

*studi*

## La libertà politica in John Stuart Mill

MARIA APARECIDA FERRARI\*

Sommario: 1. Il principio di utilità compromette la limitazione degli interventi sulla libertà degli individui. 2. Insufficienza del rifiuto della "tirannia della società". 3. Sottomissione della libertà politica al "calcolo di felicità". 4. Subordinazione dei giudizi dell'individuo al parere della maggioranza. 5. Paradossi del criterio di danno agli "interessi permanenti della società". 5.1. Libertà e influsso benefico sugli altri. 5.2. Libertà e influsso negativo nella felicità generale.



La libertà politica, o l'ambito degli atti dell'individuo che si riferiscono alle relazioni con gli altri, è un tema centrale del pensiero di John Stuart Mill. Si tratta di uno dei suoi contributi più significativi alla ricerca filosofica, che peraltro costituisce ancora oggi un apporto di grande attualità e importanza.

In effetti, sono ancora attuali i due principali luoghi comuni della sua critica al modo in cui la società inglese del suo tempo consentiva alla libertà politica di esprimersi. Per quanto si riferisce all'intervento degli individui nella società, spiegava Mill, «il pericolo che minaccia la natura umana non è l'eccesso, bensì la carenza di impulsi e di preferenze individuali»<sup>1</sup>. In più, aggiungeva, la sua libertà è condizionata dalla «tirannia della maggioranza»<sup>2</sup>, per cui diventa «necessario proteggersi contro la tirannia dell'opinione e dei sentimenti dominanti, con-

\* Pontificia Università della Santa Croce, Piazza Sant'Apollinare 49, 00186 Roma

<sup>1</sup> J. STUART MILL, *On Liberty*, p. 264. Le citazioni di quest'opera si faranno con la sigla *OL*, seguita dalle pagine che si riferiscono alla *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. XVIII: *Essays on Politics and Society*, University of Toronto Press, Routledge & Kegan Paul, Toronto-London 1977, pp. 213-310. La traduzione delle opere di Mill in questo lavoro è sempre nostra.

<sup>2</sup> L'analisi milliana coincide in questo aspetto con quella fatta da A. DE TOCQUEVILLE nel *De la Démocratie en Amérique*, Gallimard, La Flèche 1961, vol. II, parte XIV.

tro la tendenza della società ad imporre — con mezzi diversi dalle penalizzazioni legali — le sue proprie idee e usanze, come se costituissero doveri per chi dissenso; infine, contro l'inclinazione della società ad ostacolare lo sviluppo dell'individuo, evitando quanto più possibile la formazione di qualsiasi individualità discordante e costringendo tutti i caratteri verso la conformazione con il proprio modello»<sup>3</sup>.

Mill denuncia perciò l'urgenza di individuare chiaramente i limiti della libertà politica, col fine di evitare sia la tirannia degli uni sugli altri, sia il progressivo indebolimento dell'individualità che, tuttavia, dovrebbe essere la fonte di rivalsea contro la tendenza alla tirannia.

In questo modo, Mill tocca proprio il nucleo del problema politico: la società è uno spazio in cui gli uomini devono vivere *insieme* per raggiungere una felicità che è sempre personale, individuale, anche se è condizionata dalla con-vivenza con altri uomini; allora l'ambito politico è fondamentale per la felicità personale, sebbene tale felicità trascenda ciò che è sociale. *Vivere per la propria felicità* ha priorità e va al di là del *vivere con gli altri uomini*, tuttavia la convivenza (vivere-con-altri) si rivela la via imprescindibile per essa, che in grande misura dà ragione della felicità personale.

La questione centrale dell'etica politica è precisamente far sì che la società, che non ha come fine proprio la felicità di ogni individuo, garantisca l'ambito di libertà necessario perché ognuno raggiunga la sua felicità, senza però subordinare la libertà personale agli interessi sociali.

Mill affronta direttamente il problema, dichiarando che la libertà politica consiste prima di tutto nell'affermare la natura della libertà dell'individuo in tutto ciò che si riferisce a sé stesso, cioè, la sua autonomia assoluta<sup>4</sup>; di conseguenza, dirà, «l'unica parte della condotta dell'individuo che lo fa responsabile rispetto alla società, è quella che si ripercuote sugli altri»<sup>5</sup>. Perciò, conclude l'autore, la materia propria della libertà dell'individuo è tutto ciò che egli stesso concepisce come parte della sua felicità, ed in quest'ampia area dev'essere vietata qualsiasi intromissione.

<sup>3</sup> *OL*, p. 220.

<sup>4</sup> Cfr. *OL*, p. 224.

L'autore spiega che «*there is a sphere of action in which society, as distinguished from the individual, has, if any, only an indirect interest; comprehending all that portion of a person's life and conduct which affects only himself, or if it also affects others, only with their free, voluntary, and undeceived consent and participation*» (*OL*, p. 225).

Nell'opera milliana l'autonomia appare con espressioni varie: «*doing what one is inclined*», «*acting according to one's own judgment of what is desirable*», «*doing what one desires*» (*ASL*, p. 182). Si veda, per esempio, l'analisi di J.P. SCANLAM, *J.S. Mill and the definition of freedom*, «*Ethics*», 68 (1958), pp. 194-206. Per una critica dell'idea di autonomia in Mill: M. RHONHEIMER, *L'immagine dell'uomo nel liberalismo e il concetto di autonomia: al di là del dibattito fra liberali e comunitaristi*, in I. YARZA (a cura di), *Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*, Armando, Roma 1997, pp. 95-133.

<sup>5</sup> *OL*, p. 224.

Partendo da queste considerazioni, si capisce che la difesa milliana della libertà si presenti come un'apologia dell'individualità. Si può dire che per Mill la libertà dell'individuo condiziona il progresso umano nel senso che essa è necessaria affinché le individualità facciano emergere le proprie capacità e preferenze. Una libertà la più ampia possibile, limitata solamente dalla sfera dell'autonomia altrui, è lo strumento necessario perché le parti — le felicità individuali — del tutto — la felicità o il massimo benessere generale — si sviluppino pienamente. Questo sarebbe per Mill il valore supremo della libertà, che è allo stesso tempo il parametro per tracciare i limiti della libertà politica dell'individuo.

Tuttavia Mill presenta un'altra concezione della libertà politica: come regolazione del potere della società sugli individui<sup>6</sup>. Insieme all'autonomia dell'individuo si colloca una restrizione alla sua condotta nell'ambito sociale e civile: gli è vietato di causare danni agli altri<sup>7</sup>; proibizione che dà alla società la possibilità di intervenire sulla sua libertà per autodifendersi<sup>8</sup>.

Per comprendere la relazione tra autonomia e autoprotezione collettiva bisogna, secondo l'autore, identificare una doppia sfera d'azione: quella pubblica, la quale abbraccia la condotta dei membri della società che concerne la vita o gli interessi altrui, e quella privata, che riguarda comportamenti i cui effetti non vanno al di là del soggetto che agisce. In relazione alla sfera privata, egli spiega, «l'individuo non deve rispondere delle proprie azioni alla società nella misura in cui non ledono gl'interessi di altri. Questi possono consigliare, istruire, persuadere od evitare tale individuo, se considerano necessario farlo mirando al proprio bene; tali sono le sole misure attraverso le quali la società può esprimere la propria avversione o disapprovazione giustificatamente»<sup>9</sup>. Per quanto si riferisce alla sfera pubblica, Mill riconosce che la società deve difendersi dalle azioni dei suoi membri che danneggiano gli altri, e che l'individuo «deve rispondere delle

<sup>6</sup> Cfr. *OL*, p. 217. Conviene osservare che questa sarebbe la prospettiva dell'etica politica, la quale valuta gli atti della società in relazione al bene comune politico. Però non è questa la pretesa di Mill in questo passo. Com'è noto, l'individualismo filosofico non riconosce l'esistenza di un bene comune che sia diverso dalla somma delle utilità.

Per un esame sistematico della realtà del bene comune e per una critica dell'individualismo filosofico, si veda A.M. QUINTAS, *Analisi del bene comune*, Bulzoni, Roma 1988<sup>2</sup>. Sul bene comune nella cultura politica costituzionalistica, risalta lo studio di M. RHONHEIMER, *Lo Stato costituzionale democratico e il bene comune*, in E. MORANDI - M. PANATTONI (a cura di), *Ripensare lo spazio politico: quale aristocrazia*, fascicolo della rivista «Con-tratto», novembre 1998, pp. 57-123.

<sup>7</sup> Cfr. *OL*, pp. 223-224. Sul criterio milliano di prevenzione del danno, cfr. C.L. TEN, *Mill on Liberty*, cit., pp. 40-41; J. REES, *A Re-reading of Mill on Liberty*, cit., pp. 167-180.

<sup>8</sup> Come chiarisce J. Kilkullen, il principio di libertà in Mill pone che una persona può fare tutto quanto gli piace e che ciò dovrebbe essergli acconsentito; però la quantità di libertà implicata in questo principio dipende dai doveri che l'utilità generale determina in ogni momento. Tuttavia il dovere non comprende ogni cosa, cioè, l'utilità non ordina che gli individui offrano agli altri la realizzazione del migliore atto possibile (cfr. J. KILKULLEN, *Mill's on duty and liberty*, «Australasian Journal of Philosophy», 59 (1981), pp. 290-300).

<sup>9</sup> *OL*, p. 292.

azioni che possono pregiudicare gl'interessi altrui, e può essere sottomesso alle punizioni sociali o legali che la società considera necessarie per proteggersi»<sup>10</sup>.

Mettere il pregiudizio o il danno altrui come criterio di delimitazione della libertà politica dell'individuo, oppure concepirlo come elemento di fatto che autorizza la società a difendersi con un intervento sulla libertà, mette in rilievo un'importante domanda sulla natura del danno o del pregiudizio.

