, lo spirito scientifico, o il desiderio di sentirci in peccato, come accadde a Byron; ma non per questo si riuscirà a sradicarlo dalla natura umana. Senza dubbio la convenzione basata sull'opinione comune determina, in particolare, ciò che in una data comunità deve essere considerato impudico, ma l'esistenza universale di "qualche" convenzione del genere è prova sicura della sua origine non convenzionale. In ogni comunità umana la pornografia e l'esibizionismo sono considerati colpe, eccettuati i casi in cui essi sono parte del cerimoniale religioso.

L'ascetismo, che può, ma non necessariamente deve, avere un nesso psicologico col pudore, è un impulso che sembra sorgere soltanto quando la civiltà ha raggiunto un certo livello. Non lo si trova nei libri più antichi del Vecchio Testamento, ma appare già in quelli più recenti, negli Apocrifi e nel Nuovo Testamento. All'inizio anche fra i greci l'ascetismo ebbe poche manifestazioni, che invece s'accrebbero col passare del tempo. In India, sorse in tempi remoti e acquistò poi grande intensità. Non tenterò di fare un'analisi psicologica dell'origine dell'ascetismo, però sono certo che è un sentimento spontaneo, esistente come germe in quasi tutte le persone civili. Il desiderio di liberare lo spirito dalla schiavitù della carne ha ispirato molte grandi religioni, ed è attivo anche fra i moderni intellettuali.

Il secondo degli impulsi che stiamo considerando è la gelosia, che, io credo, è stata la forza più potente nella genesi della morale sessuale. La gelosia, istintivamente, provoca la collera, e la collera, filtrata dalla ragione, diventa disapprovazione morale. L'impulso puramente istintivo deve essere stato rinforzato, in uno dei primi stadi

dello sviluppo della civiltà, dal desiderio maschile di possedere la certezza della paternità. Senza questa certezza la famiglia patriarcale non sarebbe mai sorta, e la paternità, con i suoi annessi economici, non sarebbe diventata la base delle istituzioni sociali.

Di conseguenza, fu considerato peccaminoso avere relazioni con la moglie di un altro uomo, mentre d'altro canto non si riteneva affatto biasimevole avere relazioni con una donna non sposata. Vi erano eccellenti motivi pratici per condannare l'adulterio che provocava disordini e, spesso, spargimento di sangue. L'assedio di Troia può essere preso ad esempio del putiferio che può provocare l'offesa ai diritti maritali. A quei tempi, naturalmente, non esistevano analoghi diritti per le mogli; un marito non aveva alcun dovere verso la propria moglie, ma era obbligato a rispettare la proprietà degli altri mariti. Così la famiglia patriarcale, con un'etica basata sui princìpi che abbiamo enunciati, ebbe il sopravvento. Gli uomini, che dominavano, avevano molta libertà. Le donne la subivano, in completa soggezione. Nessuno si curava della loro felicità. Sono state le rivendicazioni femminili che hanno aperto la strada verso una nuova etica coniugale. L'uguaglianza può essere assicurata in due maniere: o esigendo dagli uomini la stessa rigida monogamia, che si esigeva in passato dalle donne; oppure, concedendo alle donne una certa elasticità nell'interpretazione del codice tradizionale. La prima soluzione era preferita da quasi tutti i primi sostenitori dei diritti della donna, ed è, tuttora, preferita dalle Chiese; ma la seconda ha nella pratica un maggior numero di aderenti, sebbene ben pochi si sentano di giustificarla teoricamente. Coloro poi che riconoscono la necessità di una nuova etica, si trovano impacciati quando si tratta di stabilire i nuovi precetti.

Grandi rivolgimenti deriveranno dalla razionale diffusione delle conoscenze sessuali. Finalmente si è compreso che tanti mali, fra i quali le malattie veneree, non possono essere efficacemente combattuti se non se ne parla più apertamente; si è compreso che la reticenza e l'ignoranza possono avere effetti dannosi sulla psicologia dell'individuo. Sociologia e psicanalisi hanno indotto seri studiosi a deprecare la politica del silenzio nel campo sessuale, e molti educatori sono tratti dalle loro esperienze con i bambini ad assumere la stessa posizione. Coloro che hanno indagato scientificamente il comportamento umano ritengono impossibile catalogare qualsiasi azione come "peccato"; ciò che noi facciamo, ha la sua origine nella nostra eredità, nella nostra educazione e nel nostro ambiente, e solo controllando queste cause potrà essere evitata una condotta antisociale.

Nella ricerca di una nuova etica sessuale, quindi, non dobbiamo lasciarci fuorviare dalle antiche, irrazionali passioni che originarono la vecchia etica, pur riconoscendo che esse talvolta possono avere, incidentalmente fruttato qualche buona regola; inoltre, poiché queste passioni tuttora esistono, sebbene in forma più blanda, esse sono ancora fra le premesse del nostro problema.

Ciò che positivamente dobbiamo fare, è chiederci quali regole morali sono maggiormente idonee a favorire la felicità umana, ricordando sempre che, quali che siano le regole, esse non potranno mai essere accettate universalmente. Dobbiamo, cioè, considerare l'effetto che le regole di fatto avranno, non quello che avrebbero se esse fossero universalmente valide.

3

Consideriamo ora la questione della conoscenza sessuale nella prima età. Non c'è alcun motivo valido, di nessun genere, per tacere qualcosa nei discorsi con i bambini. Le loro domande dovrebbero ricevere sempre una risposta, e la loro curiosità sugli argomenti riguardanti il sesso come quello sulle abitudini dei pesci o su qualsiasi altro argomento che li interessi, dovrebbe essere sempre soddisfatta, senza eccessivi scrupoli. I bambini non hanno la sensibilità degli adulti e non possono capire l'opportunità di discorsi reticenti ed elusivi. È un errore cominciare con la storia degli amori fra le api e i fiori. A che scopo dare ai fatti della vita una spiegazione falsa? Il bambino che può sapere e vedere tutto ciò che desidera, non avrà morbosità e ossessioni di carattere sessuale. Ragazzi educati nella ignoranza ufficiale pensano e parlano molto più spesso del sesso, di quelli che hanno sempre sentito trattare di questo argomento alla stregua di qualsiasi altro. La ignoranza finta unita alla conoscenza effettiva, li fanno diventare falsi e ipocriti. Inoltre, quando l'ignoranza è effettiva, spesso essa è fonte di squilibrio e di inquietudine, e rende laborioso e difficile l'adattamento alla vita reale. Sempre riprovevole, l'ignoranza sessuale è anche molto pericolosa.

Quando dico che i bambini dovrebbero essere sessualmente istruiti, non intendo riferirmi soltanto ai fatti fisiologici, ma a tutto ciò che essi desiderano sapere. Tra l'altro bisognerebbe guardarsi dal fare apparire gli adulti migliori di quanto non siano, e dal rappresentare il sesso unicamente in funzione del matrimonio. Non c'è attenuante per chi inganna i bambini. Allorché essi si accorgono che i genitori hanno mentito, perdono la fiducia e si abituano alla menzogna. Vi sono molte cose che io non direi ad un bambino, ma non esiterei a parlargliene, piuttosto che raccontare fandonie. La virtù che poggia su una falsa valutazione dei fatti non è vera virtù. In base alla mia esperienza, considero la franchezza il mezzo migliore per impedire che il pensiero dei bambini si soffermi in modo eccessivo, osceno e morboso su questo sospetto. La franchezza è la premessa indispensabile ad una sana e illuminata morale sessuale.

Per quanto riguarda la condotta sessuale degli adulti, è tutt'altro che facile giungere a un razionale compromesso fra opposte tendenze che hanno, ciascuna, la propria validità. La difficoltà principale è data dal conflitto tra l'impulso alla gelosia e l'impulso alla varietà sessuale. Nessuno di questi due impulsi, ad ogni modo, è universale: ci sono certuni che non conoscono la gelosia, e altri, uomini o donne, che concentrano tutto il loro affetto su un unico essere. Se tutti appartenessero all'una o all'altra di queste categorie, sarebbe facile creare un codice universale. Comunque bisogna ammettere che esso potrà abbracciare un numero sempre maggiore di persone attraverso l'opera degli educatori e degli scienziati.

Molte cose si debbono ancora tentare e provare per rinnovare l'etica sessuale, ma credo che non potremo pronunciarci in modo positivo prima di avere acquistato una maggiore esperienza sulle conseguenze dei vari sistemi e sui mutamenti che deriveranno da una razionale educazione in materia sessuale. È chiaro che il

matrimonio, come istituzione, dovrebbe interessare lo Stato soltanto nei confronti dei figli, e che dovrebbe essere considerato un affare puramente privato, se figli non ce ne sono. È chiaro, inoltre, che anche nei matrimoni con figli lo Stato è solo interessato a quelli che sono i doveri paterni, doveri che, per lo più, si limitano al lato economico. Nei paesi in cui il divorzio è facile da ottenere, come in Scandinavia, i figli normalmente vivono con la madre, cosicché la famiglia patriarcale tende a scomparire. Se, come avviene sempre più frequentemente fra le classi di modeste condizioni, lo Stato si assumerà quei doveri che prima spettavano ai padri, il matrimonio non avrà più alcuna ragione d'essere, e scomparirà dal costume. Il suo ultimo rifugio sarà fra i ricchi e fra le persone religiose.

Nel frattempo, uomini e donne farebbero bene a non dimenticare, nelle relazioni sessuali, nel matrimonio e nel divorzio, le fondamentali virtù dell'indulgenza, della bontà, della sincerità e della giustizia. Coloro che, in base alle norme convenzionali, sono virtuosi, sessualmente parlando, troppo spesso si considerano, per ciò stesso, liberi dagli altri doveri della persona onesta. Molti moralisti sono stati talmente ossessionati dal sesso, che hanno finito con lo sminuire ogni altro aspetto della morale, anche se ben più utile per la vita associata.

Libertà accademica
(1940)

Questo articolo fu pubblicato per la prima volta nel maggio 1940, poco tempo dopo che il verdetto del giudice McGeehan dichiarava Russell «non qualificato» per l'insegnamento al City College di New York.

1

Prima di esaminare le attuali condizioni della libertà accademica, sarà utile stabilire cosa noi intendiamo con questo termine. Fondamento della libertà accademica è che gli insegnanti siano scelti per la loro competenza nelle materie che debbono insegnare, e che a giudicare di questa competenza siano altri competenti. Che uno sia un buon matematico, o un buon fisico, o un buon chimico, può essere provato soltanto da altri matematici, o fisici, o chimici, i quali siano in grado di giudicare imparzialmente. Gli avversari della libertà accademica ritengono che, oltre alle capacità inerenti all'insegnamento, altre condizioni debbano essere prese in considerazione. Un insegnante, secondo loro, non dovrebbe avere mai espresso opinioni contrarie ai detentori del potere. È uno scaltro pretesto cui han fatto ricorso gli Stati totalitari. La Russia non ha mai goduto di libertà accademica, eccettuato il breve periodo di Kerensky; credo che oggi le cose vadano anche peggio che sotto gli zar. La Germania, prima della guerra, pur mancando di molte conquiste del liberalismo, riconosceva quasi senza eccezioni il principio della libertà nell'insegnamento universitario. Ora tutto ciò è cambiato, e i maggiori esponenti della cultura tedesca vivono in esilio. Nelle università italiane, benché in forma più blanda, vige una tirannia simile. Nelle democrazie occidentali dove si ammette generalmente che tutto ciò è deplorevole, non si può negare l'esistenza di tendenze che potrebbero condurre allo stesso malanno. Il pericolo è tale che la democrazia, da sola, non basta ad allontanarlo. Una democrazia in cui la maggioranza esercita tutto il potere può essere tirannica quanto una dittatura. Il rispetto per la minoranza che è essenziale in una saggia democrazia, non è sempre sufficientemente osservato.

A queste considerazioni generali si aggiungono altre particolarmente applicabili ai professori universitari. Essi sono generalmente uomini dotati di conoscenze ed esperienze speciali, che li mettono in grado di affrontare e risolvere questioni controverse. Escluderli proprio da questo magistero significa privare la comunità del beneficio che le potrebbe derivare da un giudizio imparziale. L'impero cinese, molti secoli fa, riconobbe l'opportunità della critica, istituì un comitato di censori e li autorizzò a censurare l'imperatore e il suo governo. Sfortunatamente, come ogni altra cosa nella tradizionale Cina, anche questa istituzione divenne convenzionale. C'erano determinate cose che i censori potevano criticare, come l'eccessivo potere degli

eunuchi, ma se appena deviavano da quella che era la convenzione, capitava che l'imperatore dimenticasse la loro immunità. Qualcosa di simile sta accadendo fra noi. La critica è ammessa in vasti settori, ma dove più se ne sente la necessità, non è tollerata.

La libertà accademica, in questo paese, è minacciata da due fronti: la plutocrazia e le Chiese, in gara fra loro per rafforzare la censura economica ed ecclesiastica. L'una e le altre si coalizzano per scagliare accuse di comunismo contro chiunque non abbia opinioni "conformi". Ad esempio, ho osservato con interesse che, sebbene io abbia criticato severamente il governo sovietico fin dal 1920, e in anni più recenti abbia energicamente affermato che esso è un governo non meno bestiale di quello nazista, i miei critici ignorano tutto questo, e citano trionfalmente quei pochi passi nei quali, in una parentesi di ottimismo, ho accennato alla possibilità che qualcosa di buono possa venire anche dalla Russia. La tecnica del procedimento contro uomini, le cui opinioni non sono bene accette a certi gruppi potenti, è stata molto perfezionata, costituendo un grave pericolo per un progresso ordinato. Se l'uomo preso di mira è ancora giovane e relativamente sconosciuto, i suoi diretti superiori possono essere indotti ad accusarlo di incompetenza professionale, e questo basta per metterlo tranquillamente da parte. Contro persone più anziane o troppo note, si provoca l'ostilità pubblica con false insinuazioni. Naturalmente, la maggioranza degli insegnanti cerca di non esporsi a tali rischi, ed evita di esprimere pubblicamente le proprie opinioni meno ortodosse, con grave danno dell'intelligenza e dell'obiettività e con vantaggio del conservatorismo e dell'oscurantismo.

2

Secondo i princìpi della democrazia liberale, che ispirarono i fondatori della costituzione americana, le questioni controverse debbono essere risolte attraverso un franco dibattito, piuttosto che con la forza. I liberali hanno sempre sostenuto che libere opinioni debbono nascere da libere discussioni. I governi tirannici, antichi e moderni, hanno, invece, preferito la costrizione. Da parte mia, non vedo ragione alcuna per abbandonare la tradizione liberale in questo campo. Anche se ne avessi il potere, non cercherei mai di impedire ai miei oppositori di essere ascoltati, anzi fornirei loro tutte le agevolazioni e lascerei che la decisione scaturisse dal dibattito. Fra i professori polacchi, vittime della persecuzione tedesca, ci sono, per quanto ne so, logici illustri che sono cattolici osservanti. Farei qualsiasi cosa in mio potere per ottenere a questi uomini una cattedra, nonostante che non ci si possa attendere altrettanto dai loro correligionari.

La fondamentale differenza tra concezione liberale e non liberale sta nel fatto che la prima considera tutte le questioni aperte alla discussione e tutte le opinioni accessibili al dubbio, mentre per la seconda certe opinioni sono incontestabili *a priori*, e nessun argomento è valido contro di esse. Premessa di questo curioso atteggiamento è che la ricerca imparziale condurrebbe a conclusioni errate e che perciò l'ignoranza è la miglior salvaguardia contro l'errore. Questo strano modo di

ragionare non può essere accettato da chi desidera che l'azione umana sia diretta dalla ragione piuttosto che dal pregiudizio.

Il concetto liberale sorse in Inghilterra e in Olanda verso la fine del secolo diciassettesimo come reazione alle guerre di religione che avevano infuriato con grande asprezza per centotrent'anni senza che la vittoria arridesse né all'una né all'altra parte. Ciascun contendente era per conto suo certo di essere nel giusto, e considerava la propria vittoria come dovuta all'umanità. Però uomini non prevenuti, stanchi della incerta lotta, decisero che entrambe le parti erano in errore con la loro pretesa di infallibilità. John Locke, esponente di orientamenti filosofici e politici più tolleranti, mise in evidenza la fallacia degli "infallibili", e fu il precursore di un'èra di progresso che si protrasse fino al 1914. Si deve all'influenza di Locke e della sua scuola, se cattolici e protestanti incominciarono a tollerarsi a vicenda. Nei paesi dove più si risentirono le conseguenze delle lotte del secolo diciassettesimo, gli uomini bene o male hanno assimilato la lezione della tolleranza; ma per quanto riguarda le nuove controversie sorte alla fine della grande guerra, le sagge massime dei filosofi del liberalismo sono state dimenticate. Noi non siamo più vessati dai quacqueri come lo erano i sudditi di Carlo Secondo, ma siamo spaventati dagli uomini che applicano ai problemi di oggi gli stessi metodi che i quacqueri del secolo diciassettesimo applicavano ai problemi del loro tempo.

Ci sono due possibili interpretazioni della democrazia. Secondo la prima, la maggioranza, con le sue opinioni, dovrebbe prevalere in tutti i campi, ignorando completamente le altre opinioni o relegandole in settori di poca importanza. Secondo l'altra interpretazione, quando non sia necessaria una decisione comune, le diverse opinioni dovrebbero poter essere espresse, sia dalla maggioranza sia dalla minoranza, in proporzione alla forza numerica. Questo vale in particolare per l'insegnamento. Non si dovrebbe pretendere che un insegnante statale esprima le opinioni della maggioranza, sebbene, naturalmente, molti degli insegnanti lo facciano. L'uniformità nelle opinioni espresse dagli insegnanti, non solo non deve essere voluta, ma, se possibile, deve essere scoraggiata, perché la diversità di opinioni, fra gli educatori, è essenziale per una sana formazione intellettuale. Non è completa istruzione quella che presenta soltanto un aspetto dei problemi su cui l'opinione pubblica è divisa.

Una delle cose più importanti da sviluppare negli istituti scolastici di una nazione democratica è la facoltà critica degli allievi. La formazione di menti aperte, preparate ad ammettere come a rispettare, se è il caso, qualsiasi opinione, dovrebbe essere scopo e vanto della scuola. Se la censura mette il bavaglio all'insegnante, l'opera di costui non servirà più allo scopo e produrrà, anziché una nazione di uomini, un branco di fanatici e di bigotti. Sin dalla fine della grande guerra, il bigottismo fanatico è rinato e, virulento come ai tempi delle guerre di religione, ha un poco per volta invaso buona parte del mondo. Tutti coloro che si oppongono alla libera discussione o cercano di imporre una censura sulle opinioni che debbono poter circolare tra la gioventù, incrementano il bigottismo e trascinano il mondo nella discordia e nella intolleranza, dalle quali Locke e i suoi seguaci lo avevano gradatamente liberato.

Vi sono due questioni che non appaiono sufficientemente distinte: una riguarda la migliore forma di governo, l'altra le funzioni del governo. Non ho dubbi che la

democrazia sia la migliore forma di governo, ma, nella sua attuazione, essa può assumere indirizzi sbagliati. In certi casi, l'azione comune è necessaria ed è la maggioranza che allora deve decidere. In altri casi, una decisione comune non è né necessaria né desiderabile. Questo può valere nel campo delle opinioni. Chi detiene il potere, è generalmente portato a servirsene al massimo. È quindi necessario che esistano istituzioni e organizzazioni che posseggano una certa indipendenza dallo Stato. La libertà che vige nei paesi in cui la civiltà ha origine europea, si può storicamente far risalire al conflitto fra Chiesa e Stato nel medioevo. Durante l'impero bizantino, la Chiesa era sottomessa allo Stato, donde la totale assenza di qualsiasi tradizione liberale in Russia, la cui civiltà è bizantina. Nei paesi occidentali, dapprima la Chiesa cattolica e poi le sètte protestanti, acquistarono una certa libertà nei confronti dello Stato.

La libertà accademica, in particolare, originariamente era parte della libertà della Chiesa e, di conseguenza, in Inghilterra, scomparve al tempo di Enrico Ottavo. In ogni Stato, ripeto, qualunque sia la forma di governo, la tutela della libertà richiede l'esistenza di organizzazioni, in certa misura indipendenti dallo Stato, e fra queste vanno incluse le università. In America, oggi, c'è più libertà accademica nelle università private che in quelle statali, e ciò è dovuto ad una interpretazione errata delle giuste funzioni di governo.

3

I contribuenti, che pagano gli stipendi degli insegnanti universitari, s'immaginano di aver diritto a stabilire che cosa essi devono insegnare. Questo principio, portato alle ultime conseguenze, annullerebbe tutti i vantaggi dell'istruzione superiore, patrimonio dei professori universitari, il cui insegnamento scenderebbe al livello della mediocrità. La democrazia, come è intesa da molti americani, richiede un controllo su tutte le università statali. L'esercizio del potere è piacevole, specie quando è un oscuro individuo che lo esercita su una persona eminente. Se il soldato romano che uccise Archimede, in gioventù era stato costretto a studiare geometria, deve avere provato una soddisfazione particolare nel troncare la vita di un così illustre seccatore. Un bigotto americano illetterato può provare la stessa soddisfazione opponendo il suo potere democratico contro uomini le cui opinioni sono sgradite agli ignoranti. Così la forza della stupidità in basso, e l'amore del potere in alto, paralizzano gli sforzi del libero pensiero. Soltanto una maggior libertà accademica può allontanare questa sciagura. La persecuzione dell'intelligenza è un danno gravissimo per qualunque paese e frequentemente è stata causa di rovina nazionale. Ne è un esempio la Spagna, dove l'espulsione dei mori e degli ebrei determinò la decadenza dell'agricoltura e la adozione di una politica finanziaria dissennata. Questi due provvedimenti, benché i loro risultati fossero dapprima mascherati dalla potenza di Carlo Quinto, sono alla radice del declino della Spagna dalla sua posizione di predominio in Europa. La Russia, dove gli stessi mali hanno imperversato a lungo, è attualmente l'esempio più

tipico di un paese in cui i fanatici ignoranti posseggono quel grado di controllo che i fanatici ignoranti d'America stanno tentando di conseguire a New York.

Il professor A.V. Hill cita le seguenti osservazioni derivate dal *Giornale astronomico dell'Unione Sovietica* del dicembre 1938:

1) La moderna cosmogonia borghese è il risultato di profonda confusione ideologica perché essa ha rifiutato di accettare il concetto dialettico-materialistico dell'infinità dell'universo, nello spazio e nel tempo.

2) L'opera ostile degli agenti del fascismo che sono riusciti a penetrare non soltanto nelle posizioni chiave di certe società astronomiche ed altre, ma anche nella stampa, ha condotto alla disgustosa propaganda dell'ideologia borghese controrivoluzionaria.

3) Le poche opere del materialismo sovietico sui problemi della cosmologia sono rimaste isolate o sono state soppresse dai nemici del popolo.

4) Vasti circoli interessati alle scienze sono stati istruiti nello spirito di indifferenza verso l'aspetto ideologico delle correnti teorie cosmologiche borghesi...

5) Questo atteggiamento dei nemici del popolo sovietico reclama lo sviluppo di una nuova cosmologia materialistica sovietica...

6) È necessario che la scienza sovietica si inserisca nell'arena scientifica internazionale, recando il contributo dei suoi concreti risultati alle teorie cosmologiche, sulla base della nostra metodologia filosofica.

