

## L'uomo dei desideri ovvero "dell'antropologia neoutilitarista"

CRISTINA SAGLIANI\*

Sommario: 1. *Introduzione storica.* 2. *L'utile come piacere.* 2.1. *Alcuni esempi.* 2.2. *La misurabilità del piacere.* 2.3. *Il piacere è la felicità?* 3. *L'utile come soddisfazione di preferenze.* 3.1. *Economia del benessere e preferenza.* 3.2. *J.C. Harsanyi e il comportamento morale razionale.* 3.3. *Richard M. Hare e l'uguale considerazione delle preferenze.* 3.4. *Confronti interpersonali di utilità.* 3.5. *La felicità è soddisfazione di preferenze?* 4. *L'applicazione del principio dell'utile.* 4.1. *L'utilitarismo dell'atto.* 4.2. *L'utilitarismo della regola.* 5. *Il soggetto utilitarista.* 5.1. *La nozione utilitarista dei desideri.* 5.2. *La figura del soggetto utilitarista.* 5.3. *Gli utilitaristi condividono le caratteristiche del soggetto utilitarista?* 5.4. *Qual è l'origine dell'antropologia utilitarista?* 6. *Conclusioni.*



Lo studio delle etiche neoutilitaristiche, e in particolare dei presupposti antropologici che sottendono tali teorie, appare particolarmente interessante entro una realtà come la nostra, in cui spesso, di fronte ad una decisione di particolare rilevanza, si segue un metodo del tipo: "prendi un foglio, dividilo a metà, scrivi a destra i pro e a sinistra i contro, e scegli per l'alternativa che conta più pro". Si tratta di una applicazione, magari semplicistica e "popolare", del principio di massimizzazione dell'utile, principio cardine dell'etica utilitarista in tutte le sue differenti elaborazioni.

Quanti probabilmente inorridirebbero, se conoscessero l'idea di uomo alla base di questo "metodo di deliberazione" e le conseguenze cui potrebbe portare!

Proprio per questo, per una passione per l'uomo, e per il desiderio di indicare un criterio migliore tramite cui operare le scelte quotidiane, è utile approfondire lo studio di queste teorie etiche e coglierne i punti di debolezza, mettendoli in relazione all'immagine di uomo che i suoi esponenti possiedono, esplicitamente o meno. Ciò permetterà di approfondire proprio quelle caratteristiche che gli utilitaristi dimenticano, o di cui non sono in grado di rendere conto. Le loro mancan-

\* Università degli Studi di Bologna, Facoltà di Scienze Politiche, Sede di Forlì, Via G. Della Torre 5, 47100 Forlì

ze serviranno per gettare luce su alcuni aspetti fondamentali della dinamica antropologica, aspetti che, spesso, restano impliciti o non sufficientemente valorizzati nella loro importanza fondamentale.

Risalire dalla teoria etica alla struttura antropologica per poi, una volta individuate e corrette le mancanze, svolgere il percorso in senso contrario, permetterà di dare valide indicazioni su come indirizzare le proprie azioni.

La dinamica antropologica emerge in due aspetti centrali di questa tradizione etica: anzitutto nell'utilitarismo come teoria del valore. Affermare che l'utile (cioè ciò che va perseguito) coincide con il piacere, piuttosto che con la soddisfazione di una preferenza, piuttosto che nella realizzazione di un desiderio, implica inevitabilmente un riferimento a determinate "caratteristiche rilevanti" dell'uomo. Nella diversa applicazione del principio dell'utilitarismo, poi, vediamo delle indicazioni metodologiche che aiutano ad approfondire la concezione antropologica, per lo più implicita, degli autori coinvolti. Il metodo da seguire, infatti, dipende sì anzitutto dall'oggetto in questione, in questo caso il bene, ma è la natura del soggetto a determinare la modalità in cui il metodo è applicato.