Nella prospettiva milliana, la risposta si collega con l'utilità, da lui ritenuta «la risorsa fondamentale in ogni questione etica», purché si tratti della «utilità nel senso più ampio del termine, fondata sugli interessi permanenti dell'uomo in quanto essere progressivo»<sup>11</sup>, cioè, un soggetto che cresce, si manifesta e si modifica attraverso i suoi atti liberi. Perciò l'autore riconosce che tra i vari elementi che compongono la felicità umana, alcuni di loro sono indispensabili, perché si configurano come aspetti permanenti, strutturali, del bene di qualsiasi persona; per questa ragione devono essere presenti in ogni progetto razionale di vita e non possono essere pregiudicati nemmeno in nome della libertà dell'individuo. I suoi scritti evidenziano diversi di questi elementi, come la promozione dell'individualità<sup>12</sup>, il potere di sviluppare le proprie capacità naturali, la libertà e l'indipendenza individuali, il rispetto verso l'altro, il senso della dignità<sup>13</sup>, il sentimento di sicurezza e i sentimenti sociali, che Mill traduce come «il desiderio di stare uniti ai nostri simili»<sup>14</sup>.

L'autore considera che gli «interessi permanenti dell'uomo» permettano di assoggettare la spontaneità individuale al controllo esterno, sempre e quando le azioni individuali riguardino gli interessi altrui<sup>15</sup>. Mill non intende però prevenire — regolarizzando — ogni azione che concerne gli interessi di terzi; il suo obiettivo è invece difendere la legittimità di un intervento che è posteriore all'esperienza di un'azione pregiudiziale per altri.

Questo aspetto del suo pensiero viene illustrato dalla spiegazione della funzione preventiva del governo. Mill ammette che uno dei compiti dell'autorità po-

---

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> «I regard utility as the ultimate appeal on all ethical questions; but it must be utility in the largest sense, grounded on the permanent interests of man as a progressive being» (OL, p. 224).

<sup>12</sup> Si può confrontare, tra gli altri testi: «It is not by wearing down into uniformity all that is individual in themselves, but by cultivating it and calling it forth, within the limits imposed by the rights and interests of others, that human beings become a noble and beautiful object of contemplation» (OL, p. 266). «In proportion of the development of his individuality, each person becomes more valuable to himself, and is therefore capable of being more valuable to others» (OL, p. 266).

<sup>13</sup> Cfr. J. STUART MILL, *Utilitarianism*, p. 212. D'ora in poi quest'opera sarà citata con la sigla U, seguita dalle pagine corrispondenti a *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. X: *Essays on Ethics, Religion and Society*, University of Toronto Press, Routledge & Kegan Paul, Toronto-London 1977, pp. 203-259.

<sup>14</sup> U, p. 231.

<sup>15</sup> OL, p. 224.

litica sia, in modo indiscutibile, l'istituzione di precauzioni contro i crimini, ma mette in luce il grave rischio di abuso che un tale incarico porta con sé. «Il diritto intrinseco che ha la società di evitare, attraverso misure di prevenzione, i crimini che si commettono contro di essa, pone ovvi limiti alla proposizione che nega la legittimità di interferire in modo preventivo o punitivo nella condotta che riguarda solo chi la compie»<sup>16</sup>. Mill giustifica quest'affermazione sottolineando che «non esiste praticamente nessun aspetto della legittima libertà d'azione dell'individuo che non possa essere indicato in modo plausibile come incremento di condizioni favorevoli per una qualche forma di azione criminale»<sup>17</sup>.

La valorizzazione della proposta di Mill che si cercherà di presentare nelle pagine che seguono, si farà attraverso cinque riflessioni che tematizzano la consistenza e la plausibilità della sua concezione della libertà politica. Si tratta in fondo di mostrare se gli riesce di risolvere in maniera soddisfacente la questione dell'equilibrio tra l'indipendenza individuale e il controllo sociale.

## **1. Il principio di utilità compromette la limitazione degli interventi sulla libertà degli individui**

Innanzitutto bisogna dar ragione a Mill quando stabilisce, in riferimento alla sfera pubblica, l'obbligo di rispettare la libertà dell'individuo e di non interferire nel suo esercizio fino a quando si dimostri che essa pregiudica quello altrui. L'autore ha ragione nel prendere come punto di partenza il fatto che gli uomini esercitano bene la propria libertà, cioè, la utilizzano per fini buoni, tuttavia alla domanda sul modo di riconoscere la bontà di un fine Mill risponde che il criterio di discernimento è l'utilità sociale: buono è ciò che produce felicità all'insieme della società<sup>18</sup>. Le riserve rispetto al pensiero milliano in questo passo non si trovano tanto nell'oggetto a cui mira: il fatto che l'individuo possa conoscere e decidere da sé — liberamente — riguardo ciò che gli si presenta come bene; infatti, non può essere considerato giusto diminuire la potenzialità di bene degli uomini o metterli in situazioni nelle quali agire bene esiga un comportamento eroico.

Il problema della tesi milliana si trova piuttosto nel non riconoscere che agire bene non è qualcosa di esterno al principio di rispetto e di promozione del bene altrui, ma ciò dev'essere compreso come elemento integrante di tale principio. Per questa ragione il dovere di ognuno di realizzare liberamente il bene di cui è capace diviene contenuto della libertà politica e principio di giustizia. È questa la ragione per la quale può essere legittimo intervenire per limitare o regolare un

<sup>16</sup> *OL*, p. 295.

<sup>17</sup> *OL*, p. 294.

<sup>18</sup> «*The utilitarian doctrine is, that happiness is desirable, and the only thing desirable, as an end; all other things being only desirable as means to that end (...). That each person's happiness is a good to that person, and the general happiness, therefore, a good to the aggregate of all persons*» (*U*, p. 234).

comportamento politico dell'individuo: proprio il rispetto e la promozione della libertà può rendere esigibile un'azione di questo tipo.

In tale senso, Mill ha ragione pure nel dire che nessuno è autorizzato ad imporre un tipo di bene o di felicità agli altri. Infatti, l'obbligo di rispettare la libertà si applica soltanto ai casi in cui la si esercita bene. Tra il buon uso di essa e la situazione di danno altrui esiste un ampio spazio, entro il quale ogni cittadino è libero di decidere come utilizzare la propria libertà. Pretendere una cosa diversa sarebbe concepire una società in cui ogni cosa fosse regolata in anticipo, pregiudicando in modo latente la libertà stessa, poiché le possibilità per ogni individuo di fare il bene sarebbero diminuite<sup>19</sup>.

Mill sbaglia tuttavia nella giustificazione di tale rispetto, poiché al di fuori del piacere soggettivo, egli sostiene che non esisterebbe nessun altro fine a cui si ordina l'individuo. È proprio questa proposizione a comportare una delle contraddizioni interne che si trovano nel pensiero milliano: essa impedisce infatti il passaggio, da lui sostenuto, dal principio di *massima felicità dell'individuo* a quello di *massima quantità globale di felicità* della società. Certamente Mill giudica che, *essendo la felicità (piacere soggettivo) della persona un bene per essa, allora la felicità generale è un bene per l'insieme di tutte le persone*<sup>20</sup>. Non è detto, però, che nell'esperienza umana parlare di felicità generale sia parlare della felicità di tutti i membri della società.

La tesi milliana potrebbe esprimersi nel seguente modo: la struttura della società è  $Af + Bf + Cf = Sf$ , dove la felicità di A + felicità di B + felicità di C formano il totale di felicità della società [Sf].

Orbene, supponendo che si dia una mutazione positiva nella felicità di A, che diviene  $Afx$ , abbiamo:  $Afx + Bf + Cf = Sfx$ . Da una parte, si nota un aumento del totale generale di felicità, per il quale è possibile affermare che la società è stata arricchita con il bene soggettivo raggiunto da A (individuo o gruppo); d'altra parte, però, è da tener presente che tale cambiamento significa felicità — almeno in potenza — per tutti i cittadini soltanto se si riferisce a un bene adatto ad essere condiviso dagli altri senza venir meno come bene di A. Quindi  $x$  dev'essere un bene spirituale, un valore per esempio. I beni materiali, al contrario, si distruggono come *bene di A* nella stessa proporzione in cui vengono partecipati da altri in-

<sup>19</sup>G. Chalmeta, descrive così le ragioni per le quali si deve rispettare — principio di tolleranza — la libertà degli individui in molti dei casi in cui essa viene esercitata per fini non buoni: «Principalmente, perché senza il riconoscimento di un ampio sistema di libertà negative dei cittadini, e pertanto di possibilità che alcuni agiscano male, rimarrebbero ingiustamente limitate le possibilità di tutti i cittadini (colpevoli o incolpevoli) di fare il bene.

Secondariamente, perché solo se si riconosce un ampio margine di autonomia ai cittadini, sarà possibile evitare in molte occasioni il conflitto sociale, che renderebbe molto difficile a tutti il buon esercizio della libertà; o perché solo così si evitano le conseguenze negative dell'errore — per nulla infrequente nel sistema di rapporti politici — di giudicare cattivo ciò che in realtà è buono; ecc.» (G. CHALMETA, *Etica applicata. L'ordine ideale della vita umana*, Le Monnier, Firenze 1997, p. 223).

<sup>20</sup>Cfr. U, p. 234.

dividui. Dunque in pratica la formula «essendo la felicità della persona un bene per essa, allora la felicità generale è un bene per l'insieme di tutte le persone» può essere comprovata solo se la felicità viene intesa come un bene effettivamente «comune», cioè, atto ad essere condiviso da un numero indeterminato di persone. In questo senso i beni costituiti dai fini delle virtù sono raggiungibili in modo illimitato, sia in termini di intensità sia in termini di soggetti che vi attingono; pertanto, solo in riferimento a tali beni è possibile affermare che *essendo la felicità (attuazione di una qualsiasi virtù) un bene per l'individuo, la felicità generale (possesso generalizzato di qualsiasi delle virtù) è un bene per tutti*.