Se a "sovietico" sostituite "americano", a "fascismo" sostituite "comunismo", a "materialismo dialettico" sostituite "verità cattolica", otterrete un documento che i nemici della libertà accademica, in questo paese, potrebbero senz'altro sottoscrivere.

4

Nella situazione, così come l'ho descritta, vi è però un aspetto incoraggiante: in America, la tirannia della maggioranza, cosa non nuova, è meno forte di cento anni fa. Chiunque può trarre questa conclusione leggendo *Democrazia in America* del De Tocqueville. Vi si leggono molte cose che sono ancora attuali, mentre altre non rispondono più a verità. Non trovo giusta, ad esempio, l'osservazione che «negli Stati Uniti si dedica minore attenzione alla filosofia che in qualsiasi altro paese del mondo civile». Mi sembra, invece, che qualcosa di applicabile ai nostri giorni ci sia nel seguente passo: «In America, la maggioranza erige enormi barriere alla libertà di opinione: un autore può scrivere ciò che più gli aggrada entro i limiti di queste barriere. Se vuole oltrepassarle, dovrà pentirsene. Non lo minacciano i terrori di un autodafé, ma è vessato ed angariato dal biasimo popolare e la sua carriera politica è troncata dal momento che ha osato mettersi contro l'unica autorità in grado di favorire il suo successo. Ogni specie di ricompensa, anche quella della fama, gli è negata. Prima egli credeva che le sue opinioni fossero condivise da molti, ma non appena le rende pubbliche, viene clamorosamente aggredito dalla censura dei suoi potenti avversari, mentre quelli che pensano come lui non hanno il coraggio di parlare e lo abbandonano al suo destino. Alla fine, egli si arrende e si chiude in se

stesso, come se fosse tormentato dal rimorso per avere detto la verità». È esatto anche ciò che il De Tocqueville dice del potere che in una democrazia la società esercita sull'individuo: «Quando il cittadino di un paese democratico esamina se stesso, individualmente, mettendosi a confronto con quelli che lo circondano, sente, con orgoglio, di essere uguale a tutti loro; ma quando si spinge a osservare la totalità dei suoi simili e mette se stesso in contrasto con una massa così enorme, se ne sente come schiacciato. La medesima qualità che lo rende indipendente da ciascuno dei suoi concittadini, presi separatamente, lo espone, solo e indifeso, all'influenza del numero. La massa, in un paese democratico, ha un singolare potere che le nazioni aristocratiche non possono nemmeno immaginare. Non impone opinioni, ma le consolida e le inculca con una specie di enorme pressione del pensiero collettivo sulla ragione di ciascuno».

Lo schiacciamento dell'individuo sotto l'enorme mole del Leviatano da allora s'è fatto più accanito anche nei paesi democratici. Esso rappresenta una grave minaccia per il mondo occidentale e se incontrollato, potrebbe annullare ogni progresso intellettuale. Per il vero progresso intellettuale, infatti occorre una certa indipendenza di opinione che non esiste dove la volontà della maggioranza esige quella specie di timore reverenziale che gli uomini religiosi riservano alla volontà di Dio. L'ossequio alla volontà della maggioranza è più dannoso dell'ossequio alla volontà di Dio perché la volontà della maggioranza può essere accertata, mentre la volontà di Dio rimane un mistero. Circa quarant'anni fa, nella città di Durban, un membro della Società della Terra piatta sfidò il mondo a pubblico dibattito. La sfida fu raccolta da un capitano di marina, che sosteneva la sfericità della terra col solo argomento dei suoi viaggi intorno al mondo. Questo argomento fu facilmente demolito e il propagandista della terra piatta ottenne la maggioranza di due terzi. Manifestata democraticamente l'opinione popolare, ogni vero democratico dovrà concludere che a Durban la terra è piatta. Da allora, immagino, nessuno avrà potuto insegnare nelle scuole pubbliche di Durban senza aver prima sottoscritto la dichiarazione che la rotondità della terra è un'eresia che porta al comunismo e alla sovversione sociale. Però, non dispongo di informazioni precise.

La saggezza collettiva, purtroppo, non può adeguatamente sostituire l'intelligenza individuale. Gli individui che si sono ribellati alla coercizione intellettuale sono stati propulsori di progresso morale e scientifico, ma sono rimasti impopolari. Socrate, Cristo e Galileo incorsero tutti nella censura dei potenti. Nei tempi andati il meccanismo della soppressione non poteva agire in segreto e l'eretico, anche se giustiziato, raggiungeva una certa notorietà. Il sangue dei martiri è stato il seme della Chiesa, ma ciò non avviene più in un paese come la moderna Germania, dove il martirio è segreto e non c'è alcun mezzo per divulgare la dottrina del martire. Se lo potessero, gli oppositori della libertà accademica ridurrebbero anche l'America al livello della Germania, per ciò che riguarda la divulgazione di dottrine che essi disapprovano. Sostituirebbero la tirannia organizzata al pensiero individuale; impedirebbero qualsiasi novità; paralizzerebbero la comunità; e condannerebbero le generazioni future a non lasciare alcuna traccia nella storia dell'umanità. Quale importanza, si potrebbe obiettare, può avere il problema della libertà accademica in un mondo sconvolto dalla guerra, tormentato dalle persecuzioni, e pieno di campi di

concentramento per coloro che non vogliono essere complici dell'iniquità? Riconosco che, al confronto, la libertà accademica non è, per se stessa, la cosa più importante. Ma essa è parte integrante della medesima battaglia. Bisogna ricordare che, nei grandi problemi come in quelli che sembrano minori, è in gioco la libertà dello spirito individuale di esprimere le proprie credenze e le proprie speranze, siano esse condivise da molti, da pochi o da nessuno. Nuove speranze, nuove credenze e nuovi pensieri sono assolutamente necessari all'umanità, ma non è da un cadaverico conformismo che essi potranno nascere.

L'esistenza di Dio
(1948)

Dibattito fra Bertrand Russell e Padre F.C. Copleston S.J.

Questo dibattito fu trasmesso nel 1948 dal Terzo Programma della B.B.C. Nell'autunno dello stesso anno fu pubblicato in *!Humanitas*, e viene ora ristampato in questo volume con il gentile consenso di padre Copleston.

COPLESTON: Accingendoci a discutere sull'esistenza di Dio, ritengo opportuno accordarci momentaneamente sul significato che diamo alla parola "Dio". Credo che intendiamo un ente supremo, personale, distinto dal mondo e creatore del mondo. Siamo d'accordo?

RUSSELL: Sì, accetto questa definizione.

COPLESTON: Bene. La mia risposta è affermativa, cioè dico che questo Essere realmente esiste, e che la sua esistenza può essere dimostrata filosoficamente. Ora vorrei sapere se la sua posizione è quella dell'agnostico o quella dell'ateo; in altre parole, secondo lei la non esistenza di Dio può essere dimostrata?

RUSSELL: Non è questa la mia posizione, io sono agnostico.

COPLESTON: Ritiene anche lei che il problema di Dio è della massima importanza? Ad esempio, conviene con me che se Dio non esiste, gli esseri umani e la storia umana non possono avere altro scopo che quello da loro scelto, il che, in pratica, probabilmente significa lo scopo imposto da coloro che hanno il potere di imporlo?

RUSSELL: In senso lato, sì; con qualche riserva sulla sua ultima affermazione.

COPLESTON: Ammette che se non c'è un Dio, Essere assoluto, non ci possono essere valori assoluti? Voglio dire, è d'accordo che se non c'è il bene assoluto, bisogna ammettere la relatività dei valori?

RUSSELL: No. Per me le due questioni sono logicamente distinte. Ad esempio, G.E. Moore in *Principia Ethica* sostiene che bene e male sono due concetti distinti e definiti; ma non introduce l'idea di Dio a sostegno di questa distinzione.

COPLESTON: Va bene. Allora rimandiamo il problema del bene a quando tratteremo l'argomento morale, e propongo, per primo, un argomento metafisico, basandomi soprattutto sulla "contingenza" di Leibniz. In seguito, potremmo discutere l'argomento morale. Se non ha nulla in contrario farei un breve riassunto dell'argomento metafisico, e poi potremmo discuterne insieme.

RUSSELL: Mi pare un buon programma.

COPLESTON: Bene. Per essere più chiaro, esporrò distintamente le premesse dell'argomento. Anzitutto, vorrei dire, noi sappiamo che ci sono almeno alcuni esseri, nel mondo, che non hanno in se stessi la ragione della propria esistenza. Per fare un esempio, io dipendo dai miei genitori, dall'aria, dal cibo, eccetera. In secondo luogo, il mondo è semplicemente la reale o immaginata totalità di oggetti individuali,

nessuno dei quali ha, esclusivamente in se stesso, la ragione della propria esistenza. Non c'è un mondo distinto dagli oggetti che lo formano così come la razza umana non è qualcosa di separato dagli individui che la compongono. Perciò, io dico, poiché oggetti o eventi esistono, e poiché nessun oggetto dell'esperienza contiene in se stesso la ragione della propria esistenza, la totalità degli oggetti deve avere una ragione esterna a sé. Questa ragione bisogna che sia un essere esistente. Ora, questo essere, o è o non è la ragione della propria esistenza. Se lo è, abbiamo dimostrato quanto era da dimostrare. Se non lo è, dobbiamo spingerci oltre. Ma anche proseguendo all'infinito sul piano della contingenza non troveremo mai la spiegazione ultima dell'esistenza. Così, per poter spiegare l'esistenza dobbiamo giungere ad un essere che abbia in sé la ragione della propria esistenza, cioè ad un essere che non può non esistere.

RUSSELL: Avrei molte osservazioni da fare, e non è facile decidere da dove cominciare. Inizierò con la questione dell'essere "necessario". La parola "necessario", io sostengo, può essere applicata, con proprietà, soltanto a proposizioni e, in sostanza, solamente a quelle che sono analitiche, cioè a quelle che non si possono negare senza cadere in contraddizione. Potrei ammettere un essere necessario soltanto se fosse contraddittorio negare la sua esistenza. Gradirei sapere se lei accetta la distinzione leibniziana delle proposizioni in verità di ragione e verità di fatto, considerando le prime, le verità di ragione, necessarie.

COPLESTON: Naturalmente non sottoscriverei quella che sembra essere l'idea di Leibniz circa le verità di ragione e le verità di fatto. Infatti sembra che, per lui, in ultima analisi, ci siano soltanto proposizioni analitiche. Mi pare che, per Leibniz, anche le verità di fatto siano, in definitiva, riducibili a verità di ragione, che è, come dire, a proposizioni analitiche, almeno per una mente onnisciente. Non potrei essere d'accordo in questo, perché in questa ipotesi verrebbero eluse le esigenze dell'esperienza e della libertà. Non desidero sostenere tutta la filosofia di Leibniz. Mi sono servito del suo argomento riguardante l'essere contingente e l'essere necessario, basandomi sul principio di ragione sufficiente, solo perché mi sembra una breve e chiara esposizione di ciò che è, a mio avviso, l'argomento metafisico fondamentale sull'esistenza di Dio.

RUSSELL: Ma io ritengo che «una proposizione necessaria» debba essere analitica. Non vedo che cosa altrimenti possa significare. «Gli animali irrazionali sono animali» è una proposizione analitica; ma una proposizione come: «Questo è un animale» non può essere analitica.

COPLESTON: Prenda la proposizione: «Se esiste un essere contingente, allora esiste pure un essere necessario». Io ritengo quella proposizione ipoteticamente espressa, una proposizione necessaria. Se lei ha intenzione di chiamare ogni proposizione necessaria una proposizione analitica, allora, per evitare una discussione sulla terminologia, io sarei disposto a chiamarla analitica, sebbene non la consideri una proposizione tautologica. Ma la proposizione è una proposizione necessaria soltanto supponendo che ci sia un essere contingente. Che ci sia un essere contingente attualmente esistente, deve essere scoperto dall'esperienza, e la proposizione che c'è un essere contingente non è certamente una proposizione analitica, per quanto

sosterrei che, una volta saputo che c'è un essere contingente, segue di necessità che c'è un essere necessario.

RUSSELL: Il guaio è che io non ammetto l'idea di un essere necessario, e non vedo che senso abbia chiamare "contingenti" gli altri esseri. Questi termini non hanno, per me, alcun significato, se non entro i limiti della vecchia logica aristotelica che io respingo.

COPLESTON: Intende allora respingere questa terminologia perché non si adatta a quella che passa per "logica moderna"?

RUSSELL: Non so proprio che cosa vogliano dire quei termini. "Necessario", per me, è una parola vana, salvo quando è applicata a proposizioni analitiche, non a cose.

COPLESTON: In primo luogo, che cosa intende lei per "logica moderna"? Per quanto ne so io, vi sono diversi sistemi di "logica moderna". In secondo luogo, non tutti i moderni logici ammetterebbero con sicurezza che la metafisica è un vaniloquio. Conosciamo, in ogni caso, un illustre pensatore moderno, che, pur essendo un profondo conoscitore di questa logica, non pensava certamente che la metafisica, e in particolare il problema di Dio, fossero privi di significato. Inoltre, anche se tutti i moderni logici ritenessero che i termini metafisici sono senza senso, non è detto che essi abbiano ragione. Che i termini metafisici manchino di significato, secondo me, può essere proclamato soltanto da una falsa filosofia. E ne consegue una posizione dogmatica, questa: ciò che io non posso comprendere è non esistente, o è senza significato; è frutto di emozione. Sto semplicemente cercando di provare che chiunque dice che un particolare sistema di logica moderna è il solo criterio importante, esprime un principio dogmatico, e dogmaticamente asserisce che una parte della filosofia è tutta la filosofia. Infine, un essere "contingente" è un essere che non ha in sé la ragione completa della propria esistenza, e questo è ciò che io intendo per essere contingente. Lei sa, come me, che l'esistenza di ciascuno di noi non può essere spiegata senza riferimenti a qualcosa o a qualcuno al di fuori di noi, i nostri genitori, ad esempio. Un essere "necessario", invece, è un essere che deve esistere e non può non esistere. Lei potrebbe rispondere che tale essere non esiste, ma le riuscirà difficile convincermi che non comprende i termini da me usati. Se non li comprende, come può dire che un tale essere non esiste, supposto che sia proprio tale l'essere che lei nega?

RUSSELL: Vorrei chiarire brevemente alcuni punti. Non sostengo la irrealtà o infondatezza della metafisica nel suo complesso, ma soltanto quella di certi particolari termini, e non per motivi di carattere generale, ma solamente perché non sono riuscito a dare loro un'interpretazione. Non si tratta di un rifiuto *in toto*, bensì di un dissenso particolare. Ad ogni modo, per il momento, lascerei da parte questi argomenti, e vorrei dire che, secondo me, ciò che lei ha affermato ci riporta all'argomento ontologico, di un essere cioè la cui essenza implica l'esistenza, cosicché la sua esistenza è analitica, il quale assunto a me sembra impossibile, e solleva, naturalmente, la questione di che cosa si intenda per esistenza; riguardo poi a questa, credo che un soggetto nominato non possa propriamente dirsi soggetto esistente, ma soltanto soggetto descritto. L'esistenza, infatti, non è un predicato.

COPLESTON: Credo, allora, che lei considererà grammaticalmente, o meglio ancora, sintatticamente scorretto dire, ad esempio: «T.S. Eliot esiste»; si dovrebbe dire: «Egli,

l'autore di *Assassinio nella cattedrale*, esiste». Forse che la frase «la causa del mondo esiste» non ha senso? Può rispondermi che il mondo non ha nessuna causa, ma non so come potrebbe dire che quella frase è senza significato. Provi a trasformarla in una domanda: «Il mondo ha una causa?» oppure: «Esiste una causa del mondo?» Certamente molte persone capirebbero questa domanda, anche senza essere d'accordo sulla risposta.

RUSSELL: Senza dubbio la domanda: «Esiste una causa del mondo?» è una frase che ha senso. Ma se risponde: «Sì, Dio è la causa del mondo», lei usa Dio come nome proprio; allora «Dio esiste» è un'affermazione senza significato; questo è ciò che io sostengo. Infatti il giudizio esistenziale non può costituire proposizione analitica. Per ipotesi, prenda come soggetto «l'esistente quadrato circolare»; come: «l'esistente quadrato circolare esiste» sembrerebbe una proposizione analitica, ma in realtà quel soggetto non esiste.

COPLESTON: No, certamente. Ma lei non può dire che non esiste, se non possiede il concetto di esistenza. In quanto alla frase «l'esistente quadrato circolare», mi pare che non abbia alcun significato.

RUSSELL: D'accordo. E la stessa cosa, in un altro senso, potrei dire riguardo a "essere necessario".

COPLESTON: Mi pare che ci stiamo movendo in un vicolo cieco. Dire che un essere necessario è un essere che deve esistere e non può non esistere, ha, per me, un preciso significato. Per lei, invece, non ne ha alcuno.

RUSSELL: Vediamo, allora, di chiarire questo punto. Un essere che deve esistere e non può non esistere, sarebbe, secondo lei, un essere la cui essenza implica l'esistenza.

COPLESTON: Sì, un essere, l'essenza del quale è esistere. Non intendo, però, dedurre l'esistenza di Dio semplicemente dall'idea della sua essenza perché di questa non credo che si abbia qualche chiara intuizione. Penso che si dovrebbe partire dal mondo dell'esperienza per giungere a Dio.

RUSSELL: Capisco la sua precisazione, ma, nello stesso tempo, per un essere dotato di sufficiente conoscenza, sarebbe esatto dire: «Qui c'è questo essere la cui essenza implica l'esistenza».

COPLESTON: Sì, indubbiamente se qualcuno vedesse Dio, capirebbe che Dio non può non esistere.

RUSSELL: Sicché si intende che c'è un essere la cui essenza implica la esistenza, sebbene non si conosca quell'essenza. Si sa soltanto che c'è un tale essere.

COPLESTON: Sì. Vorrei aggiungere che non conosciamo l'essenza *a priori*. È soltanto *a posteriori*, tramite la nostra esperienza del mondo che giungiamo a una conoscenza dell'esistenza di quell'essere. E allora si conclude che essenza ed esistenza debbono identificarsi, perché se essenza di Dio ed esistenza di Dio non fossero la medesima cosa, si dovrebbe trovare, per questa esistenza, una ragione sufficiente oltre Dio.

RUSSELL: Sicché tutto dipende dalla ragione sufficiente, ma lei non ha definito la "ragione sufficiente" in modo che io la possa capire. Che cosa intende lei per ragione sufficiente? La causa, forse?

COPLESTON: Non necessariamente. La causa è una specie di ragione sufficiente, ma non viceversa. Soltanto l'essere contingente può avere una causa. Dio è la ragione sufficiente di se stesso, ma non è la causa di se stesso. Per ragione sufficiente, nel senso più ampio della parola, intendo una spiegazione perfetta dell'esistenza di qualche essere particolare.

RUSSELL: Ma quando è perfetta una spiegazione? Supponga che io stia per accendere un fiammifero. Lei può dire che la spiegazione perfetta è che io lo sfrego sulla scatola.

COPLESTON: Praticamente, sì, ma teoricamente, è soltanto una spiegazione parziale. Una perfetta spiegazione deve, in definitiva, essere una spiegazione totale, alla quale nulla può essere aggiunto.

RUSSELL: Allora debbo dire che lei sta cercando qualcosa che non si può trovare, e che non si deve sperare di trovare.

COPLESTON: Che uno pure cercando non trovi, è ammissibile; dire che uno non dovrebbe nemmeno cercare, mi sembra alquanto dogmatico.

RUSSELL: Non so. Chiarisco: la spiegazione di una cosa è un'altra cosa e rende l'altra cosa dipendente da un'altra ancora, e lei deve cercare di districare questo confuso groviglio di cose, senza riuscirci.

COPLESTON: Vuol dire che non possiamo, o che non dovremmo, perché inutile, cercare la ragione d'essere di tutto questo groviglio di cose, di tutto l'universo?

RUSSELL: Sì. Credo che sia inutile. Inoltre, la parola "universo" può servire in qualche connessione, ma non penso che significhi qualcosa.

COPLESTON: Se la parola è senza senso, essa non può servire ad alcunché. In ogni caso, non dico che l'universo sia qualcosa di diverso dagli oggetti che lo compongono (vi ho accennato nel mio breve esordio). Insisto, invece, nel cercare la ragione, in questo caso la causa, degli effetti, della reale o immaginata totalità di ciò che costituisce quel che noi chiamiamo universo. Pensa lei che l'universo, o la mia esistenza, se preferisce, o un'altra qualsiasi, non siano comprensibili?

RUSSELL: Anzitutto mi permetta di correggere l'asserzione che se una parola è priva di significato, essa non serve a niente. Suona bene, ma in realtà non è corretta. Prenda, tanto per dire, parole come "il" o "che". Lei non trova nessun oggetto riferibile ad esse, tuttavia sono parole utilissime. Lo stesso dicasi di "universo". Ma, passiamo oltre. Lei mi chiede se considero l'universo incomprensibile. Non direi incomprensibile, ma senza spiegazione. Comprensibile, secondo me, vuol dire un'altra cosa. Comprensibile, interessa la cosa in sé, estrinsecamente, e non con le sue connessioni.

COPLESTON: Bene. La mia opinione è che ciò che noi chiamiamo mondo, è intrinsecamente incomprensibile, se non lo si considera in relazione all'esistenza di Dio. Vede, io credo che anche se l'infinità della serie di eventi, una serie orizzontale, tanto per intenderci, potesse essere dimostrata, essa non invaliderebbe il nostro argomento. Se lei somma cioccolati, otterrà sempre cioccolati, e non, puta caso, una pecora. Se somma cioccolati all'infinito, presumibilmente otterrà un numero infinito di cioccolati. Similmente sommando esseri contingenti all'infinito, si otterranno sempre esseri contingenti, non un essere necessario. Una serie infinita di esseri contingenti sarà, secondo il mio modo di pensare, incapace di causare se stessa, come

l'essere contingente singolo. In ogni modo, ritiene lei illogico sollevare la questione della ragion d'essere, ossia della spiegazione dell'esistenza di qualche particolare oggetto?

RUSSELL: No, purché con le parole «spiegazione dell'esistenza», lei intenda semplicemente la causa.

COPLESTON: E allora perché fermarsi solamente a un oggetto particolare? Perché non si dovrebbe esaminare la causa dell'esistenza di tutti gli oggetti particolari?

RUSSELL: Perché non vedo ragione di pensare che ce ne sia alcuna. Noi deriviamo il concetto di causa dalla nostra osservazione di cose particolari; non vedo nessun motivo per supporre che la totalità abbia una causa qualsiasi.

COPLESTON: Dire che non c'è una causa non è la stessa cosa come dire che non dovremmo cercare una causa. Alla dichiarazione che non c'è una causa si dovrebbe giungere alla fine dell'inchiesta, non all'inizio. In ogni caso, se la totalità non ha causa, allora, secondo me, deve essere la causa di se stessa; il che mi sembra assurdo.

RUSSELL: No, non occorre che sia causa di se stessa; io dico semplicemente che il concetto di causa non è applicabile alla totalità.

COPLESTON: Allora è d'accordo con Sartre che definisce "gratuito" l'universo?