Il percorso, dunque, sarà questo: dopo una brevissima introduzione storica, una esposizione dell'utilitarismo contemporaneo come teoria del valore e delle diverse proposte circa l'applicazione del principio utilitarista; seguirà una sintesi del tema antropologico, come emerso nella analisi precedente e, a conclusione dell'intervento, proporrò alcune critiche alla antropologia neoutilitarista, indicando una possibile strada per tentare di risolvere i problemi emersi. Esula da questo studio l'ultimo aspetto del lavoro: risalire la corrente per strutturare un'etica che corrisponda ad una "antropologia integrale". L'autrice, forse, se ne sente incapace, e, soprattutto, riconosce la pochezza, a questo scopo, di un semplice trattato, là dove emerge la necessità di una compagnia umana che possa concretamente sostenere l'avventura dell'uomo.

## 1. Introduzione storica

L'utilitarismo contemporaneo trova la sua prima espressione nel 1936, ad opera dell'economista R.F. Harrod<sup>1</sup> il quale, alla critica rivolta all'intuizionismo etico introdotto da Moore, affianca la proposta di ripresa e rinnovamento della teoria di J. Bentham e J.S. Mill nel secolo precedente e soppiantata all'inizio del XX secolo dall'interesse rivolto alla metaetica analitica. Nei decenni successivi, e in particolare dopo la pubblicazione, nel 1953 di un articolo di J.O. Urmson<sup>2</sup>, nel quale veniva indicata una nuova interpretazione dell'utilitarismo di J.S. Mill, prende avvio una vasta produzione, tuttora in atto, di studi e ricerche finalizzate

<sup>1</sup> R.F. HARROD, *Utilitarianism Revised*, «Mind», 1936 (1936), pp. 137-156.

<sup>2</sup> J.O. URMSON, *The Interpretation of The Moral Philosophy of J.S. Mill*, «The Philosophical Quarterly», (1953), pp. 33-39.

al rinnovamento dell'etica utilitarista. Questo movimento conosce il suo massimo sviluppo negli anni Settanta, in concomitanza con il declino dell'interesse per l'analisi semantica dei termini morali e il ritrovato interesse per l'elaborazione di un'etica normativa.

Durante questo periodo l'utilitarismo classico è stato sottoposto a modifiche, più o meno radicali, e a revisioni che tentano di rispondere ai suoi limiti interni e permettono di affrontare problematiche nuove, così che, da un'unica teoria, si sono sviluppate numerose correnti, spesso addirittura contrapposte.

Se, infatti, possiamo parlare dell'esistenza di un "modello etico utilitarista" – e quel che dice dell'appartenenza di un autore a questo modello è la sua adesione al principio generale secondo cui il solo criterio del giusto, del bene e dell'obbligo è il *principio di utilità* – vediamo però emergere differenti definizioni di utile e molteplici indicazioni per l'applicazione del principio stesso. È possibile iniziare a dipanare l'intrico delle posizioni – per cui, potremmo dire, ogni utilitarista contemporaneo è una "specie a sé" – cominciando a distinguere, quanto alla teoria del valore, l'utilitarismo edonista e l'utilitarismo della preferenza e, quanto alla teoria dell'obbligo<sup>3</sup>, l'utilitarismo dell'atto e l'utilitarismo della regola.

## 2. L'utile come piacere

L'utilitarismo<sup>4</sup> edonista è quella corrente dell'utilitarismo contemporaneo più fedele alla matrice benthamiana, che indica, come utile da massimizzare «quella proprietà di un oggetto per la quale esso tende a produrre beneficio, vantaggio, piacere, bene o felicità»<sup>5</sup>, conclusione tratta dalla considerazione secondo cui «la natura ha posto l'umanità sotto il governo di due padroni, il dolore e il piacere»<sup>6</sup>. Considerato un dato di fatto, empiricamente verificabile, che l'uomo non desidera altro che il proprio piacere, universalizzare<sup>7</sup> questa tesi porta a formulare il principio per cui è desiderabile il piacere per il maggior numero di persone, da cui discende la prescrizione morale di *massimizzare il saldo totale netto del piacere sulla sofferenza*.