Di conseguenza è possibile pure riconoscere che Mill abbia ragione quando afferma che l'essere umano si muove sempre in ricerca della massima felicità *propria*; il problema però è che tale proposizione in Mill non tiene conto che la felicità *propria* include la felicità degli altri in due sensi: in quanto il proprio bene costituisce un bene per tutti gli altri, e in quanto il bene altrui è parte del proprio bene o felicità.

È doveroso tuttavia chiarire che qualcosa della presenza del bene altrui emerge nel pensiero milliano, quando egli dice che un carattere fermamente ancorato nei piaceri più nobili contribuisce maggiormente alla felicità di tutti<sup>21</sup>. Ciononostante, egli non spiega quest'idea più che come accrescimento del livello di piacere nella società.

La presenza del bene altrui nel bene personale appare anche quando Mill dà ragione dell'origine del sentimento di giustizia, che sarebbe il sentimento di simpatia, attraverso il quale l'uomo è capace di "simpatizzare" con — essere attratto da — gli interessi di altri individui<sup>22</sup>. Egli non prende posizione, però, sulla natura razionale della simpatia e si limita piuttosto a considerare che, nonostante essa sia comune a tutta la natura animale, nell'uomo costituisce un sentimento più ampio in rapporto ai soggetti ai quali si indirizza e più esteso rispetto agli oggetti considerati di comune interesse<sup>23</sup>. Di conseguenza, l'autore non raggiunge la comprensione della felicità come realtà che dipende in modo essenziale dai vincoli di amicizia e di amore che il soggetto riesce a stabilire con altre persone.

Resta da notare inoltre che la simpatia milliana può essere messa in relazione con la dottrina tomista secondo la quale ogni uomo è per natura amico di tutti gli uomini<sup>24</sup>, tenendo presente però questa grande differenza: per Tommaso d'Aqui-

<sup>21</sup> «If it may possibly be doubted whether a noble character is always the happier for its nobleness, there can be no doubt that it makes other people happier, and that the world in general is immensely a gainer by it» (U, p. 213).

<sup>22</sup> Riguardo a questa capacità, si veda in modo particolare: J. STUART MILL, *Three Essays on Religion* (1874), p. 394, in *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. X: *Essays on Ethics, Religion and Society: Nature*, pp. 373-402; *Utility of Religion*, pp. 403-428; *Theism*, pp. 429-489. D'ora in poi quest'opera sarà citata con la sigla TER.

<sup>23</sup> Cfr. U, p. 248.

<sup>24</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* II-II, q. 114, a. 1, ad 2; *Summa Contra gentiles*, cit., IV, cap. LIV, § 4.

no l'amicizia — l'amore di amicizia — deriva dalla naturale inclinazione umana verso altri; per Mill, al contrario, dalla simpatia deriva soltanto il sentimento di giustizia o di carattere vendicativo nei confronti di coloro che feriscono l'individuo o gli interessi generali<sup>25</sup>.

La ragione di fondo per cui Mill non raggiunge la comprensione del bene altrui come parte del proprio bene si trova tuttavia nel fatto che egli riduce la felicità al piacere o godimento vincolato ai sensi, tra i quali include l'intelligenza e la volontà<sup>26</sup>.

Le conseguenze di tale riduzione appaiono più chiaramente quando Mill assume nell'ambito politico, il principio della massima felicità globale. Il principio di utilità esige che la felicità sia qualcosa di *misurabile* e per questo motivo il principio di massima felicità dell'individuo diviene massima *quantità globale* di felicità. L'autore modifica il principio perché nel suo sistema la felicità generale può significare soltanto la somma delle felicità individuali.

La ripercussione negativa che tale posizione provoca sulla libertà politica è principalmente questa: il punto di riferimento per *misurare* la maggiore felicità possibile nei rapporti umani dev'essere sempre qualcosa di "contabile", il che porta alla riduzione della felicità umana ai suoi soli aspetti materiali. Allo stesso tempo, il riduzionismo materialista ammette soltanto principi ugualmente *empirici* dai quali derivare i beni politici, cioè i diritti-doveri o le libertà politiche: il criterio per discernere ciò che è giusto nei casi particolari sarà quindi il maggiore numero dei difensori di una determinata opinione o comportamento, a beneficio degli interessi della maggioranza e a danno della felicità della minoranza, o piuttosto sarà quello della maggiore quantità possibile di persone favorite, e ciò significa, in termini materiali, un necessario abbassamento del livello quantitativo di felicità, poiché i beni materiali, suddivisi tra molti, risultano minori di quanto lo siano se goduti da pochi.

<sup>25</sup>Cfr. *U*, p. 248.

<sup>26</sup>Cfr. *U*, p. 211.

Williams fa notare che la nozione milliana di felicità non è esatto sinonimo di piacere, come è invece nell'utilitarismo di Bentham. Secondo la sua interpretazione, la preoccupazione di Mill rispetto alla nobiltà del carattere, alla verità, alla coscienza e altri elementi, lo riconduce alle virtù in senso classico (cfr. B. WILLIAMS, *J.S. Mill and political violence*, «Utilitas», vol. 1, 1 (1989), pp. 102-111). Di opinione simile è Carrasco Barraza: «*En Mill, a pesar de su definición de felicidad y de placer, su descripción práctica no es un mero estado mental, sino un placer intencional, en el sentido de que es un placer que está abierto a algo, que se siente en referencia a un "algo otro". Éste sería el segundo paso para hacer calzar su utilitarismo con la eudaimonía. Ese "algo" es lo valioso, y el placer es una consecuencia de ello. Leída de este modo, la teoría de Mill es muy cercana a la concepción clásica de la eudaimonía; pero leerla así puede ser una interpretación demasiado permisiva de esta doctrina, ya que aunque tal vez haga justicia al espíritu que la anima, traiciona radicalmente la letra de la teoría. Y, en última instancia, pasa a ser una ética de la eudaimonía y deja de ser utilitarismo*» (M.A. CARRASCO BARRAZA, *Consecuencialismo. Por qué no*, Eunsa, Pamplona 1999, p. 157).



Il problema di questo atteggiamento non è il fatto che la libertà politica si riferisca alle azioni nell'ambito sociopolitico, le quali hanno conseguenze visibili o esterne, e che soltanto nella misura in cui il comportamento pregiudica la felicità altrui è legittimo intervenire, per proibire o castigare. Infatti, la responsabilità del soggetto umano rispetto al bene degli altri è condizionata dalla sua situazione: non soltanto dalle sue capacità, ma dal tipo di doveri che egli ha, a secondo che i rapporti siano di amicizia, familiari, professionali; per di più, l'aiuto che ordinariamente può dare agli altri, solo in pochi casi si traduce in interventi diretti sulla sua educazione etica. Proprio per questo il rispetto e la promozione del bene altrui si manifesta nel collaborare per la creazione delle condizioni idonee affinché gli individui esercitino nel modo migliore possibile la loro libertà. Ciò si traduce soprattutto in aiuti che rendano possibile l'uso della libertà: dalle condizioni materiali di rispetto per la vita e per la salute psicofisica, fino ai contenuti — che Mill denomina in modo esplicito *libertà politica* — come il rispetto e la promozione delle libertà di pensiero, di gusti e occupazioni, di associarsi ecc.<sup>27</sup>.

Il nucleo del problema sta nel fatto che il principio utilitarista riduce il fondamento delle limitazioni della libertà politica dell'individuo — sia la trasformazione dei doveri in obblighi politici le cui omissioni meritano penalizzazione, sia la proibizione di certi comportamenti sociali o la regolazione di essi — ai rapporti di calcolo di attitudine per soddisfare i bisogni materiali degli uomini<sup>28</sup>. La ragione è chiara: non è possibile effettuare calcoli con elementi di valore infinito (non misurabili). In questo sistema, quindi, sia gli individui (unità di felicità) sia i beni riconosciuti come parti integranti della loro felicità hanno un valore finito, che permette il calcolo. Per questa ragione il governante non è capace di riconoscere che la giustizia implica sempre il rispetto-promozione delle libertà fondamentali dei cittadini, indipendentemente dai vantaggi collettivi, in grado maggiore o minore, che tale rispetto porta con sé. Le libertà fondamentali di ogni individuo o delle minoranze restano perciò a rischio di essere sacrificate a beneficio della maggior utilità del resto della società. Inoltre, viene limitata la stessa capacità umana di prevedere e di procurare ciò che considera utile a garantire in futuro l'effettivo esercizio delle libertà. Il calcolo della maggiore utilità infatti riduce gravemente la funzione del Diritto di permettere lo spiegarsi delle iniziative dei cittadini che — da soli o associati tra loro — mirano ad una vera solidarietà universale<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Cfr. *OL*, p. 226.

<sup>28</sup> Cfr. G. CHALMETA, *Giustizia aritmetica? I limiti del paradigma politico utilitarista*, «Acta Philosophica», 7/I (1998), p. 11.

<sup>29</sup> Per uno studio filosofico ben fondato dei rapporti tra la società politica e lo Stato, cfr. A.M. QUINTAS, *Obbligazione politica e governo legittimo*, Giuffrè, Milano 1997.