RUSSELL: La parola "gratuito" suggerisce che universo potrebbe essere qualcosa d'altro; direi che l'universo c'è davvero, e nulla di più.

COPLESTON: Non capisco come lei possa dire che non è logico chiedersi come la totalità, o qualsiasi cosa, sia posta in essere. Perché c'è qualcosa invece di nulla? Il fatto che raggiungiamo la nostra conoscenza della causalità, empiricamente, attraverso cause particolari, non esclude la possibilità di chiedersi quale sia la causa della serie. Se la parola "causa" fosse senza significato, o se si potesse dimostrare che l'opinione di Kant sull'argomento era giusta, la domanda sarebbe illogica; ma non mi sembra che per lei la parola "causa" sia senza significato, e non mi pare che lei sia kantiano.

RUSSELL: Posso chiarire quello che, per me, è il suo sofisma. Ogni uomo che esiste ha una madre, e la sua tesi è che, perciò, anche la razza umana deve avere una madre, che evidentemente non ha.

COPLESTON: Francamente non posso vedervi alcuna analogia. Se io dicessi «ogni oggetto ha una causa fenomenale, quindi l'intera serie ha una causa fenomenale», ci sarebbe un'analogia. Ma io non sto dicendo quel che lei mi fa dire; dico, invece, che ogni oggetto ha una causa fenomenale sia pure in una serie causale infinita, ma la serie di cause fenomenali non è una spiegazione sufficiente della serie. Pertanto la serie non ha una causa fenomenale, bensì una causa trascendente.

RUSSELL: Con ciò si suppone sempre che non soltanto ogni cosa particolare nel mondo, ma il mondo come complesso deve avere una causa. Non vedo nessun fondamento per questa supposizione, e se ha qualche spiegazione in merito l'ascolterò.

COPLESTON: La serie di eventi o è causata o non è causata. Se è causata, deve ovviamente esserci una causa al di fuori della serie. Se non è causata, allora è sufficiente a se stessa, e se è sufficiente a se stessa, essa è "necessaria". Ma non può essere necessaria perché ciascun anello è contingente, e abbiamo convenuto che la totalità non è realtà separata dai suoi membri, e perciò non può essere necessaria.

Quindi non può essere causata, senza una causa; pertanto deve avere una causa. E vorrei osservare incidentalmente che l'affermazione: «Il mondo c'è ed è inesplicabile» non può scaturire da analisi logica.

RUSSELL: Non vorrei sembrare presuntuoso. Non mi pare, infatti, di concepire cose che, secondo lei, la mente umana non può concepire. Riguardo alle cose che non hanno una causa, i fisici ci assicurano che le mutazioni del *quantum* individuale negli atomi non hanno cause.

COPLESTON: Certo; mi domando, però, se questa non è una semplice ipotesi.

RUSSELL: Può essere, ma dimostra che la mente del fisico la può concepire.

COPLESTON: Sì, convengo che alcuni fisici sono disposti ad ammettere l'indeterminismo. Ma molti altri scienziati non la pensano così. Il professor Dingle, dell'università di Londra, sostiene che il principio di indeterminazione di Heisenberg offre qualche spunto alla teoria atomica, ma non dice nulla circa la natura in sé, e penso che molti fisici potrebbero accettare questa teoria. In ogni caso, non comprendo come i fisici possano non accettare il principio in pratica, anche se non l'accettano in teoria. Non so comprendere come la scienza possa progredire poggiando su ipotesi diverse da quelle dell'ordine e dell'intelligibilità della natura. Il fisico presuppone, almeno tacitamente, che ci sia significato nell'indagare la natura e nel cercare la causa degli eventi, proprio come il detective presuppone che ci sia una ragione nel cercare la causa di un assassinio. Il metafisico presume che ci sia un senso nel cercare la ragione o la causa dei fenomeni, e, non essendo kantiano, ritengo il metafisico giustificato nel suo assunto non meno del fisico. Quando Sartre, ad esempio, dice che il mondo è gratuito, penso non abbia sufficientemente considerato quel che vuol dire gratuito.

RUSSELL: Mi pare che stiamo allargando indebitamente la questione. Il fisico cerca le cause ma non è detto, con questo, che necessariamente ci siano cause ovunque. Un uomo può cercare l'oro senza supporre che ce ne sia dappertutto; se lo trova, bene, se non lo trova vuol dire che è stato sfortunato. Lo stesso dicasi per il fisico che cerca le cause. Quanto a Sartre, non dico di sapere ciò che egli intende, ma per conto mio ritengo errata l'opinione che il mondo abbia una spiegazione. Non vedo perché ci si dovrebbe attendere che l'abbia, e penso che quanto lei dice, su ciò che lo scienziato suppone, sia esagerato.

COPLESTON: Mi pare che lo scienziato faccia effettivamente tali supposizioni. Allorché egli fa esperimenti per scoprire qualche particolare verità, dietro quell'esperimento sta l'assunto che l'universo non è discontinuo. Esiste la possibilità di scoprire, con l'esperimento, una verità. L'esperimento può non riuscire, oppure non portare al risultato desiderato, ma esso presuppone che c'è, comunque, la possibilità di scoprire la verità che lo scienziato cerca. E ciò, secondo me, fa presumere un universo ordinato e intelligibile.

RUSSELL: Mi pare che lei stia generalizzando più del necessario. Senza dubbio lo scienziato ammette che questo genere di cose può essere trovato. Ma non dice che sarà certamente trovato, e questo è un punto molto importante nella fisica moderna.

COPLESTON: Io penso che lo ammetta o sia costretto ad ammetterlo, tacitamente, in pratica. Per usare le parole del professor Haldane, «quando io accendo il gas sotto la pentola, alcune molecole dell'acqua scappano sotto forma di vapore, e non c'è modo

di scoprire quali si comportino così», ma non ne consegue necessariamente che debba essere invocata l'idea del caso se non in relazione alla nostra insufficiente conoscenza.

RUSSELL: No, infatti, almeno stando a quanto egli dice. Lo scienziato scopre una gran quantità di cose che avvengono nel mondo, e che sono, innanzi tutto, inizio di catene causali, le cause prime che non hanno in se stesse avuto cause. Egli non presume che ogni cosa abbia una causa.

COPLESTON: Sicuramente si tratta di una causa prima entro un certo ambito scelto. È, relativamente, una causa prima.

RUSSELL: Non credo sia come dice lei. Se c'è un mondo, in cui la maggior parte degli eventi, ma non tutti, hanno cause, egli potrà descrivere le probabilità e le incertezze, presumendo che questo particolare evento, di cui lei si interessa, ha probabilmente una causa. E poiché, in ogni caso, lei non otterrà che delle probabilità, credo possa bastare.

COPLESTON: Può darsi che lo scienziato non speri di ottenere qualcosa di più di una probabilità, ma nel porre il problema egli implicitamente ammette che la ricerca di una spiegazione non è assurda. Lei, invece, signor Russell, ritiene illogico persino porre il quesito della causa del mondo.

RUSSELL: Sì, questa è la mia posizione.

COPLESTON: Se è un quesito che per lei non ha alcun significato, è abbastanza difficile discuterne, non le pare?

RUSSELL: Sono d'accordo. Vogliamo passare a qualche altro argomento?

COPLESTON: Ora, forse, potrei dire qualcosa sull'esperienza religiosa, per poi passare all'esperienza morale. Non considero l'esperienza religiosa una prova certa dell'esistenza di Dio, e pertanto il carattere della discussione cambia alquanto, ma ritengo che la migliore spiegazione di codesta esperienza è l'esistenza di Dio. Per esperienza religiosa non intendo semplicemente il sentirsi buoni. Intendo l'appassionata, indefinibile consapevolezza della presenza di un oggetto che irresistibilmente appare allo sperimentatore come qualcosa che trascende lui stesso e tutti i comuni oggetti dell'esperienza; qualcosa che non può essere rappresentata o concettualizzata, ma della cui realtà è impossibile dubitare, almeno fin tanto che dura l'esperienza. Asserirei che soggettivamente non può essere spiegata in modo adeguato e completo. La realtà dell'esperienza fondamentale, in ogni modo, è facilmente spiegata con l'ipotesi di una causa oggettiva di quella esperienza.

RUSSELL: A questa impostazione dell'argomento potrei replicare che il passaggio dal nostro stato mentale a qualcosa al di fuori di noi, è una faccenda molto ingannevole. Anche se noi tutti ammettiamo la validità di questo passaggio, siamo costretti a giustificarlo con la testimonianza di molte persone. Se in una stanza c'è un orologio, la gente che vi si trova può vederlo. Il fatto che tutti possono vederlo, è segno che non v'è allucinazione; al contrario, queste esperienze religiose sono troppo personali.

COPLESTON: Sì, è così. Sto parlando proprio di vera esperienza mistica, e non vi includo quelle che sono chiamate visioni. Intendo semplicemente l'esperienza, e ammetto che è indefinibile, dell'oggetto trascendente o di ciò che sembra essere tale. Ricordo che Julian Huxley disse una volta che l'esperienza religiosa o l'esperienza

mistica è reale esperienza come l'amore o l'inebriamento che può dare la poesia o l'arte. Io credo che quando uno s'inebria di poesia o di arte, ciò avvenga per particolari poemi o una particolare opera d'arte. Se uno si innamora, si innamora di qualcuno e non di nessuno.

RUSSELL: Mi scusi se la interrompo. Non è sempre così. Romanzieri giapponesi ritengono di non aver raggiunto il successo se non ci sono molti lettori che si uccidono per amore delle loro immaginarie eroine.

COPLESTON: Bene. Le do senz'altro atto di queste divagazioni giapponesi. Per conto mio, non sono arrivato al suicidio, e sono ben lieto di poterlo dire, però in due importanti momenti della mia vita sono stato fortemente scosso dalla lettura di due biografie. Debbo tuttavia concludere che trovo poca affinità fra la reale influenza di questi libri su di me e l'autentica esperienza mistica.

RUSSELL: Sicuramente non vorremo considerare Dio allo stesso livello dei personaggi di un lavoro di fantasia. Evidentemente c'è differenza.

COPLESTON: Senza alcun dubbio. Ma ciò che vorrei dire, è che la migliore spiegazione sembra essere quella non puramente soggettivistica. Naturalmente, una spiegazione soggettivistica è possibile nel caso di persone indotte in errore o allucinate, e così via. Ma quando lei trova quello che si potrebbe chiamare il tipo puro, come un san Francesco d'Assisi, quando quest'esperienza si risolve in un'esuberanza di amore operoso, la migliore spiegazione, a mio avviso, è la reale esistenza di una causa oggettiva dell'esperienza.

RUSSELL: Non sto dogmaticamente affermando che non c'è un Dio; dico soltanto che noi non lo sappiamo. Io posso prendere nota soltanto di ciò che viene attestato, come farei per altre testimonianze, ma mi accorgo che vengono attestate svariatissime cose. Sono certo che lei non accetterebbe episodi riguardanti diavoli, demoni, eccetera, eppure nelle testimonianze anzidette sono riportati con lo stesso tono di voce e con la stessa convinzione. Se la visione del mistico è veritiera, essa dovrebbe costituire la prova dell'esistenza dei diavoli. Per conto mio, non ne so nulla.

COPLESTON: Indubbiamente c'è stata gente che ha parlato di visioni, di apparizioni, di angeli, di demoni, e così via. Escluderei le apparizioni visive, perché, credo, possono essere spiegate indipendentemente dall'esistenza dell'oggetto che si suppone sia stato visto.

RUSSELL: Non dimentichi che ci sono moltissime persone convinte di aver sentito Satana parlare nei loro cuori, proprio come i mistici asseriscono di aver sentito Dio, e noti che non parlo di visione esteriore, bensì di un'esperienza puramente interiore. Questa esperienza e quella dei mistici sembrano essere dello stesso genere, e non capisco come dalle dichiarazioni dei mistici lei possa trarre qualche argomento in favore di Dio, che non sia allo stesso tempo un argomento in favore di Satana.

COPLESTON: Convengo che qualcuno può aver immaginato o pensato di vedere Satana. Non voglio, naturalmente, negare l'esistenza di Satana; ma non credo che qualcuno abbia affermato di avere avuto esperienze di Satana, nell'identico modo con cui i mistici affermano di aver avuto esperienza di Dio. Prendiamo il caso di un non cristiano, Plotino. Egli ammette che l'esperienza mistica è qualcosa di inesprimibile, che verte intorno a un oggetto di amore e, pertanto, non provoca né orrore né disgusto. La validità di quella esperienza sembra confermata nelle testimonianze della

vita di Plotino. Comunque, è più ragionevole supporre che egli ebbe quell'esperienza, se siamo disposti ad accettare le testimonianze di Porfirio, sulla bontà esemplare della vita di Plotino.

RUSSELL: Il fatto che una fede abbia buoni effetti morali sulla vita di una persona, non ne prova in alcun modo la verità.

COPLESTON: D'accordo, ma se si potesse realmente provare che la fede fu all'origine del miglioramento morale di un uomo, io giudicherei questo fatto un argomento in favore di una fede, o perlomeno del contenuto positivo di una fede, non della sua totale validità. Quanto a Plotino, la, bontà della sua vita mi sembra possa valere come prova della veridicità e dell'equilibrio del mistico, senza peraltro avallare la verità delle sue credenze.

RUSSELL: Ma nemmeno questa è una prova per me. Io stesso ho avuto esperienze che hanno modificato profondamente il mio carattere, e in meglio, così mi parve. Erano esperienze importanti, ma non implicavano l'esistenza di qualcosa al di fuori di me; e anche se io lo, avessi pensato, il fatto che esse avevano un effetto benefico non sarebbe stato sufficiente per dimostrare la validità del mio pensiero.

COPLESTON: No, però credo che questo effetto benefico possa attestare la veridicità nella descrizione della sua esperienza. Tuttavia devo rammentarle che la mediazione di un mistico o l'interpretazione della sua esperienza difficilmente vanno immuni da critiche o discussioni.

RUSSELL: Il carattere di un giovane, come spesso avviene, può essere decisamente indirizzato al bene da letture riguardanti qualche grande uomo della storia; talvolta il grande uomo non è nemmeno esistito ed è solo un mito, ma la sua influenza sul giovane è forte come se egli realmente esistesse o fosse esistito. *Le vite parallele* di Plutarco offrono l'esempio di Licurgo, che certamente non esistette; ma leggendolo, si può esserne molto influenzati, e riportare l'impressione che egli sia veramente esistito. Si sarebbe perciò influenzati da un oggetto amato o ammirato, ma non esistente.

COPLESTON: Sono d'accordo con lei che un uomo può subire il fascino di un personaggio di fantasia. Senza voler approfondire che cosa precisamente eserciti quel fascino in termini di valore reale, penso che le condizioni di quell'uomo e quelle del mistico siano diverse. In breve, l'uomo affascinato da Licurgo non può aver provato l'irresistibile impressione che prova il mistico sperimentando in qualche modo l'assoluta realtà.

RUSSELL: Temo che lei non abbia ben compreso il mio pensiero su questi "personaggi non storici della storia". Intendevo dire che il giovane, leggendo di questa persona e credendola reale, l'ama e l'ammira, e tuttavia si tratta di un fantasma.

COPLESTON: In certo senso egli ama un fantasma, cioè ama X o Y che non esiste. Ma, secondo me, non è il fantasma come tale che il giovane ama; egli ha la percezione di un valore reale, di un'idea, che riconosce obiettivamente valida, e questo è ciò che suscita il suo amore.

RUSSELL: Sì, nello stesso modo che più sopra abbiamo accettato riguardo ai personaggi inventati.

COPLESTON: In un senso l'uomo ama un vero fantasma; in un altro senso, ama ciò che egli ha la sensazione sia un valore.

RUSSELL: Se non sbaglio, lei vuol dire che Dio si identifica con qualsiasi cosa buona o con la somma totale di ciò che è buono, e che, pertanto, quando uno ama qualcosa di buono, ama Dio. Se è questo che lei vuol dire, occorre un poco di ragionamento.

COPLESTON: Non dico, naturalmente, che Dio è la somma totale o il sistema di ciò che è buono nel senso panteistico. Non sono panteista. Sostengo, però, che ogni bontà riflette Dio in qualche modo, ed è sua emanazione, sicché, in certo senso, l'uomo che ama ciò che è veramente buono, ama Dio anche se a Dio espressamente non si riferisce. Tuttavia convengo che la validità di una tale interpretazione della condotta di un uomo dipende dal riconoscimento dell'esistenza di Dio.

RUSSELL: Sì: ma è da dimostrare.

COPLESTON: Proprio così; ma mentre io considero l'argomento metafisico come probativo, lei lo respinge.

RUSSELL: Sicuro. Penso che alcune cose siano buone, e altre cattive. Amo le cose che giudico buone, e detesto quelle che giudico cattive. E non dico che queste cose sono buone perché riflettono la bontà divina.

COPLESTON: Capisco; ma come fa lei a giustificare la distinzione fra buono e cattivo, ossia, in base a quale criterio li distingue?

RUSSELL: Non ho più giustificazioni di quando distinguo il blu dal giallo. In questo caso qual è la mia giustificazione? Vedo che sono colori diversi.

COPLESTON: Eccellente giustificazione. Lei distingue il blu dal giallo mediante la facoltà visiva, ma con quale facoltà distingue il bene dal male?

RUSSELL: Con la sensibilità.

COPLESTON: È proprio questo che volevo sapere. Secondo lei, il bene e il male hanno rapporti con la sola sensibilità?

RUSSELL: Ebbene, se mi domando perché certi oggetti appaiono gialli e altri blu, posso, più o meno, trovare una risposta grazie alla fisica; in quanto alla domanda perché giudico buona una cosa e cattiva un'altra, c'è probabilmente una risposta dello stesso genere, ma la questione non è stata ugualmente approfondita e, di conseguenza, non potrei rispondere.

COPLESTON: Prendiamo il caso del comandante di Belsen. Il suo comportamento viene giudicato cattivo e riprovevole da lei e così pure da me. Ad Hitler, invece, doveva sembrare probabilmente una persona buona, anzi eccellente. Sicché lei dovrebbe ammettere che per Hitler era buono ciò che per lei antiteticamente è cattivo.

RUSSELL: No. Non ho intenzione di spingermi così oltre. Penso che si possa sbagliare qui come in altre cose. Se lei soffre di itterizia, vede gialli oggetti che non lo sono: e sbaglia.

COPLESTON: Sì, uno può sbagliare; ma si può sbagliare se è soltanto questione di sensazioni o di emozioni? Certamente Hitler era il solo giudice competente a giudicare di ciò che interessava le sue emozioni.

RUSSELL: È fin troppo giusto dire che "interessava" le sue emozioni; ma tante altre cose si possono dire e, fra l'altro, che se un certo genere di cose interessa in un

determinato modo le emozioni di Hitler, allora Hitler interessa in modo completamente diverso le mie emozioni.

COPLESTON: D'accordo. Ma non c'è, dunque, nel suo giudizio, alcun criterio oggettivo, al di fuori della sensibilità, per condannare la condotta del comandante di Belsen?

RUSSELL: Non più di quello che ne abbia il daltonico il quale si trova pressappoco nella stessa situazione. Perché riteniamo menomato il daltonico? Non forse perché egli fa parte della minoranza?

COPLESTON: Io direi perché manca di una cosa che normalmente appartiene alla natura umana.

RUSSELL: Sì, ma se facesse parte della maggioranza, cambieremmo opinione.

COPLESTON: Allora, dice lei, non c'è alcun criterio, al di fuori della sensibilità, che permetta di distinguere fra la condotta del comandante di Belsen e la condotta, ad esempio, di Sir Stafford Cripps o dell'arcivescovo di Canterbury.

RUSSELL: Ora lei semplifica troppo. Bisogna tener conto degli effetti delle azioni, e delle sensazioni nei confronti di questi effetti. Certi avvenimenti e i loro effetti sono del tipo che a lei piace, e certi altri del tipo che a lei non piace. Dunque si deve tener conto degli effetti delle azioni. E si può benissimo dire che gli effetti delle azioni del comandante di Belsen sono stati dolorosi e spiacevoli.

COPLESTON: Indubbiamente tali sono stati per tutti i prigionieri del campo.

RUSSELL: Sì, e non soltanto per loro, ma anche per tanti altri.

COPLESTON: Giusto. A ogni modo questo è il mio pensiero: non approvo quelle azioni, e so che anche lei non le approva, ma non comprendo quale criterio lei segua per non approvarle, perché, dopo tutto, al comando di Belsen non erano considerate spiacevoli.

RUSSELL: Sì, ma non mi occorrono più motivi, in questo caso, di quanti me ne occorrano nel caso della percezione dei colori. C'è gente la quale crede che tutto sia giallo, c'è gente colpita da itterizia, e io non sono d'accordo con loro. Non sono in grado di dimostrare che le cose non sono gialle, non c'è alcuna prova, ma la maggioranza è d'accordo con me che non sono gialle; così pure i più convengono con me che il comandante di Belsen sbagliava.

COPLESTON: Ammette lei qualche obbligo morale?

RUSSELL: Dovrei dilungarmi molto per rispondere esaurientemente. In pratica, l'ammetto. In teoria, dovrei prima definire con precisione l'obbligo morale.

COPLESTON: Ritiene che il termine "dovere" abbia una connotazione emotiva?

RUSSELL: No, non credo, perché, come dicevo poco fa, bisogna tener conto degli effetti, e mi pare che la giusta condotta sia quella che ha probabilità di produrre il più grande equilibrio di valori nell'insieme degli atti possibili nelle varie circostanze. Bisogna anche tener conto dei probabili effetti delle azioni, nel considerare ciò che è giusto.

COPLESTON: Ho introdotto l'obbligo morale, perché esso ci avvicina al problema dell'esistenza di Dio. La grande maggioranza della razza umana ha sempre fatto, e sempre farà, distinzione fra giusto ed errato; la grande maggioranza, io credo, è convinta che esistano obblighi morali. Secondo la mia opinione, la percezione dei valori e la consapevolezza della legge morale trovano la migliore spiegazione

nell'ipotesi di un'origine trascendente del valore e nell'ammissione di un autore della leggere della legge morale, intendo proprio un autore arbitro della legge morale. Giudico, infatti, molto logica la conclusione di quei moderni atei, che con un ragionamento a rovescio deducono: «Non c'è Dio; perciò non ci sono valori assoluti e non c'è legge assoluta».

RUSSELL: Non ho simpatia per il termine "assoluto". Credo non ci sia niente di assoluto. Ad esempio, la legge morale è sempre soggetta a cambiamenti. In certi periodi, il cannibalismo era ritenuto quasi universalmente un dovere.

COPLESTON: Non mi pare che la diversità di giudizi possa rappresentare un argomento definitivo contro la universalità della legge morale. Supponiamo, per un momento, che ci siano valori morali assoluti: anche in questa ipotesi, individui e gruppi diversi avranno gradi diversi di penetrazione di quei valori.

RUSSELL: Sono incline a pensare che il sentimento del "dovere" sia l'eco di ciò che si è appreso dai genitori e dalle *nurse*.

COPLESTON: Mi domando se lei pensa davvero di ridurre il concetto di "dovere" in termini di *nurse* e di genitori. In realtà non vedo come questo concetto augusto possa essere così mortificato. Mi sembra che, se c'è un ordine morale che parla alla coscienza, quell'ordine morale diventi incomprensibile, qualora lo si consideri indipendentemente dall'esistenza di Dio.