Non c'è, però, accordo sulla definizione di piacere e sofferenza: si tratta di sensazioni di un certo tipo, di qualità semplici (non definibili) e intrinseche a certi stati di coscienza, oppure vanno definite in riferimento alla preferenza, intesa co-

<sup>3</sup> Seguendo una terminologia introdotta da R.B. BRANDT in *Ethical Theory. The Problem of Normative and Critical Ethics*, Englewood Cliffs/ NY, Prentice-Hall 1959.

<sup>4</sup> D'ora in poi, per brevità, parlerò di utilitarismo in generale in riferimento non all'utilitarismo classico, ma a quello contemporaneo.

<sup>5</sup> J. BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation*, in *The Collected Works of Jeremy Bentham*, edited by J.H. Burns and H.L.A. Hart, The Althone Press, London 1962, I, p. 1.

<sup>6</sup> *Ibidem*, I, p. 1.

<sup>7</sup> L'universalità è la caratteristica fondamentale del discorso morale.

me comportamento effettivo<sup>8</sup>? Potremmo proporre una definizione allargata, per cui rientrano in questa categoria tutti quegli utilitaristi che riconoscono nella soddisfazione provata dal singolo per un determinato stato di cose l'unico criterio di valore, considerando che la *desiderabilità* di uno stato di cose dipende dalla sua *piacevolezza*.

## 2.1. Alcuni esempi

Pontara, che si dichiara esplicitamente edonista, afferma che l'unica qualità degli stati di coscienza esperiti come piacevoli è l'essere in qualche modo *desiderati*. La desiderabilità è qui intesa senza alcun riferimento a qualcosa di ulteriore rispetto alla volontà di continuare a provare un determinato stato mentale, piuttosto che non provarlo. Di fatto, l'uomo desidera solo il piacere, e non ha senso parlare di soddisfazioni di preferenze che non conducano ad un aumento di piacere.

Ciò che conta, inoltre, sono solo gli *stati mentali*, per cui Pontara è in grado di immaginare che entrando nella «stanza della felicità»<sup>9</sup> un uomo sarebbe perfettamente felice, pur perdendo completamente la sua identità, la sua autonomia, il contatto con gli altri e una vita attiva. La macchina, infatti, è in grado, secondo l'esempio, di riprodurre tutte le esperienze piacevoli che l'uomo è in grado di desiderare, insieme all'illusione di vivere realmente le esperienze provate. Visto che, dice Pontara, verità e falsità sono valori meramente dialettici, e non morali, e che ciò che è rilevante è l'esperienza interiore di piacere e dolore, non l'individuo soggetto di tali esperienze, il fatto che gli stati mentali piacevoli siano causati da avvenimenti reali, piuttosto che da una suggestione provocata da strumenti tecnologicamente avanzati è assolutamente indifferente: l'entrata nella stanza della felicità è un evento positivo, anzi, moralmente doveroso.

Anche J.J.C. Smart sviluppa una ipotesi simile a quella della stanza della felicità, anche se tecnologicamente meno avanzata: egli immagina che sia possibile creare stati mentali piacevoli stimolando tramite elettrodi determinate zone del

<sup>8</sup> «L'individuo P nel periodo di tempo *t* esperisce piacere = def. *P* in *t* esperisce uno stato mentale tale che *P* in *t* preferirebbe (continuare ad) esperire quello stato mentale piuttosto che non esperirlo, ove facesse astrazione dalle conseguenze del trovarsi in esso e dalle circostanze concomitanti in cui esso si verifica» (G. PONTARA, *La questione dell'utilitarismo*, in AA.VV., *La questione dell'utilitarismo*, Centro studi filosofici di Gallarate, Marietti, Genova 1991).

<sup>9</sup> Si tratta di un esempio utilizzato per criticare la proposta edonista, che Pontara discute nel saggio citato. La macchina della felicità è una specie di "realtà virtuale" altamente sofisticata, in grado di far provare ad un individuo qualsiasi *esperienza interiore* o *stato mentale piacevole*. Chi entrasse nella macchina della felicità, inoltre, non saprebbe di esserci e, pur perdendo il contatto con la realtà, crederebbe di continuare a vivere in essa.