## 2. Insufficienza del rifiuto della “tirannia della società”

La posizione utilitarista attira perché presenta un’immagine di razionalità facilmente apprezzabile dagli uomini della cultura moderna<sup>30</sup>. Razionalizzare significherebbe deliberare i risultati di un’azione secondo un principio assoluto, invece di farlo secondo giudizi raggiunti in modo spontaneo-intuitivo<sup>31</sup>. Allora il maggior bene prodotto indica l’azione migliore: se ogni individuo si preoccupa di produrre in ogni azione il massimo bene-felicità, il risultato globale sarà la società massimamente felice. Mill, insieme ad altri utilitaristi, si considera in questo aspetto un continuatore dell’aristotelismo e del cristianesimo, poiché tali sistemi ritenevano che la felicità fosse l’inizio e la regola sia del comportamento individuale sia di quello collettivo. L’elemento nuovo introdotto dall’utilitarismo sarebbe soltanto lo strumento matematico<sup>32</sup>.

La prima conseguenza di questo processo di *razionalizzazione* è che la ragione utilitarista diviene ragione calcolatrice anziché ragione pratica. In effetti, lo strumento matematico esige in primo luogo di definire l’archetipo o il tipo di “individuo felice”, oggettivo, realizzabile però soltanto attraverso criteri generali ed empirici<sup>33</sup>, i quali possono essere: l’“individuo felice” è qualcuno che gode di un certo livello di salute, ha un determinato grado di intelligenza, dispone di un determinato reddito, mantiene un numero ragionevole di rapporti stabili ecc.<sup>34</sup>. In questa maniera il modello matematico dissolve l’ideale etico, perché la razionalizzazione introduce il grave rischio che la vita umana sia considerata in modo riduttivo, vale a dire, secondo le sole dimensioni materiali, poiché sono quelle che ammettono di calcolare e massimizzare<sup>35</sup>. Non sono invece accessibili al

<sup>30</sup>L’attrazione dell’utilitarismo oggi giorno si radica in vari punti. Tra gli altri motivi perché esso esprime con enfasi l’aspetto pratico del prendere una decisione, come difende Bernard Williams (cfr. J.C. SMART - B. WILLIAMS, *Utilitarianism. For & Against*, Cambridge University Press, Cambridge 1973, pp. 149-150), perché costituisce una filosofia orientata verso il futuro, che assume il progresso sociale come criterio di qualsiasi scelta e unifica in un solo schema le strutture etiche, economiche e giuridiche (cfr. D.D. RAPHAEL, *Utilitarismo e giustizia*, «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 4 (1977), pp. 875-886).

<sup>31</sup>L’utilitarismo si è diffuso, infatti, come la teoria morale *razionale* per eccellenza, poiché prometteva di risolvere ogni questione morale mediante un criterio ultimo che fosse unico e uniforme (cfr. A. SEN - B. WILLIAMS (eds.), *Utilitarianism and beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, cap. I).

<sup>32</sup>Cfr. *OL*, p. 235.

<sup>33</sup>«The truths of arithmetic are applicable to the valuation of happiness, as of all other measurable quantities» (*U*, p. 258, nota).

<sup>34</sup>In questo indirizzo di ricerca, hanno speciale rilievo le osservazioni dell’autore nel *Principles of Political Economy* sulle eccezioni al principio pratico di non intervento governativo nel libero gioco delle azioni degli individui (cfr. *PPE*, pp. 946 ss.).

<sup>35</sup>In effetti, una grande parte dei neutilitaristi più rilevanti degli ultimi decenni, in special modo quelli di area nord-americana, hanno abbandonato la versione matematica del principio di utilità. J.C. Harsanyi, per esempio, lo sostituisce con il principio dell’“osservatore imparziale” (cfr. J.C. HARSANYI, *Morality and the theory of rational behaviour*, cit.); R.

“calcolo-di-felicità” elementi che l’esperienza comune considera essenziali per la felicità, come possono essere l’autonomia dell’individuo per godere o meno di tali dimensioni quali fonti che definiscono il suo bene, o l’intenzionalità con la quale l’individuo vive ogni circostanza della propria vita<sup>36</sup>.

Perciò il rapporto tra la massima felicità dell’individuo e la felicità del maggior numero possibile di cittadini costituisce una zona nella quale si manifesta in modo latente il carattere intrinsecamente dispotico del modello utilitarista.

Infatti, se si parte dalla supposizione che sia possibile determinare chi è l’individuo felice, si arriva a stabilire l’“unità di felicità” ideale per procedere poi al calcolo della felicità generale. Un calcolo che si traduce in sapere quanti individui della società in esame vivono secondo gli elementi che definiscono la felicità del cittadino. Prima però di poter valutare se si tratti o meno di una società giusta (felice), bisognerà affrontare per forza una questione: quale sia la relazione tra il grado massimo di felicità realizzabile e il numero dei beneficiari<sup>37</sup>. Sono in gioco due massimali che in pratica difficilmente possono essere ottimizzati allo stesso tempo<sup>38</sup>. In altre parole, sarebbe più utile privilegiare una felicità di maggior qualità che coinvolga un numero più ridotto di cittadini, o corrisponderebbe meglio al criterio di utilità avvantaggiare il maggior numero possibile di individui, sebbene ciò provocherebbe un abbassamento del livello qualitativo della felicità?

Mill non risolve questo problema, ma è possibile sostenere che lui propendesse per favorire l’ampliamento di “unità di felicità”: sarebbe meglio che più persone avessero accesso alla felicità, benché si trattasse di una felicità di minor qualità. Questo atteggiamento si inserisce meglio nel suo pensiero, per il quale lo stato ottimo della società giusta o felice va raggiunto con gradualità, attraverso un processo di diffusione del principio di utilità<sup>39</sup>. Mediante il sentimento comune di condi-

---

Brandt ricorre ad una specie di “psicoterapia cognitiva” (cfr. R. BRANDT, *A theory of the good and the right*, Clarendon Press, Oxford 1979); R.M. Hare e M.G. Singer chiamano in causa un principio di universalizzazione (cfr. R.M. HARE, *Moral thinking: its levels, method and point*, Clarendon Press, Oxford 1967; M.G. SINGER, *Practical ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1993).

<sup>36</sup>In riguardo a questo aspetto, si veda A. MACINTYRE, *After virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1984<sup>2</sup>, cap. 7.

<sup>37</sup>Cfr. G. CHALMETA, *Giustizia aritmetica? I limiti del paradigma politico utilitarista*, cit., pp. 11-12.

<sup>38</sup>Sull’impossibilità di produrre la massima felicità e allo stesso tempo la felicità del maggior numero, cfr. J. GRIFFIN, *The human good and the ambitions of consequentialism*, in Ph. PETTIT (ed.), *Consequentialism*, United Kingdom, Dartmouth 1993, pp. 43-57.

<sup>39</sup>Si veda, per esempio, la sua tesi che il sacrificio della propria felicità in beneficio del bene generale costituisce un segno dell’imperfezione di uno stato sociale ancora imperfetto. Nella società giusta concepita da Mill, l’unica abnegazione legittima è consacrarsi alla felicità degli altri, o dedicarsi a tutto ciò che influisce favorevolmente alla felicità collettiva o degli individui, entro i limiti imposti dagli interessi dell’umanità (cfr. *OL*, pp. 217-218). Si tenga conto inoltre della sua tesi secondo la quale «*Society between equals can only exist on the understanding that the interests of all are to be regarded equally*» (*U*, p. 231). Anche Rawls realizza pure un’interpretazione di questo tipo quando adduce che Mill adotta un principio

scendenza e per mezzo dell'influsso dell'educazione, dell'opinione pubblica e delle leggi, sarebbero sempre di più i cittadini che condurrebbero le loro vite secondo il principio di utilità, principio che, nell'opinione di Mill, contiene in sé il potenziale necessario per sviluppare massimamente l'individualità e allo stesso tempo la felicità generale. In questo senso, poco a poco la massima felicità possibile in ogni epoca sarebbe più accessibile ad un numero sempre crescente di individui.

Pur essendo possibile attribuire tale atteggiamento a Mill, esso non cancella tuttavia il già citato potenziale tirannico dell'utilitarismo. Dal punto di vista dell'utilità, infatti, il calcolo — così come succede in qualsiasi computo matematico — può coinvolgere soltanto un determinato numero di elementi, per di più di carattere empirico, atti ad essere misurati. Questi elementi, uniti all'idea-tesi che uguali somme di felicità sono ugualmente desiderate da qualsiasi persona<sup>40</sup>, costituiranno il centro delle attenzioni del governante: la società giusta sarà identificata con il raggiungimento dei massimi risultati in termini matematici. La felicità individuale dovrà adattarsi alle esigenze della massimizzazione e il governante dovrà venire incontro ad esse sebbene ci siano individui — si suppone che si tratteranno di gruppi minoritari — che concepiscono in maniera diversa la vita felice<sup>41</sup>. In pratica, mettere le somme da raggiungere in rapporto con il numero degli individui porterà sempre con sé problemi per i quali la “soluzione più utile” in molti dei casi andrà contro ciò che l'esperienza morale giudica essere giusto.

In modo simile, ogni volta che siano in gioco beni tra loro contrari, la logica dell'utilità considererà giusta quella decisione che favorisca il maggior numero di cittadini, pure quando ciò pregiudichi direttamente una minoranza desiderosa di una soluzione diversa. Il criterio di maggior quantità di beneficiari di fatto prevale sul valore che il bene posseduto ha per i soggetti.

Con la logica aritmetica i contenuti della felicità vengono determinati e alimentati mediante calcoli di massimizzazione di felicità, che tendono a escludere l'elemento più essenziale (e meno empirico) dell'autentica vita felice: la libertà e l'intenzionalità con le quali i cittadini vivono le situazioni di felicità.

### 3. Sottomissione della libertà politica al “calcolo di felicità”

Mill vuol proporre una morale *scientifica*, nel senso di una morale che adotti il metodo sperimentale delle scienze e raggiunga conclusioni sulle azioni umane attraverso la sola osservazione dei fenomeni. Per raggiungere questo scopo, l'au-

---

di “utilità media”, secondo il quale l'azione che massimizza la media è migliore di quella che massimizza la somma totale delle utilità individuali (cfr. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford-New York 1971, p. 162).