RUSSELL: Allora risponda a questo dilemma: o Dio parla soltanto ad una piccolissima percentuale dell'umanità, lei compreso, o egli dice cose non vere quando parla alla coscienza dei selvaggi.

COPLESTON: Guardi, io non sto dicendo che Dio, in effetti, imponga princìpi morali alla coscienza. Le idee dell'essere umano sul contenuto della legge morale dipendono certamente, in buona parte, dall'educazione e dall'ambiente, e l'uomo deve usare la ragione per giudicare sulla validità dei princìpi morali del proprio gruppo sociale. Ma la possibilità di criticare il codice morale accettato, presuppone che ci sia un modello oggettivo, che ci sia un ideale ordine morale, che si impone, il cui carattere obbligatorio, cioè, possa essere riconosciuto. Il riconoscimento di questo ordine morale ideale è implicito nel riconoscimento della contingenza, e postula l'esistenza di Dio.

RUSSELL: Ma la legge morale, mi pare, è sempre stata stabilita dai genitori o dagli educatori. C'è molta abbondanza di legislatori terreni, e ciò può spiegare perché la coscienza della gente sia così diversa a seconda dei tempi e dei luoghi.

COPLESTON: Questo fatto spiega le differenze nella percezione di particolari valori morali, differenze che, altrimenti, sarebbero inesplicabili. Spiega anche le variazioni nella materia della legge morale, nel contenuto dei precetti accettati da questa o quella nazione, da questo o quell'individuo. Ma la forma della legge morale, quella che Kant chiama l'imperativo categorico, il "devi", in realtà non vedo come possa essere trasmessa da una nurse o dai genitori, perché non ci sono termini possibili, per quanto ne sappia, con cui possa essere spiegata. Se si usano altri termini, se ne altera il significato. Non è più un "devi" morale, ma qualcosa di diverso.

RUSSELL: Secondo me, il senso di "dovere" è l'effetto della temuta disapprovazione di qualcuno; può essere di Dio, ma quel che conta è il timore della disapprovazione.

COPLESTON: Sono le usanze esteriori e le tradizioni del genere che trovano facile spiegazione nell'educazione e nell'ambiente, ma tutto questo appartiene a ciò che io chiamo la materia della legge, il contenuto. L'idea di "dovere", come tale, non può essere trasmessa ad un uomo dal capo tribù o da chiunque altro, perché...

RUSSELL (*interrompendo*): Ma io non vedo alcuna ragione per dire così. Abbiamo tutti sentito parlare di riflessi condizionati. Un animale, punito abitualmente per una determinata infrazione, finisce col non ripeterla. Credo che l'animale concluda fra sé: «Il mio padrone si arrabbia, se faccio così». Si forma, quindi, nell'animale, per associazione di immagini, la ripugnanza a fare quella cosa.

COPLESTON: Non c'è ragione per supporre che un animale abbia coscienza di obblighi morali, e noi non lo consideriamo certo responsabile dei suoi atti di disobbedienza. Un uomo, invece, è consapevole di obblighi e valori morali. Si potrebbero imporre condizioni a tutti gli uomini, come si possono "imporre condizioni" ad un animale? Credo che, anche potendo, nessuno vorrebbe farlo. Se la "teoria del comportamento" fosse vera, non ci sarebbe alcuna oggettiva distinzione morale tra Nerone e san Francesco d'Assisi. Non posso fare a meno, signor Russell, di pensare che lei considera moralmente abietta la condotta del comandante di Belsen, e che, in qualsiasi circostanza, lei non agirebbe in quel modo, anche se pensasse, o avesse motivo di pensare, che forse l'equilibrio della felicità umana potrebbe venire accresciuto, trattando il prossimo in quel modo abominevole.

RUSSELL: Certamente no, non imiterei mai la condotta di un cane idrofobo, ma questo fatto ha poca attinenza con l'argomento che stiamo trattando.

COPLESTON: Giusto; però se lei dà una spiegazione utilitaria del bene e del male in termini di conseguenze, si potrebbe ritenere, e suppongo l'abbiano ritenuto certi nazisti meno sprovveduti, che, sebbene sia deplorevole agire in questo modo, tuttavia, a lungo andare, l'instaurazione di un maggiore equilibrio conduce a una più completa felicità. Non credo che lei approvi questi pretesti. Anzi, suppongo che per lei quelle azioni siano sbagliate in se stesse, indipendentemente dalla questione se l'equilibrio generale della felicità ne risulti accresciuto o no. E se lo ammette, vuol dire che ha qualche criterio del bene e del male, al di fuori e al di sopra della sensibilità. Per me, quell'ammissione in ultima analisi si risolve nell'affermazione del fondamento essenziale dei valori, e cioè in Dio.

RUSSELL: Mi pare che stiamo facendo di nuovo un poco di confusione. Non è una sensibilità riguardante l'azione in se stessa, quella con cui giudico, ma piuttosto una sensibilità riguardante gli effetti. E non riesco a individuare alcuna circostanza in cui comportamenti del genere di quelli da lei menzionati potrebbero essere buoni. Non so immaginare situazioni in cui potrebbero avere un effetto benefico, a meno che uno voglia ingannare se stesso. Ma se, per pura ipotesi, quelle azioni potessero avere benefici effetti, allora, forse, sebbene a malincuore, sarei costretto a dire: «Bene, queste cose non mi piacciono, ma mi ci rassegno», come mi rassegno al diritto penale, sebbene io biasimi sinceramente tutti i sistemi di punizione.

COPLESTON: È ora, forse, che io riassuma il mio pensiero. Ho sostenuto due cose. Primo, che l'esistenza di Dio può essere filosoficamente provata con l'argomento metafisico; secondo, che soltanto l'esistenza di Dio può rendere comprensibile l'esperienza morale e religiosa dell'uomo. Personalmente, penso che il suo modo di

considerare le opinioni morali degli uomini conduca inevitabilmente a una contraddizione fra ciò che la sua teoria esige e le sue opinioni dettate dal buon senso. Inoltre la sua teoria altera il concetto di obbligo morale, e quindi non lo spiega. Riguardo all'argomento metafisico evidentemente conveniamo che quel che si suol chiamare mondo è composto di esseri contingenti, cioè di esseri nessuno dei quali può rendere conto della propria esistenza. Lei dice che la serie degli eventi non abbisogna di alcuna spiegazione: io dico che se non ci fosse nessun essere necessario, cioè nessun essere che deve esistere e non può non esistere, nulla esisterebbe. L'infinità degli esseri contingenti, anche se dimostrata, non spiegherebbe nulla. Qualcosa esiste; perciò ci deve essere qualcosa che spiega quell'esistenza, un essere al di fuori della serie degli esseri contingenti. Una volta ammesso ciò, noi avremmo potuto discutere se quell'essere è personale, buono, eccetera. Circa il problema se c'è o non c'è un essere necessario, mi trovo d'accordo con la grande maggioranza dei filosofi classici. Lei sostiene che gli esseri esistenti ci sono, e basta, e che non c'è ragione alcuna per chiederci il perché della loro esistenza. Vorrei aggiungere che questa posizione rappresenta una filosofia che ha bisogno, essa stessa, di essere dimostrata. Se il nostro dibattito ha subìto un arresto, lo dobbiamo alle nostre idee filosofiche radicalmente opposte. Ciò che per me è una parte della filosofia, per lei è il tutto. Oltre alla sua logica, da lei chiamata "moderna" in opposizione alla logica antiquata, lei sostiene una filosofia che non può dirsi materiata di analisi logica. Il problema dell'esistenza di Dio è un problema esistenziale, mentre l'analisi logica non tratta direttamente i problemi dell'esistenza. Così, affermare che i termini usati in una serie di problemi sono senza significato, perché non sono richiesti nel trattare un'altra serie di problemi, significa, per me, stabilire a priori la natura e la portata della filosofia, e rappresenta un atto filosofico che abbisogna dì giustificazione.

RUSSELL: Vorrei ora riepilogare e precisare il mio pensiero. Anzitutto, riguardo all'argomento metafisico non ammetto connotazioni di sorta del termine "contingente" o la possibilità di una spiegazione nel senso inteso da padre Copleston. Si può talvolta dare una spiegazione causale di una cosa, quale effetto di qualcosa d'altro, ma ciò avviene unicamente riferendo una cosa a un'altra, e non c'è, secondo me, spiegazione di qualcosa, nel senso inteso da padre Copleston. Inoltre non c'è senso nel chiamare le cose "contingenti", perché in fin dei conti non possono essere altro da quello che sono. Vorrei aggiungere qualcosa a proposito del rimprovero di padre Copleston, che per me la logica è tutta la filosofia. Non è assolutamente vero. Ritengo che la logica sia una parte essenziale della filosofia, e che nella filosofia se ne debba fare uso. In questo, credo, io e lui siamo d'accordo. Quando la logica che egli usa era nuova, ai tempi cioè di Aristotele, si fece molto scalpore attorno ad essa. Oggigiorno è diventata vecchia e rispettabile e bisogna lasciarla tranquilla. La logica in cui io credo è nuova al confronto, e perciò, come Aristotele, debbo fare scalpore attorno ad essa. Ma non dico affatto che essa rappresenta tutta la filosofia: non lo penso nemmeno. La giudico una parte importante della filosofia, e quando dico che non trovo un significato per questa o quella parola, si tratta di punti di vista particolari, derivanti dalle mie riflessioni su questo o quel termine. Sostenendo la mia posizione, non ho detto che tutte le parole usate in metafisica siano un'assurdità, o qualcosa del genere.

In quanto all'argomento morale, studiando antropologia e storia, si sa di gente che ritiene suo dovere compiere azioni per me detestabili; pertanto non posso attribuire un'origine divina alla materia dell'obbligo morale. E nemmeno la forma dell'obbligo morale è poi così augusta e nobile, allorché si estrinseca nell'imposizione di mangiare il proprio padre o di compiere altre azioni analoghe. Non mi sento di attribuire una origine divina all'obbligo. morale, che può facilmente essere spiegato in altre maniere.

Può la religione lenire i nostri affanni?
(1954)

Le due parti di questo saggio furono pubblicate per la prima volta
sul giornale di Stoccolma *Dagens Nyheter* il 9 e l'11 novembre 1954

1

L'umanità si trova in grave pericolo, e la paura, ora come nel passato, rende gli uomini inclini a cercare rifugio in Dio. In tutto l'Occidente si nota un generale risveglio dello spirito religioso. Nazisti e comunisti hanno bandito il cristianesimo, ed hanno fatto cose che io deploro. Sarebbe comodo concludere che il ripudio del cristianesimo ad opera di Hitler e del governo sovietico è, almeno in parte, la causa dei nostri affanni; sarebbe semplice dire che se il mondo ritornasse al cristianesimo, i problemi internazionali si risolverebbero da sé. Credo che questa sia una vera e propria illusione, frutto anch'essa della paura. Ed è un'illusione pericolosa, perché induce gli uomini in errore e li trattiene dalla ricerca di una valida soluzione. Non è che il problema si affacci ora per la prima volta nel mondo, è un fenomeno che si è ripetuto molte volte ed è stato oggetto di infinite discussioni.

Esattamente si tratta di questo: può la società conseguire un sufficiente grado di moralità senza l'aiuto di una religione rivelata? La morale non è strettamente legata alla religione come pretendono le persone religiose. Direi, anzi, che certe fondamentali virtù si riscontrano più facilmente fra coloro che rifiutano i dogmi religiosi che fra coloro che li accettano. Questo si può dire specialmente per la virtù della sincerità o integrità intellettuale. Per integrità intellettuale intendo la consuetudine di risolvere le questioni più dibattute alla luce dell'evidenza, o di lasciarle insolute se l'evidenza non ci soccorre. Questa virtù, tenuta in ispregio da quasi tutti gli aderenti ai vari dogmatismi è, socialmente, di capitale importanza, e può giovare al mondo più del cristianesimo o di qualsiasi altro sistema di fede organizzata.

Vediamo, per un momento, in quale maniera le regole morali si sono imposte. Esse sono generalmente di due specie: quelle basate su un credo religioso, e quelle basate sulla utilità sociale. Nella Chiesa greco-ortodossa, due padrini dello stesso bambino non possono sposarsi. Per questa regola, evidentemente, c'è soltanto una base teologica; e se la si considera importante, sarà giustissimo dire che la decadenza della religione deve essere scongiurata per impedire che la regola venga infranta. Ma non è di questa specie di regole morali che ci occuperemo: esamineremo quelle per le quali esiste una giustificazione sociale indipendentemente da quella teologica.

Il furto, ad esempio. Una comunità in cui tutti rubano, è scomoda per tutti; si vive meglio in una comunità dove il furto è raro. In assenza di leggi morali e religiose, la

comunità ideale per ciascun individuo sarebbe quella in cui tutti gli altri sono onesti, e lui solo è ladro. Ne consegue che una istituzione sociale è necessaria se si vuole conciliare l'interesse dell'individuo con quello della comunità. A questo fine servono, con più o meno successo il diritto penale e la polizia. Non sempre, però, i criminali vengono scoperti, e la polizia potrebbe anche essere illegalmente tollerante nei confronti dei più potenti. Se, al di sopra del codice e della polizia, la gente crede che c'è un Dio che punisce il furto, anche quando la polizia fallisce, questa credenza potrà essere una remora contro la disonestà. L'utilità della religione, sotto questo riguardo, è illustrata dalla storia della vigna di Nabot[13], in cui il ladro è il re, il quale è al di sopra della giustizia terrena.

Tali considerazioni, infatti nel passato, hanno favorito la socialità in comunità semicivili. Ma oggigiorno il bene che può derivare da una morale cui si attribuisce un'origine teologica è inestricabilmente legato a mali così gravi, che il bene, al confronto, diventa insignificante. Come la civiltà progredisce, le sanzioni terrene diventano sempre più sicure, e le sanzioni divine sempre meno. Ci si convince sempre più che, se si ruba, si va in prigione, e si pensa sempre meno alla punizione divina per questa colpa. Anche fra i popoli più religiosi, oggi, difficilmente si prevede l'inferno per i ladri. Si riflette che ci si può pentire in tempo e che, in ogni modo, l'inferno non è poi quella cosa così certa e infuocata che si diceva. In comunità civili il furto è piuttosto raro, e credo che il motivo principale sia la grande probabilità di venire puniti su questa terra. Se ne ha conferma nel fatto che in qualsiasi comunità disorganizzata quasi tutti rubano.

Si potrebbe obiettare che, sebbene la proibizione teologica del furto non sia più tanto necessaria, non nuoce, poiché tutti desideriamo che la gente non rubi. Il guaio, peraltro, è che non appena gli uomini cominciano ad avere dubbi sulla teologia, essa continua ad essere sostenuta con mezzi odiosi e dannosi. Se una teologia è giudicata necessaria alla virtù, l'indagine imparziale e obiettiva di chi non vede perché si debba giurare sulla teologia, sarà perseguita in tutti i modi dalle autorità. Un tempo si ricorreva al rogo, e in Russia sussistono tuttora metodi non molto migliori. Nei paesi occidentali, invece, le autorità hanno adottato forme più blande di persuasione. Fra queste, l'insegnamento nelle scuole è forse la più importante: i giovani non devono udire discorsi in favore di opinioni sgradite alle autorità, e coloro che, nonostante tutto, continuano a dimostrare una certa disposizione per la libera indagine, si esporranno al biasimo della società, la quale farà di tutto perché si sentano moralmente colpevoli. In tal modo, ogni sistema di morale legato alla teologia diventa uno degli strumenti con cui i detentori del potere consolidano la loro autorità e sminuiscono il vigore intellettuale della gioventù.

Nella gente di oggi si riscontra spesso un'indifferenza alla verità, che non posso fare a meno di giudicare estremamente pericolosa. Quando uno parla, ad esempio, in difesa del cristianesimo, non spiega, come faceva Tommaso d'Aquino, i motivi per cui è arrivato a pensare che c'è un Dio e che egli ha espresso la sua volontà nelle Scritture. Dice semplicemente che il pensiero di Dio porta la gente ad agire rettamente. Noi, pertanto, dichiara questa gente, non dovremmo concederci il lusso di

[13] Episodio della *Bibbia*: *Primo libro dei Re*, 21. (*N.d.R.*)

mettere in forse l'esistenza di Dio, e, se il dubbio nasce, lo dobbiamo reprimere vigorosamente. Se il pensiero imparziale è causa di dubbio, bisogna bandire il pensiero imparziale. Se gli esponenti ufficiali dell'ortodossia dicono che è peccato sposare la sorella della propria moglie defunta, bisogna prestar loro fede se si vuole evitare lo sfacelo della morale. Se vi dicono che il controllo delle nascite è un peccato, dovete accettarne il verdetto, anche se è ben chiaro per voi che senza controllo delle nascite si va verso la rovina. Non appena si incomincia a sostenere una qualsiasi credenza, non perché essa è vera, ma per ragioni estranee e comunque non pertinenti, sorgono immediatamente innumerevoli mali. La pertinacia nell'eludere i risultati dell'indagine scientifica, cui ho precedentemente accennato, è il primo di questi mali, ma non il solo. Gli incarichi più importanti saranno conferiti ai conformisti e tutta la storia dovrà essere alterata qualora essa contrasti con le opinioni tradizionali. I non conformisti finiranno con l'essere considerati colpevoli, punibili col rogo, con l'epurazione o col campo di concentramento. Stimo chi sostiene che la religione è vera, e che perciò deve essere accettata, ma non posso che riprovare chi afferma che la religione deve essere accettata perché utile, e che il chiedersi se essa sia vera, rappresenta soltanto una perdita di tempo.

Gli apologisti cristiani hanno l'abitudine di considerare il comunismo come qualcosa di molto diverso dal cristianesimo e di mettere in contrasto i suoi mali con le supposte benedizioni di cui godono i popoli cristiani. È un grave errore. I mali del comunismo sono gli stessi mali del cristianesimo. Nella sostanza, la O.G.P.U. (Ghepeù) non differisce dall'Inquisizione. Le sue crudeltà sono della stessa specie, e il danno che essa arreca alla vita intellettuale e morale dei russi è dello stesso genere di quello arrecato dagli inquisitori. I comunisti falsificano la storia come l'ha falsificata la Chiesa, fino al Rinascimento. Se la Chiesa oggi non è detestabile come il governo sovietico, lo si deve all'influenza dei suoi oppositori: dal Concilio di Trento ai nostri giorni, qualsiasi miglioramento avvenuto nella Chiesa è da ascriversi a merito dei suoi nemici. Molti si oppongono al governo sovietico perché disapprovano la dottrina economica comunista, ma il Cremlino condivide questa dottrina con i primi cristiani, con i francescani delle origini, e con la maggior parte delle correnti di riforma cristiana del Medioevo. E non è a dire che la dottrina comunista fosse considerata eretica; Sir Thomas More, un martire cattolico, vagheggiava un cristianesimo comunistico e sosteneva che questo era il solo aspetto della religione cristiana che la raccomandasse agli abitanti di Utopia. Non è la dottrina sovietica in se stessa che a ragione deve essere giudicata un pericolo; è il modo con cui essa è sostenuta. Essa è considerata sacra e inviolabile, e ogni dubbio in materia è un peccato che va punito spietatamente. Il comunista crede, come il cristiano, che la sua dottrina sia indispensabile per la salvezza. Ed è proprio questa analogia fra cristianesimo e comunismo che crea fra loro una irriducibile incompatibilità. Quando due uomini di scienza non si trovano d'accordo, non invocano il potere civile; attendono che ulteriori acquisizioni scientifiche decidano la vertenza, perché entrambi si riconoscono fallibili. Quando, invece, un contrasto avviene fra due teologi, non essendovi alcun criterio al quale uno dei due possa appellarsi, non restano che l'odio reciproco e un appello, più o meno palese, alla forza. Il cristianesimo, debbo ammetterlo, procura minor danno che nel passato, ma ciò

dipende dal fatto che ora si crede con meno fervore nei suoi articoli di fede. Forse, col tempo, qualcosa di simile avverrà nel comunismo, e allora forse esso perderà molto di ciò che ora lo rende detestabile. Però, se in Occidente prevarrà e si rafforzerà l'opinione che il cristianesimo è essenziale alla virtù e alla stabilità sociale, esso riacquisterà i difetti che aveva nel Medioevo; e, diventando sempre più simile al comunismo, sarà sempre più difficile conciliarlo con esso. Non è percorrendo questa strada che si può salvare il mondo dalla rovina.

2

Nel mio articolo precedente mi sono occupato dei mali che possono derivare da qualsiasi sistema di dogmi, sostenuti non perché veri, ma perché socialmente utili. Ciò che ho detto, si adatta, in egual maniera, al cristianesimo, al buddhismo, all'induismo, e a tutti i sistemi teologici. Si possono eccettuare soltanto quei sistemi che poggiano su princìpi che hanno le stesse caratteristiche di quelli scientifici. Ci sono, tuttavia, particolari argomenti presentati a favore del cristianesimo per i suoi presunti meriti speciali i quali recentemente sono stati esposti, con grande sfoggio di erudizione, da Herbert Butterfield, professore di storia moderna all'Università di Cambridge (*Christianity and History*, Londra 1950), che prenderò come portavoce di questa tendenza.

Il professor Butterfield cerca di mettere al riparo certe problematiche utilità del cristianesimo facendo concessioni che dovrebbero farlo apparire libero da pregiudizi più di quanto in realtà egli non sia. Ammette ad esempio che la Chiesa cristiana si è servita molto delle persecuzioni e che è stata la pressione dall'esterno che l'ha indotta a rinunciarvi. Ammette che l'attuale tensione fra Russia ed Occidente è una conseguenza della politica di forza. Riconosce che mentre certe virtù considerate tipicamente cristiane sono praticate da liberi pensatori, non lo sono affatto da molti cristiani. Fatte queste concessioni, egli sostiene, però, che i mali che affliggono il mondo possono essere curati soltanto con l'adesione ai dogmi cristiani, fra i quali egli annovera come minimo indispensabile non soltanto la esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, ma anche l'incarnazione. Mette in rilievo la "provvidenzialità" di certi eventi storici, che egli corrobora con prove che non potrebbero certo convincerlo, se non fossero viste *sub specie religionis*. Io non credo che una mente imparziale, scevra da influenze teologiche, possa credere nel dogma della Vergine Madre. Nella mitologia pagana si trovano innumerevoli storie di questo genere, ma nessuno si sogna di prenderle sul serio. Il professor Butterfield, pur essendo uno storico, sembra disinteressarsi completamente della storicità in tutto ciò che concerne le origini del cristianesimo. Tolta l'ingannevole e solo apparente larghezza di vedute, il suo pensiero può essere crudamente ma esattamente espresso come segue: «Non vale la pena di chiedersi se Cristo è stato realmente generato da una Vergine e concepito dallo Spirito Santo. Importante è credervi, poiché questa fede procura la migliore evasione dagli attuali affanni del mondo». Nell'opera del professor Butterfield non si trova il più piccolo tentativo di dimostrare la verità del dogma cristiano. Vi domina

l'argomento pragmatista: la fede nei dogmi cristiani è utile. Molti princìpi non sono espressi dal professor Butterfield con chiarezza e precisione, e temo sia perché esse renderebbero appunto quei princìpi poco convincenti. Spogliato del superfluo, il suo pensiero si riduce a questa banalità: è bene che ognuno ami il suo prossimo, ma fra gli uomini c'è riluttanza all'amor del prossimo; Cristo ha predicato questo precetto, e chi crede che Cristo sia Dio, sarà più propenso a seguire i suoi insegnamenti su questo punto. Pertanto coloro che desiderano che gli uomini amino i loro simili cercheranno di persuaderli che Cristo è Dio.