cervello<sup>10</sup>. Si tratta, in questo caso, di piaceri esclusivamente sensibili e Smart, che dopo una prima adesione totale all'edonismo rivede la sua teoria, riconoscendo la distinzione tra preferenze intrinseche ed estrinseche, rigetta la possibilità che un individuo diventi un "operatore di elettrodi", che si accontenti di «un lavoro di poche ore la settimana, industrie automatizzate, comfort e sicurezza dalle malattie, e le ore passate davanti ad un interruttore, continuando ad elettrificare varie regioni del cervello»<sup>11</sup>. Non è possibile immaginare che l'operatore di elettrodi possa essere pienamente felice: la prospettiva di diventare operatori di elettrodi, infatti, non ci fa contenti (o, almeno, non fa contenti la maggioranza di noi) e la contentezza è un elemento della felicità<sup>12</sup>.

Queste considerazioni dovrebbero mettere al riparo dalla conclusione secondo cui la contentezza di un filosofo è equivalente a quella di una pecora: se così fosse, al fine di massimizzare il piacere totale, l'utilitarista prescriverebbe come moralmente doveroso un comportamento teso a diminuire la popolazione mondiale e ad incrementare il numero delle pecore.

Ci sono altri utilitaristi, che respingono l'edonismo, ma considerano desiderabile uno stato di cose solo in vista della sua piacevolezza, negando così l'auto-justificazione della desiderabilità e riconoscendo nel piacere (non solo sensibile) la norma dell'utile.

Tra questi Peter Singer, il quale utilizza una definizione di utile collegata al concetto di interesse, fondando la sua etica sul "principio di eguale considerazione degli interessi". Condizione necessaria e, come pare, sufficiente, per avere interessi (e quindi essere soggetti morali) è la capacità di provare piacere e dolore. Singer afferma di far ricorso al principio di eguale considerazione degli interessi al fine di «definire una forma di eguaglianza che abbraccia tutti gli esseri umani con le loro differenze»<sup>13</sup>. Non esiste, infatti, una condizione che determini oggettivamente l'uguaglianza tra tutti gli uomini: la capacità di provare interessi, caratteristica rilevante del soggetto del discorso morale, viene assunta proprio per la sua utilità al fine di giustificare una uguaglianza indispensabile come premessa del discorso morale. In realtà «il principio di eguaglianza non si basa su alcuna eguaglianza reale condivisa da tutti gli individui»<sup>14</sup>, per cui l'eguale considera-

<sup>10</sup> Gli psicologi J. Olds e P. Milner hanno eseguito esperimenti simili su topi da laboratorio, fornendo alle cavie un interruttore, tramite cui controllare l'elettificazione di tali zone del cervello.

<sup>11</sup> J.J.C. SMART, *An Outline of a System of Utilitarian Ethics*, Melbourne University Press, Melbourne 1961, trad. it. in *Lineamenti di un sistema etico-utilitarista*, in J.J.C. SMART - B. WILLIAMS, *Utilitarismo: un confronto*, Bibliopolis, Napoli 1985, p. 49.

<sup>12</sup> Secondo Smart l'idea di felicità implica un atteggiamento favorevole verso l'idea della forma stessa di contentezza e godimento provato. Felicità, infatti, è sì un termine descrittivo, ma anche, parzialmente, valutativo.

<sup>13</sup> P. SINGER, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1979; trad. it. *Etica Pratica*, Liguori, Napoli 1989, p. 56.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 37.

zione degli interessi sembra una soluzione *ad hoc* per mantenere un principio che resta intuitivamente valido, seppure ne sia stato smarrito il fondamento oggettivo. Conseguenza di tali argomentazioni è che, visto e considerato che gli esseri umani non sono gli unici esseri viventi in grado di provare interessi, allora «il fatto che qualcuno non sia membro della nostra razza non ci autorizza a sfruttarlo»<sup>15</sup>, e, anzi, gli interessi di tutti gli animali hanno lo stesso valore di quelli dell'uomo. La vita di un essere autocosciente ha maggior valore solo in considerazione delle maggiori aspettative che formula sul suo futuro<sup>16</sup>. Un maiale adulto, secondo quest'ottica, avrebbe più valore di un neonato, perché sarebbe in grado di sviluppare aspettative (per lo meno quella di ricevere il suo cibo ogni giorno) che il neonato ancora non è in grado di formulare.