<sup>40</sup>Cfr. *U*, p. 258.

<sup>41</sup>Sull'inutilità della pretesa di ridurre il benessere ad un elenco di beni determinati, si veda A. MILLÁN PUELLES, *Economía y libertad*, Confederación Española de Cajas de Ahorro, Madrid 1974, pp. 37-56.

tore rispetta due esigenze della logica del discorso morale che considera irrinunciabili: identificare innanzitutto un criterio supremo del bene e del male che sia di per sé evidente e atto a risolvere ogni conflitto morale, assumere successivamente tale criterio come unico mezzo per determinare ciò che sia giusto o sbagliato (*a test of right and wrong*) nei casi concreti<sup>42</sup>.

Nella sua analisi il fenomeno primario che ha valore di principio è questo: gli uomini si muovono per ottenere il piacere o per evitare il dolore<sup>43</sup>, piacere che viene chiamato pure felicità o utilità<sup>44</sup>.

Non si tratta però di comportamenti prettamente istintivi o predeterminati, giacché nella sua opinione la libertà umana è reale, sebbene dev'essere compresa a partire dall'influsso del piacere e del dolore.

La libertà milliana si specifica come una capacità di scelta tra i piaceri, è autoreferenziale, nel senso che gli individui si muovono in cerca del proprio piacere o interesse, felicità o utilità. Nell'ambito del piacere di un individuo è inclusa anche la felicità delle persone con le quali si rapporta, dato che la soddisfazione degli interessi di queste persone costituisce una porzione del suo piacere. Ogni individuo ha attorno a sé un campo di libertà di carattere assoluto, che non può essere cioè violato dalle leggi — sia quelle della morale divino-positiva sia le leggi civili — né dalle forze fisiche — la violenza in qualsiasi delle sue forme<sup>45</sup>.

<sup>42</sup>Sui rapporti tra “bene” e “giusto” nelle diverse tesi dell'attualità, cfr. A. DA RE, *Il bene e il giusto: una panoramica delle attuali proposte etico-politiche*, in R.A. GHAL (a cura di), *Etica e politica nella società del duemila*, Armando, Roma 1998, pp. 45-64.

<sup>43</sup>«*These supplementary explanations do not affect the theory of life on which this theory of morality is grounded—namely, that pleasure, and freedom from pain, are the only things desirable as ends; and that all desirable things (which are as numerous in the utilitarian as in any other scheme) are desirable either for the pleasure inherent in themselves, or as means to the promotion of pleasure and the prevention of pain*» (U, p. 210).

<sup>44</sup>In Mill l'utilità significa capacità di un oggetto di generare piacere o bene (cfr. U, p. 209), e tale capacità è considerata principio orientatore assoluto delle attuazioni umane. Il movimento neoutilitarista tuttavia sostituisce questo modo obiettivo di definire l'utilità con una considerazione di tipo soggettivistico: l'utilità si descrive come ciò che è preferibile tra varie possibilità, tenendo in conto la relatività di esse. Si veda, per esempio, J. HARSANYI, *Morality and the theory of rational behaviour*, in A. SEN - B. WILLIAMS (eds.), *Utilitarianism and beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 39-62; E. LECALDANO, *L'utilitarismo contemporaneo e la morale*, in E. LECALDANO - S. VECA (eds.), *Utilitarismo oggi*, cit., pp. 3-32; e per una ricostruzione delle varianti del neoutilitarismo: G. PONTARA, *Utilitarismo*, in N. BOBBIO - G. PASQUINO - N. MATTEUCCI, *Dizionario di Politica*, Utet, Torino 1976, pp. 1225-1234.

Dinanzi le dottrine neoutilitariste si alza il neocontrattualismo proposto da J. RAWLS in *A Theory of Justice*, cit., il quale ha costituito nelle ultime decadi il dibattito etico-politico distintivo dell'ambito anglosassone. L'influsso delle tesi di Rawls e la sua evoluzione in altri autori viene presentato da A. BESUSSI in *Teorie della giustizia sociale*, Unicopli, Milano 1986.

Le differenze e le somiglianze tra le due proposte sono illustrate bene da F. ZANUZO, *Utilità, contratto, democrazia. Considerazioni su John Rawls e John Harsanyi*, in R. GATTI (a cura di), *Democrazia, ragione e verità*, Massimo, Milano 1994, pp. 79-107.

<sup>45</sup>Cfr. OL, p. 225; PPE, p. 938.

La vita umana tuttavia non si sviluppa in modo solitario e perciò gran parte delle azioni necessarie per la soddisfazione della propria felicità si ripercuote sulla vita altrui. Questo tipo di azioni è quello che Mill riconduce al problema della libertà politica dell'individuo: atti che riguardano la società come tale o una parte dei suoi membri. In questo campo la libertà non è intoccabile, poiché è limitata dalla libertà degli altri; perciò è possibile individuare i suoi confini validi, attraverso una di queste due vie:

— chiarire al soggetto agente il limite che non deve essere superato, cioè, la sfera della libertà dell'altro; in questa maniera si protegge la società contro le azioni arbitrarie dell'individuo, ossia, le azioni che ostacolano gli interessi altrui;

— indicare alla società i limiti del suo intervento, il quale non deve impedire all'individuo di agire come vuole in tutto ciò che si riferisce a se stesso; in questo modo si protegge il carattere assoluto della libertà dell'individuo e il suo primato sulla società.

I due ambiti di libertà dell'individuo — quello delle azioni che influiscono solo sull'agente o quello politico, in cui le azioni hanno un effetto di bene o di male per gli altri — sono sorretti dal principio primario di ricerca della felicità, meglio ancora, dalla ricerca della maggiore felicità possibile<sup>46</sup>. Ciononostante Mill considera che nell'ambito della libertà politica tale principio acquisisca un'ulteriore specificazione: garantisce cioè la massima utilità o felicità *dell'insieme della società*. Dunque il supremo criterio della morale (risposta alla prima esigenza logica, secondo Mill) è la felicità o utilità, però non quella individuale, bensì la maggiore somma totale e generale di felicità: «*the greatest amount of happiness altogether*»<sup>47</sup>.

Da questo principio dipende (seconda esigenza logica) la bontà o meno delle azioni: esse si ritengono buone o cattive nella misura in cui recano felicità generalizzata, si considerano migliori di altre se generano maggiore somma di bene (vale a dire felicità, piacere, utilità o soddisfazione). Perciò il principio di utilità è il criterio di giustizia della società politica<sup>48</sup>.

Come si può notare, nell'argomentazione sono presenti le due tesi caratteristiche dell'utilitarismo classico: il bene viene definito prima e in modo indipenden-

<sup>46</sup>Cfr. *U*, p. 215.

<sup>47</sup>Cfr. *U*, p. 213.

<sup>48</sup>«Per l'Utilitarismo, infatti, l'utilità è concetto onniesplicativo della prassi, pertanto ha la capacità di costituirne il principio onnidirettivo» (S. COTTA, *L'utilitarismo*, in S. BIOLO (a cura di), *La questione dell'utilitarismo*, Marietti, Genova 1991, p. 11). In effetti, una delle caratteristiche centrali dell'utilitarismo di Mill — comune pure alle altre etiche consequenzialiste — è che la concezione di bene o male, di giusto o ingiusto, di corretto o scorretto, provenga dal massimizzare o minimizzare un fine predeterminato, il quale può aver a che fare o meno con la bontà morale. Come però fa notare A. Sen, quando corretto significa ciò che massimizza il bene e bene è la maggior felicità generale, non si può concepire un'etica plausibile, perché in questo caso l'azione corretta non fa buono l'agente (cfr. A. SEN, *Utilitarianism and welfarism*, in Ph. PETTIT (ed.), *Consequentialism*, United Kingdom, Dartmouth 1993, cit., p. 26).

te da ciò che è giusto e si attinge al giusto per mezzo del calcolo del massimo bene possibile in ogni azione: per questo cammino si arriva all'ottimizzazione dello stato sociale<sup>49</sup>.

Da questi presupposti sorge una morale di carattere normativo, in quanto stabilisce l'insieme delle regole che devono essere osservate dagli individui di una società, al fine di garantire loro l'accesso all'esistenza *più felice possibile* entro le circostanze di ogni epoca. Il problema dell'utilitarismo non si trova tuttavia nel fatto di determinare la giustizia delle norme e delle relazioni umane secondo *la loro capacità di favorire o "massimizzare" la felicità* o il bene che gli uomini cercano. La difficoltà è che tale felicità significa *il totale della felicità dell'intera società*, la quale diviene visibile e misurabile soltanto in termini di beni materiali o almeno esteriori al soggetto.

Tale prospettiva di beni materiali, che è una parte di ciò che l'uomo deve ricevere dalla società civile, non può essere considerata come criterio ultimo per definire la società libera e giusta. Il compito del governo o della società di massimizzare il bene umano si riferisce in modo principale alla sfera morale, cioè, in relazione a stili di vita virtuosi. Questo però è un criterio di determinazione delle norme e delle relazioni che il modello utilitarista non riesce ad afferrare, perché identifica la felicità col piacere, assimila il bene del tutto sociale con la «massima quantità (*amount*) globale di felicità»<sup>50</sup>, ammette solo il calcolo matematico come metodo per promuovere la felicità.

Dunque l'uso del calcolo matematico per determinare ciò che corrisponde all'«individuo felice» si traduce in un approccio che legittima — e persino obbliga — il governante a lavorare affinché i cittadini siano portati ad aderire, volontariamente o per mezzo di disposizioni legali, a quei fattori esterni che, alla luce del principio di utilità, si presentano come i più atti a condurre all'utilità o allo stato sociale in cui tutti — o la maggior parte degli individui — possono godere della massima felicità possibile.