Le obiezioni a questo genere di argomentazione sono tante che non si sa da dove cominciare. In primo luogo, il professor Butterfield e tutti coloro che pensano come lui, sono convinti che è bene amare il prossimo, e le ragioni a sostegno di questa loro opinione non sono tratte dall'insegnamento di Cristo. Al contrario, è perché essi già sostengono questo punto di vista, che giudicano l'insegnamento di Cristo prova della sua divinità. Essi, vale a dire, non hanno un'etica basata sulla teologia, ma una teologia basata sulla loro etica. Tuttavia sostengono apertamente che i motivi non teologici che li portano a giudicare un bene l'amore per il prossimo, non possono avere vasta ripercussione, ed allora ricorrono ad altri argomenti che ritengono di più larga efficacia. È un procedimento pieno di pericoli. Molti protestanti credevano che fosse peccato non minore dell'assassinio violare il riposo festivo. Se qualcuno li avesse indotti a credere che non era peccato violare il riposo festivo, avrebbero potuto inferirne che non era peccato neanche l'ammazzare. Ogni etica teologica si compone di una parte che può essere sostenuta razionalmente, e di una parte che, al contrario, consta solo di superstizioni tabù. La parte razionale deve essere appunto sostenuta razionalmente, altrimenti chi scopre l'irrazionalità dell'altra parte potrebbe, sconsideratamente, respingere l'una e l'altra.

Ma il cristianesimo ha determinato veramente una morale migliore di quella dei suoi rivali e oppositori? Credo che nessun onesto studioso di storia possa affermarlo. Semmai il cristianesimo si è distinto dalle altre religioni per un gusto speciale della persecuzione. I buddhisti, ad esempio, non hanno mai perseguitato i loro avversari. L'impero dei califfi è stato molto più tollerante nei confronti di ebrei e cristiani di quanto non lo fossero i cristiani nei confronti di ebrei e maomettani. Purché pagassero i tributi, ebrei e cristiani non erano molestati dall'Islam. L'antisemitismo fu promosso dal cristianesimo allorché l'impero romano divenne cristiano. Il fervore religioso delle crociate condusse ai *progrom* nell'Europa occidentale. Erano cristiani coloro che accusarono ingiustamente Dreyfus, ed erano liberi pensatori coloro che ne resero possibile la riabilitazione. Gli orrori del governo del Congo di re Leopoldo furono tenuti segreti o minimizzati dalla Chiesa, e terminarono soltanto per merito di un movimento condotto principalmente da liberi pensatori. L'asserzione che il cristianesimo ha avuto una positiva influenza morale, può essere sostenuta soltanto da chi ignora o falsifica l'evidenza storica.

Comunemente si dice che i cristiani, colpevoli di cose da noi deplorate, non erano "veri" cristiani, nel senso che non seguivano gli insegnamenti di Cristo. Allo stesso modo si potrebbe arguire che il governo sovietico non si compone di veri marxisti, poiché Marx ha sostenuto che gli slavi sono inferiori ai germanici, e questa dottrina non è accettata dal Cremlino. I discepoli si allontanano sempre, sotto qualche aspetto,

dalla dottrina del maestro. Coloro che mirano a fondare una Chiesa dovrebbero ricordarlo. Ogni Chiesa sviluppa un istintivo senso di autoconservazione, e mette in ombra quelle parti della dottrina del fondatore che non servono allo scopo. In ogni modo, quel che i moderni apologisti definiscono "vero" cristianesimo si fonda su un processo di selezione e non tiene gran conto di quanto è detto nei Vangeli. Esso sceglie determinate parti del Discorso della Montagna, benché, in pratica, respinga spesso anche queste. Quanto alla dottrina della resistenza passiva, la lascia praticare dai non cristiani come Gandhi. I precetti, che in particolar modo favorisce, rispecchiano una morale tanto elevata che agli occhi dei semplici debbono per forza apparire di origine ultraterrena. Eppure il professor Butterfield dovrebbe sapere che questi precetti erano già noti agli ebrei molto tempo prima di Cristo. Si possono trovare, ad esempio, nell'insegnamento di Hillel e nel *Testamento dei dodici patriarchi* [14], a proposito del quale il reverendo dottor R.H. Charles, nome assai autorevole in questo campo, dice: «Il Discorso della Montagna riflette, in molte parti, lo spirito del nostro testo, e ne riproduce persino le frasi; molti brani dei Vangeli ne mostrano le tracce, e san Paolo sembra avere usato il libro come un *vademcum*». Il dottor Charles è del parere che Cristo deve avere conosciuto questi testi. Se, come talvolta si dice, la sublimità dell'insegnamento etico prova l'origine divina del tuo autore, allora è lo sconosciuto scrittore di quei Testamenti che deve essere stato divinamente ispirato.

[14] Testo considerato apocrifo cristiano, ma lo stesso tradotti e divulgati. (*N.d.R.*)

Religione e morale
(1952)

Molti dicono che senza la fede in Dio non si può essere né felici né virtuosi. Per quanto riguarda la virtù, posso basarmi solo su ciò che ho osservato, e non sulla mia esperienza personale. In quanto alla felicità, nulla mi ha portato a pensare che i credenti siano, come media, più felici o più infelici dei miscredenti. Di solito si inventano quelle che chiamerei le "grandi" spiegazioni dell'infelicità, perché ci si sente più importanti se la si può attribuire alla mancanza di fede piuttosto che ad un banale mal di fegato.

Riguardo, poi, alla morale, essa dipende, in gran parte, da come uno la interpreta. Per me, le virtù importanti sono la bontà e l'intelligenza. La prima è ostacolata da qualsiasi credo, non importa quale, e la seconda è repressa dalla fede nel peccato e relativa punizione. Incidentalmente dirò che questi due dogmi sono i soli che il governo sovietico ha preso dal cristianesimo ortodosso.

Nei vari settori della vita pratica, la morale tradizionale intralcia spesso quanto sarebbe socialmente desiderabile. Posso citare la prevenzione delle malattie veneree e la limitazione della popolazione. Il progresso della medicina ha reso quest'ultimo problema ancora più attuale. Se le nazioni che sono tuttora prolifiche com'era quella britannica cento anni fa non cambiano le loro usanze a questo riguardo, all'umanità non resteranno che prospettive di guerre e di miseria. Ciò è noto a ogni studioso intelligente, ma non è riconosciuto dai dogmatici. Sono certo che il declino della fede dogmatica non possa fare che un gran bene. Dirò subito che nuovi sistemi di dogmi, come quello nazista o comunista, sono anche peggiori dei vecchi, ma essi non avrebbero mai potuto far presa sulla mente degli uomini, se le vecchie abitudini dogmatiche non fossero state instillate di generazione in generazione alla gioventù. Il linguaggio di Stalin è pieno di reminiscenze del seminario teologico nel quale fu educato. Il mondo non ha bisogno di dogmi; ha bisogno di libera ricerca.

Appendice

Come fu vietato a Bertrand Russell l'insegnamento al City College di New York

di Paul Edwards

Per questa mia relazione mi son servito utilmente dell'eccellente libro *The Bertrand Russell Case* pubblicato a cura del professor Horace M. Kallen e del defunto John Dewey (The Viking Press, 1941). Una particolare menzione meritano anche i saggi di Kallen, Dewey e Cohen.

1

Allorché si ritirarono dall'insegnamento i due professori Morris Raphael Colien ed Harry Overstreet, i membri della facoltà di filosofia e l'amministrazione del City College di New York stabilirono di affidare ad un illustre filosofo una delle cattedre vacanti. L'amministrazione propose il nome di Bertrand Russell, allora insegnante all'università di California. La proposta fu accettata con entusiasmo dalla facoltà del College, dal presidente in carica, dal comitato amministrativo del Consiglio per l'Istruzione Superiore, e infine dal Consiglio stesso che sovraintende a tali nomine.

Al City College non c'era mai stato un insegnante di così grande fama e distinzione.

Diciannove dei ventidue membri del Consiglio presenziarono alla riunione per discuterne la nomina, e tutti e diciannove votarono a favore. Quando Bertrand Russell accettò l'incarico, Ordway Tead, presidente del Consiglio, gli inviò la seguente lettera: «Mio caro professor Russell, ho il privilegio di comunicarle la nomina a professore di filosofia al City College per il periodo dal primo febbraio 1941 al 30 giugno 1942, facendo seguito alla risoluzione del Consiglio per l'Istruzione Superiore nella riunione del 26 febbraio 1940. La sua collaborazione apporterà lustro al College ed approfondirà l'interesse per le basi filosofiche del vivere umano».

Nello stesso tempo il presidente in carica, Mead, dichiarava alla stampa che il College considerava un privilegio la collaborazione di un dotto di fama mondiale come Bertrand Russell. Questo avveniva il 24 febbraio 1940.

Pensando a ciò che avverrà in seguito, è necessario rilevare due fatti. Bertrand Russell doveva svolgere i tre corsi seguenti, e nessun altro:

Filosofia 13: Uno studio sui concetti moderni della logica e sulle sue relazioni con la scienza, con la matematica e con la filosofia.

Filosofia 24 B: Uno studio sulle basi della matematica.

Filosofia 27: Le relazioni tra scienza pura e scienza applicata, e la reciproca influenza tra metafisica e teorie scientifiche.

Inoltre, quando Bertrand Russell fu designato, ai corsi diurni di arti liberali al City College erano ammessi soltanto uomini.

2

Quando la nomina di Russell divenne di dominio pubblico, il vescovo Manning, della Chiesa protestante episcopale, scrisse una lettera a tutti i giornali di New York denunciando la deliberazione del Consiglio. «Che cosa si deve dire dei College e delle università», scriveva, «che affidano l'istruzione filosofica della gioventù... ad un uomo che è noto come propagandista antireligioso e antimorale e che, in particolare modo, difende l'adulterio... Possono coloro, cui sta a cuore il benessere del nostro paese, essere disposti a vedere tali insegnamenti diffusi con l'appoggio dei nostri College e delle nostre università?» Ritornando all'offensiva pochi giorni dopo, il vescovo diceva: «C'è gente tanto disorientata moralmente e intellettualmente che non vede nulla di male nella nomina... di una persona che nelle sue pubblicazioni tra l'altro scrive: "Al di fuori dei desideri umani, non c'è alcuna regola morale"». Vale la pena di osservare che se ci fosse l'obbligo per gli insegnanti di filosofia di respingere il relativismo etico nelle sue varie forme, come voleva il vescovo Manning, metà di essi ed anche più dovrebbero essere destituiti senza indugio.

La lettera del vescovo fu il segnale di una campagna di diffamazione e di intimidazione senza pari nella storia americana dai tempi di Jefferson e di Thomas Paine. I giornali clericali, la stampa di Hearst e, si può dire, ogni democratico, si associarono al coro delle diffamazioni. La nomina di Russell, scriveva *The Tablet*, suona come «un brutale insulto ai vecchi newyorkesi e a tutti i veri americani». In un editoriale, auspicando la revoca della sua nomina, definiva Russell «professore di paganesimo, il filosofo anarchico ed il nichilista morale della Gran Bretagna... la cui difesa dell'adulterio fece tanto scalpore che un suo "amico" si racconta lo abbia bastonato». Il settimanale gesuita *America* fu anche più esplicito. Definì Russell «un arido e decadente difensore della promiscuità sessuale... che sta ora addottrinando gli studenti dell'università di California... sui suoi libertari princìpi di dissolutezza sessuale, di amore libero e di matrimonio temporaneo... Questo corruttore... che ha tradito la sua "mente" e la sua "coscienza"... Questo insegnante dell'immoralità e dell'irreligiosità... condannato all'ostracismo dagli inglesi per bene». Le lettere al direttore, su questi periodici, furono anche più furiose. «Se il Consiglio per l'Istruzione Superiore non revoca la sua decisione», scriveva un lettore a *The Tablet* «ben presto ci muoveremo sulle sabbie mobili... C'è un serpente fra l'erba! Il verme si è introdotto nella mente! Se Bertrand Russell fosse onesto almeno con se stesso, dichiarerebbe come fece Rousseau: "Non posso guardar nessuno dei miei libri senza rabbrividire; anziché istruire, io corrompo; anziché nutrire, io avveleno. Ma la passione mi acceca, e con tutti i miei bei discorsi, io non sono che un farabutto"». La lettera era la copia di un telegramma inviato al sindaco La Guardia, e continuava:

«Prego Vostro Onore di proteggere la nostra gioventù dalla funesta influenza di colui che ha la penna avvelenata, una scimmia del genio, l'inviato del diavolo».

Frattanto, Charles H. Tuttle, membro del Consiglio, e laico molto influente della Chiesa protestante episcopale, annunciò che alla assemblea del Consiglio del 18 marzo, egli l'avrebbe sollecitata a prendere di nuovo in esame la nomina. Tuttle spiegò che, se al momento della nomina fosse stato al corrente delle idee di Russell, non avrebbe votato a favore. A pochi giorni di distanza dall'assemblea, i fanatici si dettero da fare per intimidire i membri del Consiglio e per allungare l'elenco delle colpe di Russell. «Il nostro gruppo», diceva Winfield Demarest della Lega della Gioventù Americana, «non è favorevole alla trovata di Russell degli alloggi misti per studenti». Sollecitando un'inchiesta del Consiglio per l'Istruzione Superiore, il *Journal & American* (ora *Journal American*) di Hearst sosteneva che Russell favoriva la nazionalizzazione della donna... il concepimento al di fuori del matrimonio... e desiderava che i bambini venissero allevati come pedine di uno Stato senza Dio. Citando brani staccati da un libro scritto molti anni prima, quel giornale bollò Russell come esponente del comunismo. Nonostante la sua ben nota opposizione al comunismo sovietico, da allora in poi Russell fu, dai fanatici, costantemente considerato filocomunista. Di tutti gli aspetti di questa campagna di odio, nessuno, forse, è stato più odioso di questo deliberato travisamento.

Mozioni sollecitanti l'espulsione di Russell e anche quella dei membri del Consiglio che avevano votato per la sua nomina, vennero giornalmente inviate da numerose organizzazioni, notoriamente interessate al problema dell'istruzione: I Figli di Saverio, la sezione di New York dell'Unione centrale cattolica dell'America, l'antico Ordine degli irlandesi, i Cavalieri di Colombo, l'Associazione degli avvocati cattolici, la Società del santo nome di santa Giovanna d'Arco, la Conferenza dei pastori battisti metropolitani, la Conferenza della società Donne del New England, e i Figli della Rivoluzione americana. Tutte queste mozioni vennero riportate sulla stampa, insieme a violente invettive, da parte di luminari del clero, i cui attacchi vertevano soprattutto su due accuse: che Russell era straniero e, di conseguenza, legalmente escluso dall'insegnamento al College, e che le sue opinioni sul sesso costituivano veri incitamenti alla colpa. «Bisognerà impiegare i G-Men[15] dietro il vostro Consiglio per l'Istruzione Superiore?» chiedeva il reverendo John Schultz, noto professore di eloquenza sacra al seminario redentorista di Esopo (N.Y.) «Ai giovani della nostra città», proseguiva, «si insegna che il mendacio non esiste, che il furto è giustificato, e così pure la rapina e il saccheggio. Si insegna, come accade per Loeb e Leopold all'università di Chicago, che le colpe più inumane e crudeli sono giustificate». È superfluo dire che tutte queste cose orribili erano collegate alla nomina di Russell, «il propagandista del libero amore, l'assertore della promiscuità sessuale, dell'odio verso i genitori». Come se ciò non bastasse, il nome di Russell fu, da un altro oratore, collegato ai fatti di sangue. Parlando alla riunione annuale della Società del Santo Nome del dipartimento di polizia di New York, monsignor Francis W. Walsh rammentò ai poliziotti radunati che essi avevano avuto occasione di capire il vero significato del cosiddetto "triangolo matrimoniale" avendo trovato

[15] Termine colloquiale con cui vengono identificati agenti governativi (*Government Men*). (*N.d.R.*)

recentemente un angolo del triangolo in una pozza di sangue. «Suppongo, quindi», continuava Walsh, «che voi vi unirete a me nel chiedere che qualsiasi professore colpevole di insegnare o scrivere cose che possano moltiplicare le occasioni di queste tragedie, non incontri il favore della nostra città, e non venga pagato dai suoi contribuenti...».

Mentre il sindaco La Guardia rimaneva studiatamente silenzioso, numerosi politici passarono all'azione. Il loro concetto di libertà accademica apparve chiaro dalle parole di John F.X. McGobey, primo sostituto procuratore distrettuale dello Stato di New York e presidente dei Figli di Saverio, che protestò contro l'uso del denaro dei contribuenti «per pagare l'insegnamento di una filosofia che nega Dio, deride la decenza e contrasta con il carattere fondamentalmente religioso del nostro paese, del nostro governo, del nostro popolo». Il 15 marzo, tre giorni prima che il Consiglio fosse riconvocato, il presidente del quartiere di Bronx, James J. Lyons, uno dei grossi calibri degli inquisitori, presentò una mozione al Consiglio di città, per invitare il Consiglio per l'Istruzione Superiore ad annullare la nomina di Russell. La mozione riportò sedici voti favorevoli e cinque contrari. Va ricordato, a perenne testimonianza del suo coraggio, che il repubblicano Stanley Isaacs parlò apertamente e con fermezza in difesa di Bertrand Russell e del Consiglio per l'Istruzione Superiore. Dopo aver presentato la sua risoluzione, Lyons annunciò che alla prossima discussione del bilancio egli avrebbe proposto «di cancellare la voce che stabilisce il compenso per questa nomina pericolosa». Ma il presidente Lyons fu mite e gentile paragonato al presidente del quartiere Queens, George V. Harvey, il quale in una riunione dichiarò che se Russell non fosse stato scacciato, egli avrebbe proposto di cancellare l'intera somma di sette milioni e cinquecento dollari destinata ai College municipali. Così facendo, disse, «i College o si manterrebbero morali e veramente americani, o sarebbero chiusi». Nella stessa riunione di protesta furono ascoltati altri eminenti oratori. Alludendo a Russell come ad un "cane", il consigliere Charles E. Keegan osservò che «se noi avessimo una adeguata organizzazione per l'immigrazione, quel vagabondo non sarebbe potuto sbarcare per un raggio di mille miglia». Ma dato che era sbarcato, la signorina Martha Byrnes, archivista della contea di New York, disse in piena udienza che cosa si doveva fare di quel "cane". Urlò che Russell avrebbe dovuto essere «cacciato dal paese, dopo essere stato incatramato e cosparso di piume». Questo è quanto gli oratori intendevano per "morale" e "veramente americano" .

3

Come i fanatici erano potenti nella politica locale, i sostenitori dell'indipendenza del sapere erano potenti nei più importanti College ed atenei di tutta la nazione. In difesa di Russell insorsero numerosi presidenti di College, fra cui Gideonse di Brooklyn, Hatchins di Chicago (dove Russell aveva insegnato l'anno precedente), Graham del Nord Carolina, eletto in seguito senatore, Neilson di Smith, Alexander di Antioch, e Sproule dell'università di California, dove Russell stava allora

«addottrinando gli studenti nei suoi libertari princìpi di dissolutezza sessuale e di amore promiscuo». Sempre in difesa di Russell, intervennero gli ex presidenti e i presidenti in carica di società culturali: Nicholson, della "Phi Beta Kappa", Curry dell'Associazione di matematica Hankins dell'Associazione di sociologia, Beard dell'Associazione di storia, Ducasse dell'Associazione di filosofia, Himstead dell'Associazione dei professori universitari, e tanti altri. Diciassette dei più famosi studiosi della nazione, compresi Becker di Cornell, Lovejoy di Johns Hopkins, Cannon, Kemble, Perry e Schlesinger di Harvard, inviarono al sindaco La Guardia una lettera di protesta «per l'attacco organizzato contro la nomina di Bertrand Russell, filosofo di fama mondiale...». «Se questo attacco avesse successo» continuava la lettera, «i College e le università americane non potrebbero salvarsi dall'inquisitorio controllo dei nemici del libero pensiero... Essere istruiti da un uomo della levatura di Bertrand Russell è un raro privilegio per studenti di qualunque paese... Sarebbe bene che i suoi censori lo affrontassero sul campo libero e aperto della discussione intellettuale e dell'analisi scientifica. Essi non hanno alcun diritto di imporgli il silenzio, impedendogli l'insegnamento... La questione è di così fondamentale importanza che potrebbe pregiudicare l'intera struttura della libertà intellettuale, sulla quale si fonda la vita universitaria americana». Whitehead, Dewey, Shapley, Kasner, Einstein, tutti i più famosi filosofi e scienziati della nazione, si dichiararono in favore della nomina di Russell. «I grandi spiriti», osservò Einstein, «hanno sempre trovato la violenta opposizione dei mediocri, i quali non sanno capire l'uomo che non accetta stupidamente i pregiudizi ereditari, ma con onestà e coraggio usa la propria intelligenza».

L'appoggio dato a Russell non si limitò all'ambiente accademico. La sua nomina e l'indipendenza dell'autorità competente furono difese dall'Unione delle libertà civili e dal Comitato per la libertà della cultura, il cui presidente era allora Sidney Hook. A favore di Russell si dichiararono anche tutti i principali oratori dei gruppi religiosi più liberali, compreso il rabbino Jonah B. Wise, il professor J.S. Bixler della Scuola di teologia di Harvard, il professar E.S. Brightman, direttore del Consiglio nazionale per la religione e l'educazione, il reverendo Robert C. Andrus, consigliere degli studenti protestanti all'Università di Columbia, il reverendo John Haynes Holmes, ed il reverendo Guy Emery Shipler, che contestò al vescovo Manning il diritto di parlare a nome della Chiesa episcopale. Nove importanti editori, fra i quali Bennet Cerf della *Random House*, Cass Canfield della *Harper's*, Alfred A. Knopf e Donald Brace della *Harcourt Brace*, dichiararono pubblicamente che la scelta di Russell «era un titolo di merito per il Consiglio per l'Istruzione Superiore». Parlando del «brillante contributo alla filosofia» da parte di Russell, e delle sue «alte qualità di educatore», gli editori affermarono che sarebbe stato «un peccato che gli studenti di New York non potessero fruire del suo insegnamento». «In qualità di editori», continuavano, «non condividiamo necessariamente le opinioni espresse nei libri che pubblichiamo, ma diamo il benvenuto alle grandi menti, specie quando la forza bruta e l'ignoranza hanno tanto ascendente sulla ragione e sull'intelletto in varie parti del mondo. Riteniamo più importante che mai onorare la superiorità intellettuale ogni qualvolta se ne presenti l'occasione». Analoghi sentimenti espressero, in editoriali, il *Publishers Weekly* ed il *New York Herald Tribune*. Dorothy Thompson nella sua

rubrica *On the Record* scrisse: «Bertrand Russell non è immorale. Chiunque lo conosca, si rende conto che è un uomo della più squisita integrità intellettuale e morale». Al City College, studenti e facoltà deplorarono l'influenza ecclesiastica e politica nei loro affari interni. In una riunione plenaria, il professar Morris Raphael Colien paragonò la situazione di Russell a quella di Socrate. Se la nomina di Russell sarà revocata, «ne risentirà il buon nome della nostra città come fu per Atene allorché condannò Socrate quale corruttore della gioventù, o per Tennessee quando riconobbe Scopes colpevole di insegnare l'evoluzionismo». Durante la stessa riunione, il professore Herman Randall junior, insigne storico della filosofia e noto anche come religioso, denunciò l'opposizione del clero alla nomina di Russell, come «una vera sfrontatezza» ed «un volgare insulto». Trecento membri della facoltà del City College firmarono una lettera di congratulazioni al Consiglio per l'Istruzione Superiore, per la splendida nomina. I genitori degli studenti non si preoccuparono affatto all'idea che i loro figli fossero esposti all'influenza corruttrice del «propagandista del libero amore». Sebbene la maggior parte degli oppositori di Russell si atteggiassero a portavoce dei «genitori offesi», l'Associazione dei genitori del City College votò all'unanimità in favore della decisione del Consiglio.

4

Nel putiferio provocato dai fanatici, alcuni membri del Consiglio perdettero le staffe. Nonostante ciò, all'assemblea del 18 marzo, la maggioranza rimase fedele alla propria convinzione, e la tanto discussa nomina fu confermata con undici voti contro sette. Ciò era nelle previsioni degli oppositori che, pertanto, mossero subito all'attacco su tutti i fronti. Non avendo ottenuto l'annullamento della nomina di Russell al City College, cercarono di impedirgli l'insegnamento ad Harvard. Egli era stato invitato a tenere colà un corso su William James nell'ultimo semestre del 1940. Il 24 marzo Thomas Dorgan, *legislative agent* per la città di Boston, scrisse al presidente James B. Conant: «Lei sa che Russell sostiene l'esperimento matrimoniale ed il lassismo morale. Stipendiare un siffatto individuo è un insulto ad ogni cittadina del Massachusetts».

Contemporaneamente la legislatura dello Stato di New York fu invitata ad intervenire presso il Consiglio per l'Istruzione Superiore affinché la nomina di Russell venisse annullata. Il senatore Phelps Phelps, democratico di Manhattan, presentò una deliberazione per sostenere che «il difensore di una morale lassista è persona inadatta a rivestire una carica importante nell'apparato educativo del nostro Stato, a spese dei contribuenti». Questa deliberazione fu approvata e, per quanto mi risulta, all'unanimità. Seguirono più drastici provvedimenti. Gli undici membri del Consiglio per l'Istruzione Superiore che avevano osato sfidare le disposizioni della gerarchia dovevano essere puniti. Si doveva mostrar loro chi realmente deteneva il potere nello Stato di New York. Basandosi sui giudizi del vescovo Manning e del presidente Gannon dell'Università di Fordham. il senatore John F. Dunigan, leader della minoranza, dichiarò al senato che la filosofia di Russell «sovverte religione,

stato e famiglia». Attribuì inoltre «teorie empie e materialistiche a coloro che sopraintendono all'organizzazione scolastica della città di New York». L'atteggiamento del Consiglio che «ha voluto insistere sulla nomina di Russell nonostante l'opposizione pubblica», concludeva il senatore, «è cosa di grande importanza per questa legislatura». Egli pretese una approfondita inchiesta nell'ambiente scolastico di New York, con particolare riferimento alle facoltà dipendenti dal Consiglio per l'Istruzione Superiore. Anche la deliberazione del senatore Dunigan fu approvata, con una leggera modifica.

Queste, ad ogni modo, furono solo piccole scaramucce. La grande offensiva partì dalla stessa New York. Una signora di Brooklyn, certa Jean Kay che, per quanto se ne sapeva, non si era mai interessata a questioni del genere, cercò di far annullare la nomina di Russell, per via legale, presso la corte suprema di New York: lo accusò di essere straniero e di propugnare l'immoralità sessuale. Quella signora si preoccupava per ciò che poteva accadere alla sua figliola, Gloria, se per caso fosse diventata allieva di Bertrand Russell. Il fatto che Gloria Kay non avrebbe potuto iscriversi ai corsi di Russell perché riservati agli uomini, non aveva importanza. I procuratori della signora Kay presentarono poi altre accuse contro Russell; dissero che non aveva dato l'esame di concorso e che «era contrario all'interesse pubblico nominare un insegnante che propugna l'ateismo».

La signora Kay era rappresentata da un avvocato, Joseph Goldstein, che, durante l'amministrazione Tammany, precedente a quella di La Guardia, era stato un *city magistrate*. Questo avvocato definì le opere di Russell «lascive, libidinose, sensuali, erotiche, afrodisiache, irriverenti, grette, false e prive di contenuto morale». E questo non era tutto. Secondo Goldstein, «Russell dirigeva una colonia nudista in Inghilterra. Egli, la moglie e i figli si mostravano nudi in pubblico. E questo uomo, che ha ora circa settant'anni, si dedica alla poesia salace, tollera l'omosessualità e, oserei dire, l'approva». Goldstein, che pare trascorra il suo tempo libero studiando filosofia, demoliva così il pensiero di Russell: «Non è un filosofo nel vero significato della parola; non ama la saggezza e non la ricerca; non è un indagatore di quella scienza universale che mira alla spiegazione di tutti i fenomeni dell'universo per mezzo delle cause ultime; nell'opinione di molte persone egli è un sofista ed imbastisce sofismi; con abili artifici e stratagemmi e con semplici cavilli egli dimostra fallaci argomenti probanti e presenta argomenti non sostenibili come frutto di sano ragionamento; trae conclusioni da premesse sbagliate; tutte le sue dottrine, che egli chiama filosofia, non sono che feticci a buon mercato, di cattivo gusto, logori, rappezzati, e massime inventate allo scopo dì fuorviare la gente». Secondo il *Daily News* né la signora Kay e suo marito, né Goldstein rivelarono chi si era sobbarcato le spese del processo.

Russell si era astenuto da qualsiasi commento, esclusa una breve dichiarazione all'inizio della campagna. «Non intendo rispondere all'attacco del vescovo Manning... Chiunque sia deciso, fin dalla giovinezza, a pensare e parlare onestamente, incurante dell'ostilità e dei travisamenti, prevede tali attacchi e impara presto che è meglio ignorarli». Tuttavia, ora che l'attacco era stato portato in tribunale, Russell si sentì in dovere di rispondere pubblicamente: «Fino ad ora non sono quasi mai intervenuto nella controversia riguardante la mia nomina al *City College*. Ma ora che accuse grossolane e menzognere sono state portate anche in

tribunale, penso che debbo smentirle. Non ho mai diretto una colonia di nudisti in Inghilterra. Mia moglie ed io non ci siamo mai mostrati nudi in pubblico. Non mi sono mai dato alla poesia salace. Tali asserzioni sono deliberatamente false, e coloro che le fanno sanno benissimo di mentire. Sarei lieto di poterle negare sotto giuramento». Bisogna anche aggiungere che Russell non "approvò" mai l'omosessualità, ma di questo parlerò in seguito.

La causa della signora Kay fu esaminata davanti al giudice McGeehan, che faceva parte dell'organizzazione democratica del Bronx e si era già distinto per aver cercato di far rimuovere un quadro di Martin Lutero da una raccolta illustrante la storia della legislazione. Nicholas Bucci, avvocato patrocinante, rappresentava il Consiglio per l'Istruzione Superiore. Egli si adoperò per non essere trascinato in una discussione sulle opinioni morali di Russell e sulla sua incompetenza come filosofo. Si limitò al solo aspetto legalmente pertinente dell'accusa, cioè che uno straniero non poteva essere nominato insegnante in un City College. Bucci respinse questa accusa e chiese l'archiviazione del processo. McGeehan replicò: «Se trovo che questi libri confermano le asserzioni degli attori, darò alla commissione d'appello e alla corte d'appello del materiale su cui meditare». I suddetti libri erano quelli presentati da Goldstein a sostegno dell'accusa: *Education and the Good Life*, *Education and the Modern World*, *Marriage and Morals* e *What I Believe*.

5

Due giorni dopo, il 30 marzo, il giudice rivelò i suoi propositi. Basandosi su «norme e criteri... che sono leggi della natura», revocò la nomina di Russell e la descrisse, come già gli oratori clericali prima di lui, «un insulto alla popolazione della città di New York». L'azione del Consiglio, concluse, era «in effetti destinata a creare una cattedra di indecenza». Il Consiglio ha agito «in modo arbitrario e bizzarro e in aperta violazione della salute, della sicurezza e della morale dei cittadini, nonché dei diritti del richiedente nel caso specifico. Si concede al richiedente un ordine di revoca della nomina del detto Bertrand Russell». Secondo il *Sunday Mirror*, il giudice riconobbe di avere emesso un verdetto "dinamite". Che egli non avesse pensato soltanto agli articoli del codice, se mai ci pensò, appare evidente anche da questa sua ulteriore dichiarazione: «Questa decisione ha posto le basi per un'indagine che dovrà appurare come avvenne la nomina di Russell».

Il *New Republic* osservò che la sentenza di McGeehan doveva «essere stata preparata a velocità sovrumana». John Dewey manifestò il dubbio che il giudice non avesse mai letto i libri presentati come prova. Quel che è certo è che la sentenza venne pronunciata con una fretta incredibile. È impossibile che, in soli due giorni, McGeehan abbia potuto fare uno studio accurato su quattro libri e inoltre stendere la sua prolissa sentenza. Che il giudice non abbia fatto niente per tutelare i diritti di ambedue le parti, come ogni giudice di coscienza dovrebbe fare, appare evidente se si considerano altri aspetti del caso. Infatti, egli non dette modo a Russell di confutare le accuse di Goldstein, ma le accettò senza alcuna difficoltà. Inoltre non offrì a Russell

la possibilità di confermare se il suo pensiero era stato giustamente interpretato e non si preoccupò di accertarsi se le sue opinioni attuali erano le stesse espresse in libri che egli aveva scritto dagli otto ai quindici anni addietro. Penso che ciò sarebbe stato richiesto dai più elementari canoni dell'onestà, oltre che dall'equità giudiziaria.

Nicholas Bucci, che, come si è detto, rappresentava il Consiglio per l'Istruzione Superiore, si era limitato a respingere la parte dell'accusa che verteva sulla non cittadinanza di Russell, il quale non poteva legalmente ricevere l'incarico di insegnare al City College. McGeehan, invece, si basò specialmente sulle altre accuse mosse dalla signora Kay e non diede all'avvocato Bucci la possibilità di controbatterle. La difesa, disse McGeehan, aveva «informato la corte che non avrebbe confutato quelle accuse». Ciò fu categoricamente smentito dall'avvocato Bucci in una deposizione giurata, che non fu mai contestata. Secondo questa sua dichiarazione, il giudice gli aveva lasciato capire che gli sarebbe stato concesso di presentare la difesa del Consiglio dopo che avesse ritirato la richiesta di annullamento del processo.

Questi oltraggi procedurali, peraltro, furono ben poca cosa in confronto ai travisamenti e alle distorsioni contenuti nella sentenza stessa, che merita un accurato studio. Essa dimostra ciò che può fare apertamente, alla luce del sole, anche in un paese democratico, un fanatico che abbia raggiunto un alto potere giudiziario e si senta appoggiato da politici influenti. È necessario citare per esteso passi di questo sorprendente documento, perché il lettore potrebbe non credere che certe cose siano realmente avvenute. Inoltre non desidero emulare quel giudice separando i brani citati dal loro contesto. Come vedremo, egli si rivelò un vero professionista di questa ignobile arte, e riuscì spesso a far apparire Russell come difensore di cose opposte a quelle che egli effettivamente propugnava.

La nomina fu revocata per tre motivi. Primo: Russell era straniero.

«Il richiedente sostiene, in primo luogo, che il paragrafo 550 del regolamento per l'istruzione stabilisce che nessuna persona sarà impiegata o autorizzata all'insegnamento nelle pubbliche scuole dello Stato che sia... 3) Non cittadino; le disposizioni di questo articolo non si applicheranno all'insegnamento attuale o futuro, purché presenti la dovuta domanda per la cittadinanza, e, entro il tempo prescritto dalla legge, diventi cittadino. È assodato che Bertrand Russell non è cittadino e che non ha presentato la domanda per diventarlo. L'avvocato difensore sostiene che egli ha tempo sufficiente, dopo la nomina, per fare la domanda. Egli sostiene, inoltre, che il paragrafo non si applica agli insegnanti nei College della città di New York, aggiungendo che se il paragrafo 550 venisse applicato, la maggior parte dei suddetti insegnanti occuperebbero illegalmente le loro cattedre, perché non sono laureati di una regolare scuola statale e non hanno l'autorizzazione del commissario dell'istruzione... Bertrand Russell è stato per qualche tempo in questo paese, e non ha mai fatto alcuna domanda di cittadinanza che, come si vedrà in seguito, gli verrebbe negata. Il paragrafo riguarda "insegnanti ed alunni" in generale, e non è limitato alle scuole elementari e secondarie. Pertanto questa corte ritiene Bertrand Russell non qualificato all'insegnamento per le disposizioni già citate. Ma la nostra determinazione non è basata esclusivamente su questo motivo».

Non occorre essere un esperto per scoprire gli spropositi legali che si riscontrano nel ragionamento del giudice. Lo statuto invocato allude molto chiaramente alle scuole pubbliche e non ai College, e contiene moltissime altre disposizioni mai applicate nei confronti dei professori di College. Anche nelle scuole pubbliche, la legge consente l'insegnamento ad uno straniero purché questi dichiari sua intenzione di prendere la cittadinanza. Russell aveva a disposizione quasi un anno per farlo, e McGeehan non aveva alcun diritto di presumere che egli non l'avrebbe fatto. Così non aveva alcun diritto di parlare a nome delle autorità preposte all'ufficio immigrazione e naturalizzazione.

Anche soltanto per questo abuso di potere, una corte di grado più elevato non avrebbe potuto confermare la sentenza di McGeehan. Oltre a ciò l'inconsistenza dell'imputazione che Russell era persona di "carattere immorale" e reo di depravazione, può essere misurata dal fatto che l'ufficio immigrazione non iniziò, né prima né dopo il verdetto, pratiche per espellere Russell.

Secondo: la nomina di Russell fu dichiarata nulla, per il fatto che egli non aveva sostenuto un esame di concorso.

«In secondo luogo il richiedente sostiene che Bertrand Russell non ha subìto alcun esame al momento della sua nomina, come è confermato dal verbale del comitato amministrativo del City College della città di New York e del Consiglio per l'Istruzione Superiore».

La legge contiene una disposizione per cui l'esame di concorso può non essere indispensabile e spetta al Consiglio per l'Istruzione Superiore decidere in merito a seconda dei casi. McGeehan non ignorava questa disposizione. Ma Russell doveva essere riconosciuto inidoneo, a tutti i costi.

Per tale ragione questa disposizione venne aggirata con la seguente ingegnosa argomentazione: «Anche se non spetta a questa corte sindacare l'operato del Consiglio per l'Istruzione Superiore, che ha dichiarato non indispensabile un esame di concorso per la cattedra di professore di filosofia al City College, tale dichiarazione è ritenuta ingiustificabile, arbitraria, bizzarra e contraria alle norme costituzionali dello Stato di New York. Se ci fosse nel mondo una sola persona, con qualche nozione di filosofia e di matematica e quella persona fosse il signor Russell, si potrebbe richiedere ai contribuenti di affidargli l'insegnamento, senza esame; ma considerando gli ingenti capitali impiegati per l'educazione, è difficile credere che non ci sia, anche in America, qualche filosofo disponibile e all'altezza del compito sia sul piano della cultura sia su quello della vita pubblica. Altri College e università, pubblici o privati, riescono a trovare cittadini americani per le loro cattedre, e l'affermazione che il City College poteva ingaggiare un professore di filosofia, senza alcun esame, presuppone nel Consiglio un potere già negato dal popolo dello Stato di New York, nella Costituzione che nessuna legislatura può violare».

Non è facile prendere sul serio le parole di McGeehan, secondo cui il Consiglio aveva agito in modo «ingiustificato, arbitrario e bizzarro» non avendo sottoposto Russell a regolare esame. Ed è ancora più difficile pensare che il giudice agisse in buona fede. Se un esame di concorso fosse legalmente indispensabile per gli insegnanti dei College, tutti i professori di tutti i College dipendenti dallo Stato dovrebbero essere destituiti. Ogni membro del Consiglio dei commissari per

l'Istruzione Superiore dovrebbe essere accusato di nomine illegali. Il commissario per l'Istruzione dello Stato di New York dovrebbe essere punito per aver autorizzato tanti professori a insegnare illegalmente. Sta di fatto che un esame di concorso non è legalmente necessario e nessuna legge vieta al Consiglio di giudicare tale esame non indispensabile, si tratti di uno straniero o di un cittadino[16].

Secondo la logica di McGeehan, illustri insegnanti stranieri potrebbero ben raramente venire assunti, poiché, presumibilmente, nella maggior parte dei casi non mancano americani ugualmente qualificati per occupare quelle cattedre. È noto che tutte le più importanti istituzioni culturali degli Stati Uniti assumono regolarmente stranieri. Anteriormente alla leggeMcCarran per l'immigrazione, gli insegnanti stranieri erano persino esonerati dalla normale quota di immigrazione. Recentemente l'insigne filosofo cattolico, Jacques Maritain, fu nominato alla facoltà di uno dei College municipali. Ogni persona sensata non può fare a meno di plaudire a questa nomina, ma, per quel che mi consta, Maritain è uno straniero, non ha mai richiesta la naturalizzazione, e non mi risulta che sia stato sottoposto ad un esame. Con tutto ciò nessun contribuente ha intentato una causa per l'annullamento della sua nomina. E mi domando con quanta serietà il giudice McGeehan si pronuncerebbe in un eventuale caso Maritain.

Sul terzo punto dell'accusa il giudice si gettò con voluttà. Nei primi due si avvertiva un certo tono apologetico: non così nel terzo. Qui la "morale" doveva essere difesa contro il corruttore della gioventù e contro i suoi sospetti protettori al Consiglio per l'Istruzione Superiore. McGeehan si trasformò in un fiero crociato. Come Russell commenterà in seguito, «il giudice si lasciò andare». Il discorso si fece piuttosto confuso e l'argomento razionale, se mai fu presente nelle precedenti accuse, scomparve del tutto, soffocato da un sacro furore. Non fu facile stabilire su quali princìpi il giudice avesse fondato la sua sentenza contro Russell, poiché egli stesso riconobbe che molte sue osservazioni non avevano attinenza col verdetto. Fuori dubbio erano, per altro, «il carattere immorale» di Russell e la natura equivoca dei suoi insegnamenti.

«Le ragioni su esposte sarebbero sufficienti per sostenere l'accusa e per accordare la riparazione richiesta, ma c'è un terzo elemento che la corte ritiene più determinante. Il richiedente sostiene che la nomina di Bertrand Russell è stata un'offesa allo Stato e alla nazione a causa dei suoi insegnamenti notoriamente immorali e salaci, e perché egli è persona di dubbia moralità. È stato detto che la vita privata e gli scritti del signor Russell non hanno niente a che fare con la sua nomina ad insegnante di filosofia e che egli è designato all'insegnamento della matematica. Vero è che la sua nomina era stata proposta dalla sezione di filosofia del City College.»

Il giudice proseguiva dicendo che «si era astenuto da qualsiasi considerazione sugli attacchi di Russell alla religione». Indiscutibilmente un gesto generoso da parte sua!

[16] Questo lato della sentenza di McGeehan è trattato diffusamente in tre articoli su riviste legali: *Processo con prova, nuovo stile* di Walter H. Hamilton su *Yale Law Journal* del marzo 1941; *Il processo Bertrand Russell* (1941) su 8 *University of Chicago Law Review*, 316; *Il caso Bertrand Russell: la storia di un processo* (1940) su 53 *Harvard Law Review*, 1192. Debbo a questi articoli notizie riguardanti la procedura illegale e irregolare di McGeehan. (*N.d.T.*)

Forse giova rammentare ogni tanto che la città di New York fa parte degli Stati Uniti d'America, nazione laica, e non della Spagna di Franco o del Sacro Romano Impero. In ogni caso il giudice era propenso alla clemenza nei confronti della critica di Russell alle teorie religiose. Nelle altre questioni, invece, era necessaria una maggiore severità.

«... Ma ci sono dei princìpi basilari sui quali si fonda questo governo; princìpi che risultano violati se qualche autorità affida l'incarico dell'insegnamento a persone di dubbia moralità. Uno dei requisiti essenziali per un insegnante è la buona condotta morale, requisito indispensabile anche per le nomine nell'amministrazione civile della città, dello Stato e della confederazione. Questa norma non ha bisogno né di essere difesa né di essere cercata nel regolamento per l'Istruzione: è implicita nella natura stessa della professione dell'insegnamento. L'insegnante non deve limitarsi a istruire gli studenti sulle materie di sua competenza, ma deve anche educarli con l'esempio. I contribuenti di New York spendono milioni per sostenere i College della loro città, ma non vorrebbero certo stipendiare insegnanti dì moralità discutibile. Molte norme del regolamento per l'istruzione avvalorano questa tesi».

Nonostante i numerosi accenni del giudice all'immoralità di Russell, non si riesce a comprendere se il magistrato avesse preso in considerazione le accuse particolari mosse da Goldstein, come ad esempio che egli era «apparso nudo in pubblico» insieme alla moglie, oppure che «si era dedicato alla poesia salace». Allo stesso modo, è impossibile arguire se il giudice, nelle sue conclusioni, avesse tenuto presente il fatto che Russell, durante la prima guerra mondiale, era stato messo in carcere a causa del suo pacifismo; particolare, questo, per il quale Goldstein e numerosi irlandesi, non noti prima di allora come campioni della causa britannica, gridarono allo scandalo. Mi domando come possa essere accettata da persone che si vantano di una profonda conoscenza della "norma divina", una procedura così raffazzonata. A chi ragiona come me, essa appare contraria a qualsiasi principio etico e nei riguardi del giudice, particolarmente, si risolve in un grave abuso di potere.

L'accusa maggiore fu mossa contro le dottrine di Bertrand Russell: «Si accusa Russell di avere divulgato dottrine immorali e libertine per mezzo di libri, riconosciuti come scritti da lui e qui presentati come prova. Non è necessario scendere in particolari sulle sudicerie contenute in queste opere. Basterà citarne alcuni brani. Da *Education and the Modern World*, pagine 119 e 120: "Sono certo che la vita universitaria sarebbe migliore, sia intellettualmente e sia moralmente, se la maggior parte degli studenti universitari contraessero matrimoni di prova senza procreare. Ciò soddisferebbe l'impulso sessuale senza ricorrere a soluzioni banali, clandestine e mercenarie. Queste unioni non richiederebbero un dispendio di tempo a discapito del lavoro". Da *Marriage and Morals*, pagine 165 e 166: "Sono convinto che l'esperimento matrimoniale rappresenterebbe una tappa importante, molto utile, ma non sufficiente. Penso che tutti i rapporti sessuali che non portano alla procreazione dovrebbero essere considerati un affare esclusivamente privato e che se un uomo e una donna decidono di vivere insieme senza avere figli, la cosa riguarda soltanto loro. Non ritengo opportuno che uomo o donna si accostino al matrimonio, con intenzione di avere figli, senza una precedente esperienza sessuale". "La grande

importanza attribuita oggi all'adulterio è del tutto irrazionale". (Da *What I Believe*, pagina 50)».