Tale conclusione è un risultato necessario dei presupposti utilitaristi, anche se Mill voleva esplicitamente evitarlo. Egli è cosciente, infatti, che il diritto della società di prevenire i possibili crimini contro se stessa, si oppone alla proibizione di intervenire nella sfera delle azioni dell'individuo che si ripercuotono soltanto su se stesso<sup>51</sup>. La ragione è chiara: nessun aspetto della libertà dell'individuo è completamente esente dal poter essere presentato in modo convincente come pericoloso in qualche senso per la società<sup>52</sup>. Perciò Mill chiarisce che la legittimità

<sup>49</sup>Come spiega J. Rawls, queste caratteristiche, che di solito definiscono le teorie teleologiche della giustizia politica, sono presenti in qualsiasi progetto etico-politico indirizzato alla promozione della felicità umana; anche la maggior parte delle teorie contrattualiste, che si prospettano in alternativa al teleologismo, risultano essere, in questo senso, teleologiche (cfr. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, cit., p. 564).

<sup>50</sup>Cfr. *U*, p. 213.

<sup>51</sup>Cfr. *OL*, p. 295.

<sup>52</sup>Cfr. *OL*, p. 294.

dell'intervento sorge solo quando sono in gioco gli interessi permanenti della società.

Se il criterio di giustizia è però la maggior quantità di felicità della società intera, e se il governo ha — come ammette Mill — delle responsabilità riguardanti la realizzazione del migliore stato sociale possibile, è logico che le leggi e le direttive per l'educazione dei cittadini esprimano ciò che esso considera che siano le condotte che meglio si adeguano alla *greatest amount of happiness altogether*<sup>53</sup>. Questa realtà contraddice lo spirito di ciò che Mill pretendeva con la sua proposta, dato che in *On Liberty* egli denuncia e recrimina la pratica della società e dell'opinione pubblica di determinare le norme di comportamento che devono aver valore di legge per tutti, attraverso la tattica di modificare i sentimenti degli uomini rispetto alle questioni particolari<sup>54</sup>.

In questo senso, possedere criteri di felicità diversi da quelli accettati dalle leggi o dalla maggioranza dei cittadini, e ancora di più cercare di comunicarli ad altri, significherebbe attentare alla felicità generale e, ancor più, pregiudicherebbe ciò che la maggioranza considera debba essere riconosciuto da tutti, pure dalle minoranze, come vita felice calcolata e programmata. Quantunque si arrivi ad accettare che un individuo o un gruppo vivano privatamente in altra maniera, la felicità generale esige che nell'ambito pubblico ognuno agisca in conformità con le regole stabilite, anche quando siano contrarie alle proprie idee o preferenze.

Da ultimo, si può osservare come tali affermazioni, che costituiscono derivazioni logiche del principio di utilità, sono esplicitate da Mill proprio come ciò che il principio di utilità dovrebbe evitare<sup>55</sup>.

#### **4. Subordinazione dei giudizi dell'individuo al parere della maggioranza**

Un altro problema della proposta milliana emerge al momento di scegliere le regole di giustizia da adottare. A quale criterio si deve ricorrere per determinare le regole della giustizia nei casi in cui il bene della maggioranza non coincida con ciò che una minoranza considera bene o felicità? Mill risponde che l'utilità è l'unico criterio e che questa deve essere riconosciuta alle persone più capaci<sup>56</sup>.

<sup>53</sup>Cfr. *U*, p. 213.

<sup>54</sup>Cfr. *OL*, p. 222.

<sup>55</sup>Cfr. *OL*, pp. 220, 271-272.

<sup>56</sup>«It is an unquestionable fact that those who are equally acquainted with, and equally capable of appreciating and enjoying, both, do give a most marked preference to the manner of existence which employs their higher faculties» (*U*, p. 211).

Tale atteggiamento ha ricevuto critiche diverse, come quella di M. Cowling, che propone un'interpretazione di tipo elitistico-autoritario della dottrina etico-politica di Mill (cfr. M. COWLING, *Mill and Liberalism*, C.U.P., Cambridge 1963).

Un'interpretazione diversa è per esempio quella di R.J. Halliday, che scrive: «l'élite non è



C'è bisogno dunque di delimitare il criterio per definire la capacità dei soggetti. Partendo dal richiamo milliano agli individui che abbiano una conoscenza maggiore dei diversi tipi di piacere e che, a causa di tale esperienza e delle conseguenze, sono più abilitati a riconoscere i piaceri superiori ed indicarli alla minoranza — supponendo che sia veramente una minoranza —, non si dovrebbe manifestare pure che tale atteggiamento in Mill contraddice la sua affermazione secondo la quale nessuno è autorizzato a mostrare ad un altro individuo dove si trova il suo bene e la sua felicità?

L'autore è cosciente di questo contrasto e cerca di evitarlo invocando la funzione dell'educazione e delle leggi, che devono facilitare all'individuo il riconoscimento della finalità delle sue azioni nell'ambito pubblico, cioè, l'utilità generale, e portarlo ad adottare in maniera autonoma il criterio di massima utilità<sup>57</sup>. Così allo stato ottimale della società si arriverebbe in modo graduale, nella misura in cui un sempre maggior numero di individui osservano il principio di utilità e si allenano ad applicarlo come criterio ultimo delle azioni che influiscono sugli altri uomini<sup>58</sup>. Tale ragionamento suscita però una domanda: finché non si arriva a questo stato sociale eccellente o al migliore possibile — supponendo che esso sia realizzabile nei termini in cui Mill lo concepisce —, compiuto da una maggioranza di individui educati dal principio di utilità generale ad applicarlo a tutti gli atti di libertà politica, che tipo di leggi e di educazione si dovrebbe adottare? Non si può evitare che ancora prima dell'arrivo dello stato sociale eccellente, l'educazione e le leggi portino con sé una qualche forma determinata di bene.

Secondo Mill la società agisce in modo simile all'individuo, può cioè legittimamente deliberare su alcune perdite e guadagni, così come l'individuo può deliberare ed accettare liberamente di sacrificarsi in determinate occasioni, perdendo quindi felicità, col fine di guadagnarne di più in futuro. La società può dunque decidere di sacrificare una parte di sé a beneficio di un'altra, con la condizione che tale decisione segua il criterio di utilità, producendo così una maggior somma totale di felicità per l'insieme della società<sup>59</sup>.

C'è tuttavia un problema in questo ragionamento, perché quando l'individuo decide di assumersi una momentanea diminuzione della propria felicità, è lui

---

né la depositaria ultima della verità, né il guardiano della morale; è un mezzo per l'educazione della non *élite*. E, sebbene possa procurare modelli di condotta e agire come un esempio di vita virtuosa, non ha nessun potere di imporre un'adesione a questi modelli in nome della scienza» (R.J. HALLIDAY, *J.S. Mill*, Allen & Unwin, London 1976, p. 88). Parimenti contrario alla posizione di Cowling è C.L. Ten, secondo il quale si può comprovare negli scritti di Mill che, sebbene lui si riferisca ad una *élite* di individui istruiti, questo non lo porta a pensare che uomini più saggi abbiano il diritto di costringere o forzare gli altri individui (cfr. C.L. TEN, *Mill on Liberty*, cit., p. 148). Infine, secondo S. Letwin, Mill «si proponeva di assicurare la *leadership* di coloro che meglio sanno» (S. LETWIN, *The Pursuit of Certainty: D. Hume, J. Bentham, J.S. Mill, B. Webb*, cit.).

<sup>57</sup>Cfr. *PPÉ*, pp. 959-960; *OL*, p. 266; *TER*, pp. 408-409 e 421.

<sup>58</sup>Cfr. *U*, p. 231-232.

<sup>59</sup>Cfr. *U*, principio del capitolo V.

stesso che decide; quando, al contrario, la società giudica ciò che sia più conveniente per l'utilità generale, si sostituisce alla decisione dell'individuo. Non si può quindi negare che Mill non riesca ad evitare che il suo sistema arrechi una tendenza intrinseca e dichiarata all'autoritarismo o alla tirannia contro la quale egli stesso manifesta tanta avversione. Dare però alla società un tale potere, senza altro criterio di validità che l'utilità generale — il quale si traduce in modo necessario in utilità della maggioranza o dei più forti — è una violazione dell'uguale dignità fondamentale di tutti-e-di-ognuno degli individui. Poiché nel suo utilitarismo non c'è un criterio di valore della persona, gli individui non sono considerati come ugualmente degni, ma come massa o numeri, soggetti alle convenienze del maggior bene sociale<sup>60</sup>. In breve, nell'utilitarismo le strategie di carattere politico, sociale o economico pongono limiti alla dignità dell'individuo riducendo la sua libertà; in esso non c'è posto per un concetto di dignità o di libertà che possa imporre dei confini al criterio utilitarista. Se fosse possibile trovare nell'utilitarismo un tale concetto, ciò significherebbe — contraddicendo il nucleo stesso della tesi utilitarista — che esistono comportamenti cattivi indipendentemente dal piacere che causano alla maggioranza, cioè, atti cattivi in se stessi perché contrari alle esigenze della dignità di qualsiasi essere umano.

## 5. Paradossi del criterio di danno agli “interessi permanenti della società”

Per concludere queste riflessioni critiche, resta da considerare se il “criterio di danno”, che giustifica gli interventi nelle azioni, serva davvero a raggiungere la finalità che Mill annuncia in *On Liberty*, se riesce cioè a determinare «in modo assoluto le relazioni di coazione e di controllo tra la società e l'individuo, senza che i mezzi utilizzati siano la forza fisica sotto forma di leggi penali o di coazione morale dell'opinione pubblica»<sup>61</sup>.