Probabilmente il giudice non volle scendere nei particolari "scabrosi" contenuti nei libri di Russell, per la semplice ragione che non ve ne sono. Scriveva a questo proposito John Dewey in un articolo su *The Nation*: «Se qualcuno va alla ricerca di oscenità negli scritti di Bertrand Russell, resterà deluso, perché non ne troverà. Coloro che lo accusano, lo fanno in modo così esagerato e moralmente irresponsabile da far pensare che abbiano idee talmente autoritarie in morale, che, se potessero, impedirebbero qualsiasi critica alle credenze e alle pratiche che vogliono imporre agli altri». Quanto al linguaggio del giudice («sudicerie», «cattedra di indecenza», ed altre analoghe espressioni), se egli lo avesse usato fuori del tribunale, come fecero notare molti scrittori, avrebbe potuto essere querelato per diffamazione. McGeehan dovette rendersi conto che tutto il castello di accuse a carico di Russell e dei suoi insegnamenti non poteva bastare. Si era detto, è vero, che le sue teorie erano «libertine», ma per questo solo fatto la corte non aveva il diritto di intervenire. Occorreva qualcosa d'altro; qualcosa di più drastico, o, per meglio dire, di più drammatico. Occorreva una buona dose di immaginazione e di inventiva, e il giudice si rivelò all'altezza della situazione. Come il reverendo professor Schultz e altri specialisti in eloquenza sacra, egli cercò di far apparire gli scritti di Russell come incitamenti a violare il codice penale.

«Il codice penale dello Stato di New York ha grandissima importanza nella vita del nostro popolo, e i cittadini della nostra città vivono nella sua orbita protettiva. Le trasgressioni alle disposizioni del codice penale non debbono essere considerate con leggerezza o ignorate. Anche ammettendo che il Consiglio per l'Istruzione Superiore possegga il massimo potere ad esso conferito dalla legislatura per la nomina dei suoi insegnanti, esso non deve agire in modo da istigare alla violazione del codice penale o incoraggiarne le trasgressioni. Allorché agisce in modo da favorirle e da minacciare così la salute, la sicurezza e la morale pubbliche, le sue azioni sono nulle e prive di effetto legale. Una corte di giustizia, con i poteri ad essa inerenti, ha ampia facoltà giuridica di proteggere i contribuenti della città di New York da azioni del genere di quella compiuta dal Consiglio per l'Istruzione Superiore».

Dopo questa nobile difesa del codice penale, il giudice cominciò a citare con molta enfasi un gran numero di disposizioni: «Il codice penale dello Stato di New York definisce il crimine di ratto e stabilisce: chiunque usa o procura una donna di età inferiore ai diciotto anni a scopo di congiunzione carnale, o chiunque attira in qualche luogo una donna non sposata, di qualsiasi età, e di provata verginità, a scopo di congiunzione carnale, è colpevole di ratto e punibile con la reclusione fino ad un massimo di anni dieci (articolo 70). Il codice penale stabilisce inoltre: il genitore o il tutore di una donna di età inferiore ai diciotto anni, che permette sia presa da chiunque a scopo di congiunzione carnale, viola la legge ed è punibile con la reclusione fino ad un massimo di anni dieci (articolo 70). In quanto al reato di violenza carnale il codice penale stabilisce: chiunque consuma l'atto di congiunzione carnale con una donna di età inferiore ai diciotto anni, e che non sia sua moglie, in circostanze non corrispondenti alla violenza carnale di primo grado, è colpevole di violenza carnale di secondo grado, e punibile con la reclusione fino a un massimo di

anni dieci (articolo 2010). L'articolo 100 del codice penale stabilisce che l'adulterio è reato. L'articolo 2460 del codice penale stabilisce fra l'altro: chiunque induce o cerca di indurre una donna alla convivenza per scopi immorali, è colpevole di reato, e provata la colpevolezza è punibile con la reclusione da un minimo di anni dieci a un massimo di venti, e con una multa non superiore a dollari cinquemila».

Di queste disposizioni, soltanto quella riguardante l'adulterio ha qualche superficiale attinenza con il caso Russell, il quale mai sostenne la "violenza carnale" o il "ratto" e mai incoraggiò qualcuno ad «indurre una donna alla convivenza per scopi immorali». Nemmeno McGeehan, con tutta la sua abilità nel citare brani staccati dal contesto, fu in grado di produrre qualche passo che potesse essere interpretato come un incitamento a questi reati. Perché allora citare queste disposizioni? Ma è semplice. Per determinare nella pubblica opinione una associazione fra questi crimini e il nome di Russell. Mi domando se questo espediente demagogico sia mai stato usato prima dai giudici di una corte americana.

Riporto il resto della sentenza senza ulteriori commenti. Premetto soltanto che meritano particolare attenzione le profonde riflessioni sulla libertà accademica e la straordinaria teoria della "influenza indiretta", per mezzo della quale un insegnante, che tiene un corso di filosofia della matematica o di fisica, può far sì che nascano «rapporti sessuali fra studenti, specie se la donna è di età inferiore ai diciotto anni». Quest'ultima teoria, che potrebbe essere definita la dottrina della "straordinaria influenza" dovrebbe certamente interessare gli psicologi e coloro che si occupano delle percezioni extra-sensoriali.

«Quando si pensa a tutte le tasse che i contribuenti pagano, ogni anno, per far osservare queste disposizioni della legge, si comprende quanto siano contrarie al comune benessere tutte quelle spese che non fanno che incoraggiare le trasgressioni al codice penale. Pur ammettendo che il Consiglio per l'Istruzione Superiore ha l'esclusivo potere di scelta nella facoltà del City College e che questa corte non può interferirvi, tuttavia non è lecito abusare di questo esclusivo potere per aiutare, stimolare o incoraggiare quel genere di condotta che porta alla violazione del codice penale. Anche presumendo che il signor Russell possa insegnare per due anni al City College, senza divulgare quelle dottrine che egli ritiene necessario diffondere con frequenti scritti, la sua nomina viola un canone assolutamente ovvio della pedagogia, cioè che la personalità dell'insegnante influisce sulla formazione spirituale dello studente più di molti sillogismi. Ciascuno di noi è portato ad imitare la persona che ammira ed apprezza; Bertrand Russell è considerato una persona non comune e, perciò, è più pericoloso. La filosofia del signor Russell e la sua condotta in passato sono in aperto conflitto con il codice penale dello Stato di New York. Se consideriamo quanto è sensibile la mente dei giovani ai princìpi e alla filosofia degli insegnanti, appare evidente che il Consiglio per l'Istruzione Superiore non ha tenuto conto delle probabili conseguenze del suo operato, oppure si è soprattutto preoccupato di difendersi in una causa che poteva apparire come una sfida alla cosiddetta "libertà accademica". Se da un lato questa corte non può interferire nelle azioni del Consiglio concernenti la mera questione della vera libertà accademica, essa non tollererà, però, che questa libertà accademica serva da pretesto per rendere familiari, alla mente degli adolescenti, azioni vietate dal codice penale. Questa

nomina nuoce alla salute, alla sicurezza e alla morale della comunità ed è dovere della corte agire. Libertà accademica non significa licenza accademica. È la libertà di fare del bene e non la libertà di insegnare il male. La libertà accademica non può autorizzare ad insegnare che l'omicidio e il tradimento sono azioni lodevoli. E nemmeno può permettere di insegnare, direttamente o indirettamente, che sono consigliabili i rapporti sessuali fra studenti, anche se la donna è di età inferiore ai diciotto anni. Questa corte fa notare che gli studenti dei College di New York hanno meno di diciotto anni, anche se a volte qualcuno di loro è più anziano. In nome della libertà accademica non si può insegnare che il ratto è lecito e che l'adulterio è un bene per la comunità. Ci sono norme e criteri che trovano riconoscimento anche nella Dichiarazione di indipendenza, con riferimento alle leggi della natura e del Creatore della natura. Le dottrine ivi esposte, ritenute sane da tutti gli americani, salvaguardate dalla Costituzione degli Stati Uniti e difese dal sangue dei cittadini, riconoscono gli inalienabili diritti concessi agli uomini dal loro Creatore e debbono essere osservate. E l'uomo, la cui vita e i cui insegnamenti sono contrari a queste dottrine, l'uomo che insegna e pratica l'immoralità e che incoraggia e ammette le violazioni del codice penale, non è adatto a insegnare in nessuna scuola di questo paese. Il potere giudiziario non è stato indebolito dagli oppositori delle nostre istituzioni al punto di non essere in grado di intervenire e tutelare i diritti del popolo. Quando il bene pubblico è minacciato, nessun Consiglio, amministrativo o altro, può agire di autorità propria riparando le proprie azioni dietro una pretesa assoluta immunità dal controllo giudiziario».

«Il Consiglio per l'Istruzione Superiore della città di New York ha deliberatamente e completamente trascurato i princìpi essenziali sui quali deve poggiare la scelta di un insegnante. Si asserisce che il dottor Russell ha l'incarico di insegnare matematica e non la sua filosofia, ma resta sempre il fatto che la sua stessa presenza, in veste di insegnante, inciterebbe gli studenti a prenderlo come modello, a cercare di sapere tutto su di lui, e quanto più grande sarà il suo fascino su di loro, tanto più forte sarà la sua influenza sulla loro vita, influenza che li spingerà a cercare di emularlo sotto ogni aspetto. Considerando il potere di questa corte di riesaminare la nomina del dottor Russell da parte del Consiglio per l'Istruzione Superiore, questa corte ha diviso gli atti a carico in due classi: quelli non considerati *malum in se* nell'ambito della legge, pur se giudicati disgustosi e ributtanti da molti cittadini, e quelli considerati *malum in se* dalla corte. Le opinioni del dottor Russell sulla masturbazione, quali appaiono nel suo libro *Education and the Good Life* a pagina 211: "La masturbazione infantile non ha, in se stessa, effetto dannoso sulla salute e, per quanto consta, nemmeno sul carattere; gli effetti nocivi che si sono constatati, sembra siano imputabili a maldestri tentativi di reprimerla... Per quanto arduo sia, il bambino, in questo caso, deve quindi essere lasciato in pace"; le sue opinioni sulla nudità espresse nello stesso libro a pagina 212: "Il bambino dovrebbe venire abituato a vedere i genitori, i fratelli e le sorelle senza indumenti, sempre che la cosa avvenga in modo naturale, e dovrebbe abituarsi a pensare che nel corpo umano non vi è nulla di vergognoso"; le sue opinioni sulla religione e sulla politica; la sua vita e la sua condotta private, con strascico di ricorrenti accuse, sono tutti argomenti, che questa corte ritiene avrebbero

dovuto essere presi in considerazione dal Consiglio per l'Istruzione Superiore nel valutare il carattere morale del dottor Russell come professore».

«Se i criteri del Consiglio per l'Istruzione Superiore, sotto questo riguardo, non si adeguano a quelli richiesti dalla comune decenza, bisogna ricercare il rimedio limitando la discrezionalità delle nomine non compatibili col bene pubblico. In questa materia, questa corte non ha competenza. Ma se si entra nel campo del diritto penale, allora questa corte ha il potere e il dovere di agire».

«Riguardo all'incoraggiamento al reato dell'adulterio, troviamo il seguente passo a pagina 221 del libro *Education and the Good Life*: "Non dirò che la fedeltà al coniuge, per tutta la vita, sia assolutamente auspicabile, o che un matrimonio permanente escluda episodi temporanei". Si potrebbe obiettare che egli incoraggia solo una cattiva condotta, più che un reato vero e proprio. Nondimeno, questa attenuante cade, allorché ci si trova di fronte alle espressioni di Russell sul riprovevole reato dell'omosessualità per il quale, nello Stato di New York, è prevista la reclusione fino ad un massimo di anni venti. Riguardo a questa pratica di pervertimento sessuale, il dottor Russell ha questo da dire nel suo libro *Education and the Modern World* a pagina 119: "Se le relazioni omosessuali con altri ragazzi fossero tollerate, forse non sarebbero molto dannose. Sussisterebbe comunque il pericolo di una interferenza nello sviluppo di una normale vita sessuale"».

«Considerati i princìpi del dottor Russell, in riferimento al codice penale dello Stato di New York, appare evidente che la sua nomina non solo minerebbe la morale degli studenti, ma tenderebbe anche a metter loro, e in certi casi genitori e tutori, in conflitto con il codice penale. In conformità, questa corte interviene.»

Il giudice, ovviamente, insinuava che Russell incoraggiava «il riprovevole reato dell'omosessualità»; questa è stata l'accusa più grave, per la quale ogni «attenuante cade». Per quanto ne so, ci sono solamente due passi, nelle numerose opere di Russell, dove si tocca il problema dell'omosessualità. Uno è quello citato dal giudice, l'altro si trova in *Marriage and Morals* (pagina 90): «In Inghilterra l'omosessualità fra uomini, non fra donne, è illegale. Sarebbe difficile presentare argomenti a favore di una modifica della legge, perché sarebbero illegali, in quanto considerati osceni. Tuttavia, chiunque se ne sia occupato sa che questa legge è il risultato di una superstizione barbara e ignorante, che non può essere sostenuta da alcun argomento razionale». Risulta quindi che Russell è contrario alle leggi esistenti contro l'omosessualità. Secondo una recente notizia diramata da Londra, autorevoli cattolici romani si sono avvicinati, sembra, alla posizione di Russell, e ora appoggiano l'abolizione di queste leggi[17].

[17] Si legge nel *New York Post*, del 4 ottobre 1956: «Una commissione cattolica romana di laici ed ecclesiastici ha raccomandato al ministero degli Interni che "atti consensuali compiuti in privato da adulti maschi omosessuali, non vengano giudicati come reato"... Sul problema dell'omosessualità, la commissione si è così espressa: "La reclusione è del tutto inefficace a rieducare persone con tendenze omosessuali, e normalmente ha un effetto deleterio su di loro. Una soddisfacente soluzione del problema non è da ricercarsi nei luoghi di detenzione riservati agli omosessuali"». C'è da augurarsi che questi membri della Chiesa, sensibili e umani, non debbano mai comparire in una corte presieduta dal giudice McGeehan, per rispondere di istigazione ad un "riprovevole reato". (*N.d.C.*)

È comunque evidente che Russell non incita nessuno a infrangere quelle leggi, alle quali è contrario. Nel brano citato dal giudice, Russell non muove nemmeno critiche alle leggi. Ben lungi dall'incoraggiare l'omosessualità, egli espone una possibilità, e mette in evidenza alcune "dannose" conseguenze dei rapporti omosessuali. È proprio vero che tutti i fanatici sono fondamentalmente simili, al di qua e al di là della cortina di ferro!

Non è nemmeno vero che Russell, nei brani citati dal giudice o altrove abbia incoraggiato l'adulterio. Ciò che Russell sostiene è, in primo luogo, che i rapporti sessuali, fra persone non coniugate, non sono moralmente biasimevoli purché sussista il reciproco affetto; sostiene, inoltre, che queste sono faccende puramente personali delle quali lo Stato non dovrebbe occuparsi. In secondo luogo, secondo l'opinione di Russell, le occasionali relazioni extraconiugali non sono, necessariamente, un motivo valido per sciogliere un matrimonio. Questi princìpi da lui ribaditi in pubbliche dichiarazioni accuratamente ignorate da McGeehan, non sono affatto un "incoraggiamento" all'adulterio. Del resto Russell, che è per la legalizzazione del matrimonio cameratesco, non può essere considerato un fautore dell'adulterio. Infine, l'articolo del codice penale di New York, che stabilisce reato l'adulterio, non è e non è stato rispettato da molto tempo. Lo sanno tutti. Forse la migliore dimostrazione che si tratta di una legge morta, ci viene proprio dai precedenti professionali di McGeehan. Nel periodo in cui egli era procuratore distrettuale nella contea di Bronx, numerosi divorzi furono accordati sulla base legalmente sufficiente dell'adulterio. Con tutto ciò McGeehan, come ogni altro procuratore distrettuale, non intentò mai giudizio contro una delle parti, la cui colpa era stata così ufficialmente registrata.

Il pensiero di Russell sulla nudità, per quanto non *malum in se*, fu condannato, dal giudice come «disgustoso e ributtante». Venne citato un brano da uno dei suoi primi libri *Education and the Good Life*: «Il bambino dovrebbe venire abituato a vedere i genitori, i fratelli e le sorelle senza indumenti, sempre che la cosa avvenga in modo naturale, e dovrebbe abituarsi a pensare che nel corpo umano non vi è nulla di vergognoso». Con questo, si voleva dimostrare che la cattedra di filosofia, al City College, sarebbe diventata "la cattedra dell'indecenza", qualora la nomina avesse avuto il suo corso regolare. Evidentemente McGeehan sperava di far apparire Russell come un «sensuale, lascivo ed erotomane», che, per usare il colorito linguaggio del signor Goldstein, proponeva una specie di "spogliarello" in famiglia. Il giudice si astenne dal citare altre parti esplicative del medesimo argomento. In esse Russell chiariva le ragioni della sua teoria e condannava l'abitudine opposta di nascondere, a tutti i costi, il corpo umano; questa abitudine, scriveva Russell, crea «l'impressione di qualcosa di misterioso, che turba il bambino e lo rende inquieto». Il giudice si guardò bene, anche, dal citare i passi sullo stesso argomento, contenuti in *Marriage and Morals*, uno dei libri che Goldstein aveva presentato come capo di accusa e che il signor McGeehan dichiarò di aver letto. L'immaginaria «colonia di nudisti, diretta da Russell», era, forse, nata in Goldstein leggendo questo brano:

«Il tabù contro la nudità ostacola il comportamento spontaneo e decente nei confronti del sesso. Se si tratta di bambini piccoli, essa è ora accettata da molti. È bene che i bambini si vedano l'un l'altro nudi e vedano i loro genitori, purché ciò accada in modo naturale. C'è un breve periodo, all'incirca attorno ai tre anni, in cui il

bambino si interessa alle differenze che vede fra il padre e la madre, fra se stesso e la sorella. Questa curiosità passerà presto e, in seguito, il bambino non avrà maggiore interesse per la nudità che per i vestiti. Fino a che i genitori non vorranno farsi vedere nudi dai propri figli, i bambini avranno necessariamente l'impressione di qualcosa di misterioso che li turba e li rende inquieti. L'unica maniera per evitare l'indecenza è di eliminare il mistero. Importanti motivi igienici sono per la nudità: la vita all'aria aperta, i raggi solari, con il loro effetto straordinariamente benefico sulla pelle nuda, eccetera. Inoltre chiunque osservi bambini nudi correre all'aria aperta, non può fare a meno di notare che i loro gesti e i loro movimenti sono più armonici e più aggraziati. Lo stesso valore per gli adulti. Il luogo più adatto per la nudità è all'aria libera, al sole, nell'acqua. Se la nudità fosse ammessa dalle convenzioni, essa non ecciterebbe l'istinto sessuale. Il nostro comportamento sarebbe migliore, saremmo più sani, i canoni della bellezza coinciderebbero con quelli della salute, e riguarderebbero non soltanto il viso, ma tutto il corpo. A questo riguardo, lodevoli erano le consuetudini greche».

Confesso che non so immaginare un atteggiamento più sano, su questo soggetto, di quello che appare da queste osservazioni. La reazione di McGeehan fa pensare a una illustrazione umoristica, che divenne famosa nei primi anni del secolo, allorché Anthony Comstock, un antenato spirituale del giudice, iniziò una campagna contro il nudo nella pittura e nella scultura. In quell'illustrazione, Comstock trascinava una donna in tribunale e diceva al giudice: «Vostro Onore, questa donna ha partorito un bimbo nudo».

Sull'argomento della masturbazione, il giudice, come di consueto, diede un'inesatta esposizione del pensiero di Russell, anzitutto con citazioni staccate dal contesto, e secondariamente dando al passo da lui riprodotto nella sentenza un'errata interpretazione. Nel brano citato, Russell non raccomanda la pratica della masturbazione, come vorrebbe far credere il giudice. In quelle frasi si leggeva, semplicemente, che è meglio lasciare in pace il bambino, piuttosto che reprimere la masturbazione con minacce. Inoltre, il passo si trovava in un contesto, nel quale Russell, anziché incoraggiare la masturbazione, raccomandava metodi indiretti per prevenirla. Le opinioni di Russell sono ormai luoghi comuni della medicina. A questo proposito, il *New Republic*, opportunamente osservò che il giudice aveva dimostrato di ignorare «tutto il pensiero scientifico di un'intera generazione di medici e psicologi». Forse piuttosto che imporre esami di concorso ai professori dei College, bisognerebbe esigere un minimo di nozioni medico-psicologiche nei futuri giudici. McGeehan travisò l'opinione di Russell non soltanto su argomenti specifici. Il lato peggiore della sua relazione è forse il travisamento dello scopo prefissosi da Russell nella sua critica della morale tradizionale. Dalle parole del giudice nessuno avrebbe potuto immaginare che Russell aveva affrontato il problema della morale sessuale con grande serietà e che il suo intendimento non era di allentare le giuste restrizioni morali, ma di formulare un codice più comprensivo e più umano. «Il sesso», scriveva Russell in un passo che il giudice probabilmente non ha mai letto, «non può fare a meno di un'etica, come non possono farne a meno gli affari, lo sport o la scienza o qualsiasi altra branca dell'attività umana. Ma può ben fare a meno di un'etica fondata su antiche proibizioni nate in società del tutto dissimili dalla nostra. In campo

sessuale, come in economia e in politica, la nostra etica è ancora dominata da timori, che le scoperte moderne hanno reso irrazionali... È vero che il trapasso dal vecchio al nuovo presenta sempre difficoltà, come tutti i trapassi... La morale, da me difesa, non consiste semplicemente nel dire agli adulti o agli adolescenti: "Seguite i vostri impulsi e fate ciò che vi piace". La vita è una cosa seria; è necessario uno sforzo continuo, diretto a fini non sempre di immediata utilità e non sempre graditi; si deve aver rispetto per gli altri; bisogna osservare le norme della rettitudine». «La morale sessuale», leggiamo altrove in *Marriage and Morals*, «deve derivare da certi princìpi generali, che noi accettiamo di buon grado, anche se le conseguenze non sono, sempre, di nostro gradimento. La cosa più importante è un amore serio e profondo fra uomo e donna, un amore che fonda le loro personalità in una unione completa... Altra cosa della massima importanza è un'adeguata assistenza fisica e psicologica ai bambini». Russell non propugna la "vita selvaggia" e neppure è un nemico dell'istituto matrimoniale. «Il matrimonio rappresenta il rapporto migliore e più importante che possa esistere fra due esseri umani». «È qualcosa di più serio del piacere, che due persone trovano nella reciproca compagnia; è un'istituzione che, per il fatto di creare nuovi esseri, fa parte dell'intima struttura della società, ed ha un'importanza che si estende al di là dei sentimenti personali dei due coniugi.»

Mi domando se opinioni di questo genere siano veramente tanto pericolose. In ogni caso appare poco probabile che McGeehan e gli associati campioni della morale nutrissero timori per l'innocenza e la purezza degli studenti del City College, fossero essi al di sopra o al di sotto dei diciotto anni. Non sarebbe stato molto difficile appurare se la presenza di Russell al City College nascondeva davvero il pericolo della dissolutezza sessuale, del ratto e di altre riprovevoli pratiche. Durante la maggior parte della sua vita, Russell era stato insegnante in Inghilterra, in Cina, negli Stati Uniti. Sarebbe stato molto semplice sentire le impressioni, al riguardo, dei presidenti delle università, in cui egli aveva insegnato, dei colleghi e degli studenti che avevano frequentato i suoi corsi. Ma il giudice non si interessò di queste testimonianze, proprio perché esse, senza una voce discordante, formavano un coro di lodi per Russell. Il presidente Hutchins dell'Università di Chicago, dove Russell era stato l'anno precedente, assicurò il Consiglio per l'Istruzione Superiore della sua solidarietà e appoggiò decisamente la sua nomina. Il presidente Sproule dell'Università di California ebbe espressioni analoghe e definì Russell «uno stimatissimo collega». Richard Payne, direttore del giornale per gli studenti alla UCLA, inviò un telegramma ad una riunione di protesta al City College: «Avete il completo appoggio dell'UCLA, di studenti che conoscono questo grande uomo. Buona fortuna!» Anche Dean Marjorie Nicolson, dello Smith College e presidente dell'Associazione nazionale della "Phi Beta Kappa", dichiarò che aveva frequentato due corsi di Russell all'Istituto britannico di studi filosofici. Secondo Dean Nicolson «nelle sue lezioni di filosofia il signor Russell non ha mai introdotto alcuna delle questioni controverse sollevate ora dai suoi oppositori... Il signor Russell è anzitutto e soprattutto un filosofo e, nel suo insegnamento, non lo dimentica mai. Non avrei avuto modo di conoscere le opinioni del signor Russell sul matrimonio e il divorzio, sul teismo e l'ateismo, se i giornali non ne avessero parlato tanto». Analoghe testimonianze giunsero da molte altre parti. Ho già detto che il giudice McGeehan

non pensava soltanto agli articoli del codice. Credo di poter aggiungere che non pensava neppure ai fatti più evidenti.

6

Le reazioni al verdetto furono come ci si poteva aspettare: trionfanti gli oppositori, costernati i sostenitori. Questi ultimi temevano che forti pressioni politiche impedissero al Consiglio di ricorrere a corti di seconda istanza. Questi timori, come vedremo, si dimostrarono anche troppo giustificati. Il Consiglio nazionale dell'Associazione americana professori universitari, in una riunione a Chicago, approvò alla unanimità una risoluzione per sollecitare il sindaco La Guardia e il Consiglio per l'Istruzione Superiore a contrastare la sentenza di McGeehan. E così fecero numerose altre associazioni compresa l'Associazione per l'educazione pubblica. Uno speciale Comitato Bertrand Russell della libertà accademica fu costituito dal professor Montague di Columbia, presidente, e dal professor John Herman Randall junior, segretario. Questo comitato radunò, fra i suoi sostenitori, il dottor William A. Neilson, presidente emerito dello Smith College, i presidenti Sproule e Hutchins, il dottor J.S. Bryn, presidente del William and Mary College; Dean Nicolson, il dottor Frank Kingdon, e numerose altre personalità del mondo accademico. Sessanta membri della università del Nord-ovest mandarono immediatamente un contributo finanziario al comitato, lodando l'eletta mente di Bertrand Russell e il coraggio con cui affrontava spinose questioni morali. Il Comitato per la libertà della cultura mandò un telegramma al sindaco La Guardia mettendo in rilievo che McGeehan aveva fatto apparire Russell come «un dissoluto e un farabutto». Ciò, aggiungeva il comitato, «è in palese disaccordo con fatti noti e facili da controllare, attestati dai presidenti delle università americane nelle quali il signor Russell ha insegnato». Una riunione di protesta venne organizzata dal Comitato americano per la democrazia e la libertà intellettuale, presenti il professor Walter Rautenstrauch di Columbia, l'antropologo professor Franz Boas, Dean N.H. Dearborn dell'Università di New York ed il reverendo H.N, Sibley. Al City College, intanto, dove gli studenti erano palesemente già abbastanza corrotti, ancora prima che a Russell fosse data l'opportunità di minare la loro morale, veniva indetta un'assemblea nell'aula magna. Un messaggio di solidarietà pervenne da uno dei più illustri laureati del College, Upton Sinclair; a suo avviso, il giudice e il vescovo avevano «dato larga diffusione al fatto che l'Inghilterra ci ha prestato uno dei più colti e generosi uomini del nostro tempo». «Non dovrebbe essere permesso ai difensori dei tabù sessuali», concludeva, «di negarci i benefici dell'insegnamento di Bertrand Russell». All'assemblea presero la parola autorevoli oratori come il professor Bridge della sezione di lingue classiche, Wiener della sezione di filosofia, Morris della sezione di storia, e Lyman Bryson del Teachers College di Columbia. «Se i College sovvenzionati con danaro pubblico non possono essere liberi come gli altri», disse in quell'occasione il professor Bryson, «sarà meglio non illuderci che essi possano essere un fattore importante di progresso intellettuale». Ma

considerazioni di questo genere non avevano alcun peso né per il giudice McGeehan, né per il vescovo Manning o per i politici che appoggiavano i loro strenui sforzi.

Una certa corruzione doveva serpeggiare al City College prima di tutto questo affare. Infatti i dirigenti della Associazione alunni del City College decisero all'unanimità di sollecitare il Consiglio a resistere. Questa mozione venne presentata dal dottor Samuel Schulmar, rabbino emerito del *Temple Emanu-El*. Uno dei diciotto dirigenti, che appoggiarono la risoluzione, era il giudice Bernard Shientag della corte suprema, il quale, forse, non si era aggiornato sulla dottrina della "influenza indiretta". Che non tutti i giudici fossero tanto versati nel codice penale, come McGeehan, e non avessero un concetto così profondo della libertà accademica, come l'aveva lui, fu reso evidente da alcuni fatti verificatisi in California. Il 30 aprile, la destituzione di Bertrand Russell dalla sua carica all'Università di California venne richiesta da I.R. Wall, un ex ministro, il quale trasmise un'istanza di interdizione alla corte distrettuale d'appello in Los Angeles, attribuendo a Russell dottrine "sovversive". In California, diversamente che a New York, la istanza fu immediatamente respinta dalla corte.

7

Logicamente la sentenza di McGeehan fu considerata dai nemici di Russell come un gesto di grande eroismo. Il giudice divenne oggetto di lodi sperticate sui giornali degli inquisitori. «È un americano, un virtuoso e leale americano», scrive il settimanale dei gesuiti *America*. E ancora: «È un insigne e puro giurista ed... è considerato un'autorità nel campo del diritto». «Vive la sua religione con la mente e con l'anima». «È ineguagliabile per intelligenza e bontà». Ma queste non erano le sue sole virtù. L'opinione espressa da Russell che il giudice era «persona molto ignorante» non trovava eco. Umanista, «acuto di mente e di brillante cultura», sempre secondo la rivista *America*, «legge Omero, Orazio e Cicerone nel testo originale». Molte altre voci si unirono al periodico gesuita in un coro di adulazioni. Francis S. Moseley, presidente di una associazione di insegnanti cattolici, definì tutta la vicenda «un capitolo epico nella storia della giurisprudenza» e «una grande vittoria delle forze della decenza e dell'onestà, un trionfo della vera libertà accademica». Il *Tablet*, dopo aver richiesto che si appurassero le responsabilità di Ordway Tead, del presidente in carica Mead, e degli altri ribelli implicati nella nomina di Russell, dichiarò in un editoriale che «la decisione del giudice McGeehan... reca una lodevole nota di semplicità e sincerità».

È ovvio che Russell non era il solo criminale che doveva essere punito. Quasi tutti i membri del Consiglio per l'Istruzione Superiore erano ugualmente degni di biasimo, e anche contro di loro era necessario procedere. In una riunione del Consiglio per l'Educazione nello Stato di New York il professor John Dewey e Eleanor Roosevelt furono criticati per aver predicato la tolleranza in luogo della "comune decenza", riscontrata, suppongo, nella procedura di McGeehan. Nella medesima riunione, Lambert Fairchil, consigliere del Comitato nazionale per il ricupero religioso,

denunciò i membri del Consiglio per l'Istruzione Superiore che avevano favorito la nomina di Russell come «ebrei e cristiani rinnegati», e sollecitò la loro sostituzione con persone «che ancora credono nel loro paese e nella loro religione». Charles Keegan, il raffinato gentiluomo del quale ci siamo già occupati allorché definì Russell "cane" e "vagabondo", sollevò la questione al Consiglio municipale. Paragonando Russell alla "quinta colonna" che aveva collaborato alle vittorie naziste e chiamandolo "comunista confesso" insistette sulla necessità di destituire quei membri dei Consiglio che avevano continuato ad appoggiare la nomina di Russell. Propose di appellarsi al sindaco per la riorganizzazione del Consiglio per l'Istruzione Superiore, e per la nomina di membri che servissero la città "con più onore". Questa sua proposta fu approvata con quattordici voti contro cinque. Si sa che il sindaco non può, con la sua sola autorità, destituire i membri del Consiglio, sicché la mozione di Charles Keegan rimase soltanto un nobile gesto.

Oltre alla revoca della nomina di Russell e alla punizione dei membri del Consiglio che l'avevano favorita, rimaneva ora il compito di illuminare l'opinione pubblica sulla vera natura della libertà, soggetto, questo, sul quale molti americani avevano idee sbagliate, probabilmente per l'influenza di eretici illusi come Jefferson e Paine. Si doveva far conoscere maggiormente la formula McGeehan-Moseley. In questa campagna, per iniziare la gente al giusto concetto di libertà, un ruolo preminente ricoprì monsignor Francis W. Walsh, l'oratore delle "pozze di sangue". Prendendo la parola all'annuale riunione della Società del Santo Nome fra gli addetti agli uffici postali di New York, all'Hotel Astor, egli fece prima un rapido accenno alla epica decisione della corte. Riferendosi a un suo precedente discorso più sopra menzionato, disse: «Altra volta ho trattato un problema che è noto anche a chi non è professore di matematica col nome di triangolo matrimoniale. Ma dato che l'insigne giurista McGeehan ha posto la parola "fine" a tutta quella questione, passerò a trattare un argomento che vi è strettamente connesso... Si fa un grande abuso della parola "libertà"», proseguì monsignor Walsh. «Poiché gli uomini possono esistere soltanto mercé l'obbedienza alla legge di Dio, che è legge naturale e decalogo, ne consegue che in questa nostra America nessuno deve essere libero di farsi beffe della legge di Dio, in nome della libertà al solo scopo di pugnalarla. E questo vale per tutti i comunisti e per i loro fiancheggiatori; per tutti i nazisti e fascisti, che pongono la legge dello Stato al di sopra della legge di Dio; vale per i professori dei College, per gli editori e per chiunque viva nel territorio degli Stati Uniti». Così monsignor Walsh si è acquistato il diritto ad essere considerato un esperto nell'abuso della parola "libertà".

8

Questo resoconto non sarebbe completo senza qualche cenno sulla parte sostenuta in questo affare dal *New York Times*. Quando non vi sono coinvolti interessi dei vari gruppi religiosi, il *Times* in genere non esita a protestare contro gli abusi del potere. Da principio le notizie sul caso Russell furono riferite con piena lealtà. Ma, per tutto

il mese di marzo, mentre Russell e i membri del Consiglio erano quotidianamente fatti oggetto di frasi ingiuriose, il *Times* mantenne il più assoluto silenzio. Per tre settimane dopo la sentenza di McGeehan, non ci fu alcun commento. Finalmente, il 20 aprile, il *Times* pubblicò una lettera del cancelliere Chase dell'Università di New York che segnalava alcune complicazioni derivanti dall'operato di McGeehan. «È un caso completamente nuovo nella storia dell'istruzione superiore americana», scrisse il cancelliere Chase. «La questione è se, nei confronti di un'istituzione sovvenzionata in tutto o in parte da fondi pubblici, una corte, su citazione di un contribuente, ha il potere di annullare la nomina di un insegnante in base all'opinione di un singolo privato... Se la competenza della corte verrà mantenuta, la sicurezza e l'indipendenza intellettuale dei membri dei pubblici College ed università degli Stati Uniti avranno subìto un colpo mortale. Le conseguenze saranno incalcolabili». Il *Times* si trovò così costretto a pronunciarsi in un editoriale. Esordì con un commento vago lamentando i dannosi effetti della controversia. La polemica sulla nomina di Bertrand Russell, scrisse il *Times*, «ha nociuto alla comunità creando contrasti di opinioni che noi non possiamo permetterci, senza pregiudicare la democrazia alla quale apparteniamo». Errori di giudizio, proseguiva l'editoriale con una parvenza di neutralità, sono stati commessi «da tutte le parti in causa. La nomina di Bertrand Russell è stata poco opportuna o poco saggia; pure ammettendo l'indiscussa dottrina di Russell e i suoi meriti didattici, è certo che i sentimenti di una considerevole parte di questa comunità verrebbero offesi dalle opinioni che egli ha espresso su alcune delicate questioni morali». Evidentemente la "opportunità" o la "inopportunità politica" di una nomina conta più della competenza e della cultura di un insegnante. Difendere una siffatta tesi è davvero il colmo per un giornale liberale. In quanto alla vertenza di McGeehan, il *Times* lamentò soltanto che era stata "pericolosamente estesa". Sicché l'indignazione del giornale liberale non fu rivolta al giudice, il quale aveva abusato della sua carica, e neppure al sindaco della cui ambigua condotta parlerò fra poco, ma alla vittima dell'aggressione, Bertrand Russell. Secondo il *Times* il signor Russell «avrebbe dovuto avere la saggezza di rinunciare alla nomina non appena le conseguenze dannose di questa furono palesi». Russell replicò con una lettera pubblicata il 25 aprile:

«Spero mi concederete di commentare quanto da voi riferito sulla controversia originata dalla mia nomina al College della città di New York. In particolare intendo riferirmi al vostro parere che io "avrei dovuto avere la saggezza di rinunciare... non appena le conseguenze dannose furono palesi"».

«In certo senso questa sarebbe stata la soluzione migliore; sarebbe stata certamente più accorta per quanto riguarda il mio personale interesse e di gran lunga la più piacevole. Infatti se avessi considerato soltanto i miei interessi e le mie tendenze, mi sarei ritirato subito. Ma per quanto saggia tale azione potesse essere da un punto di vista personale, sarebbe stata, a mio giudizio, altrettanto codarda ed egoista. Molti, vedendo minacciati i propri ideali, i princìpi di tolleranza e la libertà di espressione, erano ansiosi che la controversia continuasse. Se mi fossi ritirato, li avrei defraudati del loro *casus belli* e avrei tacitamente approvato gli oppositori i quali sono convinti che i gruppi predominanti debbono essere liberi di allontanare dai pubblici uffici

quegli individui le cui opinioni, la cui razza o nazionalità non sono di loro gradimento. La mia rinuncia sarebbe stata immorale.

«Fu mio nonno che promosse l'abrogazione dell'*English Test* o dei *Corporation Acts*, che escludevano dai pubblici uffici chiunque non appartenesse alla Chiesa anglicana, per quanto egli ne fosse membro. Uno dei miei più lontani e importanti ricordi è quello di una deputazione di metodisti e wesleyani che vennero sotto le sue finestre per festeggiarlo nel cinquantesimo anniversario di questa abrogazione. Ma il maggiore gruppo interessato era quello cattolico».

«Non credo che le controversie siano dannose, generalmente parlando. Non sono le controversie e le aperte divergenze che mettono in pericolo la democrazia. Al contrario, esse sono la sua migliore difesa. È condizione essenziale della democrazia che i gruppi di maggioranza estendano la tolleranza ai gruppi dissenzienti anche col rischio che i propri sentimenti vengano offesi. In una democrazia è necessario che la gente impari a sopportare le offese...»

Nella conclusione del suo editoriale in data 20 aprile, il *Times* si affiancò al cancelliere Chase nella speranza che la sentenza del giudice McGeehan venisse portata a corti di grado superiore. Più tardi, quando la revisione fu artatamente impedita dagli sforzi congiunti del giudice e del sindaco La Guardia, esso non pubblicò una parola di protesta. Questo fu il comportamento del "più grande giornale del mondo".

9

Quando la sentenza di McGeehan fu resa pubblica, alcuni avversari di Russell temettero che le corti d'appello l'avrebbero rigettata. Così il giudice Lambert, dopo essersi rallegrato per la «grande vittoria delle forze della decenza», faceva notare che la vertenza non era ancora definita irrevocabilmente. Pur esprimendo il massimo rispetto per l'indipendenza della magistratura, egli aggiungeva che «i cittadini perbene debbono mostrarsi decisi affinché la corte non osi rigettare questo verdetto». I timori di Lambert erano del tutto infondati. Il sindaco La Guardia e parecchi membri del Consiglio municipale si affrettarono a chiarire che comunque decidessero le corti, Russell non avrebbe potuto essere riammesso in carica. Il sindaco cancellò dal bilancio pubblico lo stanziamento per i corsi ai quali Russell era stato designato. E lo fece in un modo ambiguo. Pubblicò il bilancio esecutivo senza fare alcun accenno. Quando, alcuni giorni dopo, venne notata l'eliminazione della voce dal bilancio il sindaco, interpellato, diede l'ipocrita risposta che la sua azione era «conforme alla politica di eliminare i posti vacanti». Roger Baldwin, direttore dell'Unione americana per le libertà civili, inviò al sindaco un telegramma, esprimendo il disappunto suo e di molti osservatori. «L'annullamento dell'operato del Consiglio è, per noi, ancor più discutibile della decisione del giudice McGeehan, ispirata da pregiudizi». La mossa del sindaco era senza precedenti, e, a giudizio degli esperti, non aveva forza legale, poiché soltanto ai Consigli scolastici spetta il controllo delle spese previste nei loro bilanci.

Furono presi anche altri provvedimenti. Ogni strada doveva essere preclusa a Bertrand Russell. Allo scopo di impedire che egli ricevesse altri incarichi, il presidente Lyons presentò all'assemblea del Consiglio per il bilancio preventivo una deliberazione che entrò a far parte del bilancio successivo. «Nessuna parte dei fondi qui stanziati», così la deliberazione, «verrà usata per incarichi a Bertrand Russell».

Queste misure rendevano inutile qualsiasi appello alle corti. Ciò nonostante, per una questione di principio, la maggioranza del Consiglio per l'Istruzione Superiore decise di deferire la causa alla corte d'appello. A questo punto W.C. Chandler, avvocato patrocinante, informò i membri del Consiglio che egli non avrebbe presentato ricorso, pur condividendo la loro opinione che la decisione di McGeehan non era «legalmente corretta». Li avvertì anzi che essi potevano anche ignorarla, quella decisione, nelle future nomine. Nonostante ciò, egli raccomandò di non dare ulteriore corso alla vertenza. Date le «controversie religiose e morali» ad essa connesse, le corti, disse egli, potrebbero confermare la decisione. Contemporaneamente il sindaco annunciò che egli "appoggiava" senza riserve la determinazione di Chandler. Forse, piuttosto che dire "appoggiava", sarebbe stato più esatto dire "ispirava".

La maggioranza del Consiglio stabilì, allora, di rivolgersi ad un altro consulente legale e lo studio Root, Clark, Buckner e Ballantine offrì spontaneamente il gratuito patrocinio. Buckner era stato procuratore per il distretto meridionale di New York ed era assistito da John H. Harlan. Basandosi su molti precedenti, Harlan si rivolse al giudice McGeehan per ottenere di rappresentare il Consiglio in sostituzione dell'avvocato ritiratosi. Egli inoltre mise in rilievo il fatto che il Consiglio non aveva potuto presentare in giudizio una replica formale alle accuse, e che aveva, perciò, diritto a far annullare il decreto. Il lettore non si sorprenderà nel sapere che il crociato non trovò legittima la domanda di Harlan. Egli stabilì che l'avvocato patrocinante non poteva venire sostituito senza il suo consenso e sprezzantemente definì la maggioranza del Consiglio una «fazione litigiosa» che «non può ora riportare in tribunale la cosa giudicata». Tutti i tentativi di interporre appello contro la decisione del giudice furono respinti dalle altre corti e, come si è detto, l'avvocato patrocinante rifiutò la sua prestazione.

Pertanto il Consiglio non poté fare nulla contro il verdetto di McGeehan, che revocava la nomina di Russell. Quando fu resa pubblica la sentenza con tutte le sue calunnie, Russell decise di farsi rappresentare da un legale indipendente. L'Unione americana per le libertà civili gli consigliò l'avvocato Osmond K. Fraenkel. Questi, in difesa di Russell, anzitutto denunciò l'illegalità della procedura e, inoltre, chiese di poter controbattere le diffamatorie accuse di Goldstein. McGeehan respinse il ricorso per il fatto che Russell non aveva alcun «interesse legale» nella vertenza. Contro questa decisione l'avvocato Fraenkel ricorse alla divisione d'appello della corte suprema, che all'unanimità approvò McGeehan senza dare alcuna spiegazione. Egli allora volle ricorrere alla corte d'appello, ma anche questo gli fu negato ed ogni altra mossa legale ebbe lo stesso risultato. È sbalorditivo che la signora Kay, la cui figlia non poteva frequentare i corsi di Russell, avesse un interesse legale in questo caso, mentre non doveva averne Russell, del quale erano in gioco professione e reputazione. Il professor Cohen osservò a proposito che «se questa è la legge», senza

dubbio nel linguaggio di Dickens «la legge è un asino». Così la sentenza di McGeehan divenne definitiva, senza possibilità di ricorsi. «In qualità di americani», disse John Dewey, «dobbiamo arrossire di vergogna per questo colpo inferto alla reputazione del nostro *fair play*».

10

Dalla California Russell si portò a Harvard, dove il presidente e con lui molti altri, probabilmente, non erano rimasti molto scossi dal parere di McGeehan che giudicava Russell inidoneo all'insegnamento nelle scuole di questo paese. Replicando a Thomas Dorgan, essi dichiararono che avevano «preso visione delle critiche a questa nomina», ma, esaminate le circostanze, avevano concluso che era «per i migliori interessi della università riconfermare la loro decisione». I corsi di Russell, ad Harvard, proseguirono senza incidenti, benché, suppongo, le statistiche per violenza carnale e ratto fossero alquanto più elevate del solito. Russell poi insegnò per alcuni anni alla fondazione Barnes a Merion, in Pennsylvania. Nel 1944 ritornò in Inghilterra dove pochi anni dopo re Giorgio Sesto lo insignì dell'Ordine del Merito, mostrando così una deplorevole indifferenza verso il codice penale.

Nel 1950 Russell tenne conferenze su Machette alla Università di Columbia. Ricevette un'accoglienza calorosa che i presenti non dimenticheranno facilmente, accoglienza paragonabile a quella che Voltaire ricevette nel 1784, quando ritornò a Parigi, dove era stato incarcerato, e da dove era stato esiliato. Sempre nel 1950, un comitato svedese, i cui criteri evidentemente non erano «adeguati a quelli richiesti dalla comune decenza», conferì a Bertrand Russell il premio Nobel per la letteratura. Non ci furono commenti da parte della signora Kay, del signor Goldstein, o del giudice McGeehan. In ogni caso, sulla stampa non ne apparve alcuno.