Mill specifica il danno all'altro come un pregiudicare gli *interessi permanenti dell'uomo in quanto essere progressivo*<sup>62</sup>, vale a dire, qualcosa che costituisce un elemento essenziale della felicità umana e che perciò è presente in qualsiasi progetto razionale di vita felice. Per questo motivo, tali interessi non possono essere pregiudicati nemmeno a nome della felicità o della libertà degli individui.

Nel difendere gli *interessi permanenti dell'uomo in quanto essere progressivo* il pensiero milliano rievoca l'etica classica, la quale, in effetti, riconosce l'esistenza di certi contenuti caratterizzanti la persona umana, punti di riferimento per

<sup>60</sup>Cfr. A. SEN - B. WILLIAMS, *Utilitarianism and beyond*, cit., Introduzione.

<sup>61</sup>OL, p. 223: «The object of this Essay is to assert one very simple principle, as entitled to govern absolutely the dealings of society with the individual in the way of compulsion and control, whether the means used be physical force in the form of legal penalties, or the moral coercion of public opinion».

<sup>62</sup>Cfr. OL, p. 224.

l'autentico esercizio della libertà e per la comprensione del senso e dei limiti delle norme alle quali la persona può essere sottoposta.

Ma pure in questo aspetto la proposta di Mill si allontana molto dall'etica classica o delle virtù, perché gli interessi permanenti ai quali si riferisce sono fondati sul principio di utilità e non sulla dignità della natura umana. Per questa ragione è necessario analizzare se il criterio di danno effettivo o di rischio di danno all'utilità generale dia luogo ad un esercizio coerente della libertà, che vada accompagnato da una chiara identificazione delle situazioni in cui tale criterio legittima l'intervento nella sfera della libertà dell'individuo.

Secondo Mill le azioni umane, che sono sempre benefiche o pregiudiziali per altri, si inseriscono in uno di questi campi<sup>63</sup>: l'ambito della convenienza, del quale l'individuo non risponde davanti agli altri uomini; quello della moralità o delle azioni la cui esecuzione od omissione richiedono punizione a seconda dei casi; e quello della giustizia, in cui le azioni hanno una rilevanza morale particolare e comportano diritti e doveri verso la società. Per tale motivo è necessario comprendere il criterio di *danno* agli interessi permanenti in rapporto alle diverse influenze, di carattere effettivo o potenziale, generate dalle relazioni umane in ognuno di questi ambiti.

### 5.1. Libertà e influsso benefico sugli altri

Mill considera che l'influsso benefico delle azioni sulle altre persone sia una conseguenza naturale delle azioni libere.

Per quanto si riferisce al settore della convenienza, l'influsso è senza dubbio positivo, non solo per il soggetto agente<sup>64</sup>, ma anche per la società, perché la realizzazione della felicità generale esige che siano sviluppate le molteplici individualità<sup>65</sup>.

L'influsso positivo sulle azioni altrui si trova pure nell'ambito della morale o in quello della giustizia, poiché gli interessi permanenti della società sono elementi indispensabili per la felicità umana. Svilupparli perciò significa, nella prospettiva milliana, aumentare la felicità generale. Sono un esempio di queste affermazioni le considerazioni sulla promozione dell'individualità, che secondo Mill deve emergere e farsi valere liberamente nella sfera che non si riferisce direttamente agli altri e che costituisce l'elemento principale del progresso individuale e sociale<sup>66</sup>. Di conseguenza è sempre benvola qualsiasi azione che non solo non pregiudichi tale interesse permanente (il progresso di ognuno e di tutta la società), ma che lo promuova.

<sup>63</sup>Cfr. *U*, pp. 246-247.

<sup>64</sup>Cfr. *OL*, p. 226.

<sup>65</sup>Cfr. *OL*, p. 261.

<sup>66</sup>Cfr. *OL*, p. 261.

A partire da queste considerazioni sembra evidente che le azioni che in qualche modo contribuiscono all'aumento di felicità non possono essere legittimamente ostacolate o controllate. La libertà dell'individuo non ammette limitazioni sociali in questo senso.

Resta da domandarsi se, nonostante tutto ciò, la società è legittimata ad intervenire contro le omissioni dell'individuo in questo campo, cioè, di fronte all'omissione di qualche bene che un soggetto potrebbe produrre. La risposta di Mill è anche qui negativa, tenendo conto di ciò che dice sull'intervento nelle azioni che non causano danno agli altri: «non si può costringere nessuno a fare o a omettere qualcosa perché sarà il meglio per lui, perché lo farà più felice, perché, nell'opinione altrui, ciò sarebbe conveniente o magari giusto: questi sono buoni motivi per discutere, per protestare, per persuaderlo o supplicarlo, non però per obbligarlo o per castigarlo in qualche maniera nel caso in cui si comporti in altro modo»<sup>67</sup>. Il criterio milliano è chiaro: la società può intervenire soltanto per autoprotettersi. In questo senso, Mill è contrario all'intromissione nel comportamento libero delle persone per esigere un maggiore bene, sia per essa stessa sia per altri, poiché davanti alla libertà dell'individuo si può intervenire soltanto per evitare un danno agli altri. Quindi se un determinato tipo di attuazione contribuisce meglio alla massimizzazione della felicità generale, ciò che resterebbe da fare sarebbe ottenere che gli individui *vogliono* attuare in questa maniera.

Non è possibile tuttavia dare per conclusa la questione, poiché se nella tesi di Mill l'aumento di felicità soggettiva implica un aumento di felicità generale, la considerazione coerente che dovrebbe seguire è che, quando un individuo pregiudica liberamente la propria felicità, causa inevitabilmente un danno alla somma generale di felicità. Quindi, se l'unico criterio etico è il principio di massima felicità dell'insieme della società, perché non applicarlo pure alle azioni degli individui i cui effetti si ripercuotono *direttamente* sugli agenti e *indirettamente* sulla felicità generale? La domanda ripropone la difficile questione della separazione tra le azioni della sfera dell'autonomia e quelle della sfera sociale: in ultima analisi, una gran parte delle azioni *self-regarding* passerebbero ad essere *other-regarding* se fosse ammesso il danno indiretto agli altri come oggetto di valutazione.

Nella prospettiva milliana, però, per *referirsi ad altri* non è sufficiente che la condotta sia considerata soggettivamente *da altri* come «*foolish, perverse, or wrong*»<sup>68</sup>; per giustificare un intervento esterno in questo tipo di azioni è necessario che ci sia un danno effettivo o rischio di danno ad altri, per cui l'azione avviene *other-regarding*. Finché questo non accade, i mezzi che Mill ammette per intervenire nelle azioni *self-regarding*, in ordine al compimento di ciò che *altre persone* giudicano più conveniente, moralmente migliore e magari più giusto, so-

<sup>67</sup> *OL*, pp. 223-224.

<sup>68</sup> Cfr. *OL*, p. 226.

no stati già segnalati: si tratta della persuasione, della discussione e della supplica<sup>69</sup>.

L'autore aggiunge tuttavia che la società è legittimata a promuovere i comportamenti che più contribuiscono al bene del tutto sociale, giacché gli strumenti disponibili, le leggi vigenti e l'educazione, vigono nel pieno rispetto della libertà dell'individuo.

Mill giustifica quest'atteggiamento indicando che, se esiste un'opinione, consuetudine o legge che interferisce in qualche maniera in certe azioni, è perché tali condotte appartengono già alla sfera pubblica: una volta dimostrata l'esistenza di un danno o di un rischio di danno, il comportamento può essere sottomesso alla condanna dell'opinione o delle consuetudini (ambito della moralità) oppure alla regolazione legale, se la società lo considera necessario per proteggersi<sup>70</sup>. Allora l'influenza indiretta che l'opinione e le leggi hanno inevitabilmente sulle decisioni dell'individuo negli ambiti che riguardano lui solo — e appena in modo indiretto la società — sarebbero giustificate dal principio di autoprotezione della società e dal criterio di danno effettivo agli altri.

Nell'ambito dell'educazione la promozione di comportamenti ordinati all'utilità sociale si legittima se si tiene in conto che l'educazione è un mezzo per arrivare a conoscere, esaminare e saper trarre vantaggio dall'esperienza umana precedente<sup>71</sup>. Così è possibile interpretare che un'educazione indirizzata all'apertura dell'individuo all'utilità generale si giustifica *in quanto* espressione dell'esperienza. D'altronde, l'autore si preoccupa di chiarire e assicurare che «è un privilegio e una giusta condizione dell'uomo che giunge alla pienezza delle sue facoltà, usare e interpretare l'esperienza in modo proprio. A lui compete determinare in quale misura l'esperienza acquisita sia applicabile in modo opportuno alle proprie circostanze e al proprio carattere»<sup>72</sup>. L'educazione dunque, mentre trasmette l'esperienza precedente, prepara l'individuo a esercitare la capacità critica.

Per concludere, è possibile sostenere che la difesa milliana della libertà di decidere sulla propria felicità e sul personale disegno di vita ne costituisce un'affermazione-difesa. Egli riconosce in primo luogo l'esistenza di un'ampia libertà dell'essere umano, rispetto alla quale il ruolo della società è *lasciar libera la libertà*, e non pretendere invece di regolare in anticipo le azioni che in qualche modo riguardano gli altri. L'intervento nella libertà degli individui si giustifica quando c'è di mezzo un danno al bene di terzi. I problemi della tesi milliana sorgono al momento di definire il danno effettivo e i rischi di danno che seguono le azioni: è allora che emerge il carattere impositivo o dispotico del principio di utilità e si pone a dura prova questa concezione della libertà.

<sup>69</sup>Cfr. *OL*, pp. 223-224.

<sup>70</sup>Cfr. *OL*, p. 292.

<sup>71</sup>Cfr. *OL*, p. 262.

<sup>72</sup>*OL*, p. 262.

## 5.2. Libertà e influsso negativo nella felicità generale

Per quanto si riferisce alle azioni che hanno un influsso (*other regarding*) negativo, la posizione di Mill è netta: la società deve difendersi dagli atti dei suoi cittadini che pregiudicano gli altri membri e può imporre punizioni sociali o legali quando le considera necessarie<sup>73</sup>.

Tale necessità si fonda quindi sul danno sociale ed il criterio per identificarlo è l'utilità generale in senso lato, cioè, in quanto fondata sugli interessi permanenti del progresso umano<sup>74</sup>.

Rispetto a quest'ultimo aspetto, bisogna ricordare però che, trattandosi di azioni che *riguardano gli altri*, Mill non considera sufficienti le motivazioni soggettive di questi "altri" e, al contrario, reputa che sia necessaria la presenza di un danno reale, la cui effettività, per di più, dev'essere dimostrata da chi si sente ferito<sup>75</sup>. Potrebbe sembrare che quest'ultima condizione abbia importanza soltanto quando sia in gioco una decisione sull'intervento legale in un determinato tipo di azione. È invece rilevante in qualsiasi situazione di conflitto, giacché pure la mera riprovazione morale influisce sulla libertà degli individui: come spesso riconosce Mill, esiste una potenziale tirannia della società, costituita dall'imposizione di idee e consuetudini attraverso le pressioni psicologiche, discriminatorie, di re-creminazione, ecc.

Mill vincola la *prova* dell'effettività del danno all'utilità generale. In questo modo, non si domanderà, per esempio, se ubriacarsi è cosa buona per l'individuo, poiché tale comportamento si riferisce a ciò che ognuno concepisce come parte della propria felicità, e si porrà invece attenzione sulle conseguenze dell'ubriachezza. Così, quando ubriacarsi reca un danno pubblico o pregiudica qualche individuo che non sia il soggetto che si ubriaca, allora ciò costituirà un'azione o un comportamento che la moralità e la legge devono giudicare<sup>76</sup>.

Ebbene, quando il danno è chiaro e facilmente riconoscibile, non ci sono problemi per raggiungere un consenso sulla necessità di legiferare sul tipo di azioni che lo producono<sup>77</sup>. Anche la morale della prima persona concepisce il senso della legge in conformità a questa prospettiva di danno reale al bene comune<sup>78</sup>. La proposta milliana presenta però difficoltà quando deve riconoscere se il danno si riferisce agli interessi umani permanenti, o se, invece, si tratta di danni che gli individui arrecano agli altri a causa della realizzazione dei propri interessi, pur senza ricorrere a modalità di comportamento che la società rifiuta (come per esempio la frode, la violenza o la slealtà)<sup>79</sup>. Ci sono a questo punto due aspetti

<sup>73</sup>Cfr. *OL*, p. 292.

<sup>74</sup>Cfr. *OL*, p. 224.

<sup>75</sup>Cfr. *PPE*, p. 938.

<sup>76</sup>Cfr. *OL*, pp. 282 e 295.

<sup>77</sup>Cfr. *OL*, p. 224.

<sup>78</sup>Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* I-II, qq. 96, a. 2, e 98, a. I.

<sup>79</sup>Cfr. *OL*, p. 293.

che devono essere trattati separatamente. Il primo è quale sia il criterio per distinguere i danni che fanno parte della normale competitività tra gli uomini, i quali però non feriscono gli interessi comuni o permanenti della società; il secondo è quale sia il punto di riferimento per considerare l'inganno, la violenza o la slealtà, mezzi da condannare.

Conviene cominciare dal secondo, la cui soluzione è più rapida. Mill considera mezzi immorali e ingiusti quelli che si oppongono all'utilità, la quale esige invece che gli uomini attuino senza pregiudicare nessun interesse permanente di qualsiasi individuo, interessi permanenti come la libertà di sviluppare le proprie capacità e individualità<sup>80</sup>, il rispetto di se stesso e della propria dignità<sup>81</sup>, i sentimenti sociali,<sup>82</sup> ecc. Ebbene, l'inganno, la violenza o la mancanza di lealtà si oppongono a tali interessi comuni; di conseguenza non possono essere riconosciuti come elementi della felicità o della sua conquista e quindi non devono nemmeno essere legittimati come comportamenti atti a produrla.

Mill ha senz'altro ragione riguardo al carattere immorale e ingiusto di questo tipo di rapporti. Tuttavia il ricorso all'utilità sociale non è sufficiente a giustificare tale giudizio. Essa non può garantire infatti che tutti gli interessi comuni e permanenti dell'umanità vengano rispettati quand'anche l'incuria di alcuni di essi produrrebbe un bene globale maggiore o un maggior bene per la maggioranza delle persone. Teoricamente tale contrasto non trova posto nella prospettiva milliana, poiché egli identifica la felicità dell'individuo con la felicità generale, in pratica però ciò costituisce un problema grave della teoria utilitarista, come si vedrà di seguito.

L'altra questione, riguardante i criteri per discernere se un danno ferisce o meno gli interessi permanenti, potrebbe risolversi, almeno in modo apparente, con ciò che abbiamo appena considerato, cioè: perché si tratti di un danno *che non tocca* l'utilità generale, basta che costituisca il risultato di atti la cui realizzazione non comporti l'inganno, né la violenza né la slealtà. Essi si troverebbero, dunque, entro i limiti del libero gioco delle libertà.

Ciò sarebbe vero se si ammettesse che il criterio di valutazione morale sia l'adeguazione degli atti al *bene di chi agisce* e se gli interessi permanenti fossero intesi come il nucleo essenziale di questo bene. La proposta di Mill è invece caratterizzata dall'adozione del criterio etico della *maggior quantità di felicità dell'insieme della società*. Allora è a partire da questa tesi che la prospettiva milliana intende il danno altrui.

Di conseguenza, la maggior quantità di felicità è per l'autore il criterio estremo per riconoscere l'effettività di un danno. Il tipo di calcolo che si dovrà fare, in coerenza con questa premessa, è di natura matematica: la migliore azione tra due o più azioni possibili è quella che massimizza di più la felicità generale. Sarà la maggior utilità a definire gli interessi permanenti, e non il contrario.

<sup>80</sup>Cfr. *OL*, p. 266.

<sup>81</sup>Cfr. *U*, p. 212.

<sup>82</sup>Cfr. *U*, p. 231.

Il carattere *quantitativo* del criterio morale riduce però gli interessi permanenti agli aspetti materiali o misurabili della felicità umana. Proprio questo fatto, che Mill non ha voluto o non ha saputo evitare, costituisce il grande problema strutturale dell'utilitarismo: in pratica, il criterio della *maggior quantità* è una diminuzione della libertà, che è sottoposta alle sue esigenze. Il principio di utilità non serve allora per delimitare o far rispettare quel circolo di libertà-dignità assoluta che per Mill esiste intorno ad ogni essere umano e che non può essere legittimamente oltrepassato da nessun governo, né da individui né dall'intera collettività<sup>83</sup>.

Conferma queste affermazioni il fatto che Mill, nel trattare della legittimità degli interventi di autorità di chi governa, ammette un controllo sulle azioni degli individui che va ben al di là del criterio designato come *necessità di proteggere gli interessi permanenti*<sup>84</sup>. Richiama nuovamente l'attenzione la dottrina prospettata nel *Principles of Political Economy* sulle eccezioni al principio di non intervento di chi governa<sup>85</sup>, poiché in questo testo Mill riconosce che gli individui che più hanno bisogno di migliorare il proprio carattere valorizzando i piaceri superiori, sono difficilmente capaci di desiderarli, pur costituendo i piaceri più necessari al loro sviluppo<sup>86</sup>. Ne consegue che spetta al governo offrire un'educazione e un'istruzione di livello più alto di quello che gli uomini desiderano in modo spontaneo<sup>87</sup>.

Malgrado l'appello all'aspetto suppletivo del principio di sussidiarietà come punto di riferimento per la legittimazione dell'azione del governo<sup>88</sup>, rimane aperto il problema già indicato: la massimizzazione della quantità di felicità generale stabilisce una scala gerarchica: i risultati esterni delle azioni hanno la priorità rispetto agli elementi soggettivi; il maggior numero dei beneficiati ha il primato sul numero sempre minore di coloro che restano esclusi da tali benefici. Si noti, dunque, per concludere, che il carattere impositivo dell'utilitarismo non deriva dal fatto che il governo intervenga sulla società in modo sussidiario-suppletivo, ma dalle suddette priorità, che risultano inseparabili dalla ricerca della maggior quantità di felicità per l'insieme della società.

\* \* \*

<sup>83</sup>Cfr. *OL*, 310.

<sup>84</sup>Si veda, su questo aspetto: *PPE*, pp. 937-939; *OL*, pp. 224-225.

<sup>85</sup>Cfr. *PPE*, pp. 946-970.

<sup>86</sup>Cfr. *PPE*, pp. 946 ss.

<sup>87</sup>Cfr. *PPE*, p. 948.

<sup>88</sup>Cfr. *PPE*, p. 949.



**Abstract:** *Still today, John Stuart Mill's understanding of political liberty constitutes a very important and timely theme for philosophical research. The article lays out Mill's proposal, showing how it goes to the very heart of the political problem: society is a space in which men must live together to attain a happiness that is always personal and individual, albeit conditioned by the fact of living with other men. Hence the political setting is fundamental for personal happiness, and yet such happiness transcends the social. Mill wants to offer a conception of the relations between individual and society that guarantees the freedom needed for each one's attaining happiness without subordinating his freedom to social interests. However, conditioned as it is by the principle of maximum utility, Mill's thesis contains various limitations that cast doubt upon its internal coherence and its practical feasibility. The article presents five considerations as to its consistency and plausibility, with a view to determining whether the conception of political liberty developed by Mill succeeds in resolving the question of the balance between individual independence and social control.*