## 2.2. La misurabilità del piacere

La caratteristica fondamentale del principio dell'utilitarismo è la sua *misurabilità*, che permette di *ordinare, sommare e confrontare* tra loro le diverse situazioni per poter massimizzare l'utile con l'azione intrapresa. Se l'utile è definito in termini di *presenza di stati mentali piacevoli*, ciò implica che sia possibile ordinare, sommare e confrontare tra loro i diversi *stati mentali*, per poter stabilire quale azione, in ogni circostanza, massimizzi la presenza di stati mentali piacevoli. Data poi l'universalità del principio dell'utilitarismo, è indispensabile poter compiere *confronti interpersonali* di utilità, cioè il confronto interpersonale degli stati mentali.

Smart risolve il problema rivolgendosi al paragone non tra i diversi piaceri di una stessa persona, o tra i piaceri di diverse persone, ma al paragone tra le diverse *situazioni totali*, cercando così di aggirare l'ostacolo della definizione di una unità di misura per il piacere. Lungi dall'eliminare la difficoltà, questo atteggiamento si limita a spostare il problema sulla possibilità di predire con certezza le conseguenze future delle azioni e, soprattutto, di raffrontare tra loro diverse situazioni *totali*. Riconoscendo la complessità di simili calcoli, Smart cerca una soluzione alternativa: quello di cui ci sarebbe bisogno è un metodo «grazie a cui le probabilità numeriche, anche in modo approssimativo, possano, in teoria anche se non sempre in pratica, essere assegnate ad ogni evento futuro che si immagini»<sup>17</sup>, riponendo così le sue speranze nelle moderne teorie della decisione.

Pontara, da parte sua, utilizza lo stesso metodo proposto da Bentham: piaceri e sofferenze sono quantificabili in modo direttamente proporzionale alla loro *durata ed intensità*. Va però sottolineato che Pontara propone l'utilitarismo sempli-

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>16</sup> Un essere autocosciente prova più sofferenza alla prospettiva di morire, per la mancata soddisfazione delle aspettative che si era creato: la differenza resta quantitativa, nell'ordine di una gerarchia delle sofferenze.

<sup>17</sup> J.C. SMART, o.c., p. 68.

cemente come *teoria etica*, della giustificazione, e propone di utilizzare, nelle decisioni quotidiane, regole alternative come quelle già accettate dal senso comune. Se l'utilitarismo non è una *teoria della decisione*, viene a cadere l'esigenza di una misurazione di piaceri e sofferenze assolutamente precisa.

### 2.3. Il piacere è la felicità?<sup>18</sup>

Gli utilitaristi edonisti in senso lato, dunque, comprendono nel concetto di *piacere* anche il godimento di *desideri intellettuali* (o *spirituali*), secondo una definizione inclusiva del *piacere* come tale, che è *soddisfazione* che consiste in un *acquiescimento della volontà*.

Inoltre, fanno coincidere la felicità con la presenza di *stati mentali piacevoli*, fanno cioè coincidere il bene con il piacere stesso, ipotizzando che il fine ultimo sia il mero appagamento dell'appetito sensitivo oppure il godimento (sensibile e intellettuale). È proprio questa caratteristica ad accomunare tutti gli autori considerati: ciascuno di essi dichiara che l'utile da raggiungere come fine dell'azione morale ha come criterio ultimo, che non riconosce alcuna norma sopra di sé, la *piacevolezza* (considerata come stato mentale, soddisfazione di interessi o produzione di benessere) del singolo. Una simile teoria nasce dal presupposto per cui gli individui non desiderano altro che il proprio piacere<sup>19</sup>.

Tuttavia, nel tentativo di indicare quale sia la caratteristica che permetta di definire *piacevole* un determinato stato, lo stesso Pontara è costretto ad ammettere che sono piacevoli gli stati mentali *desiderabili*. Nella definizione del bene, dunque, c'è un fattore che non può essere escluso: ciò che il singolo *desidera*<sup>20</sup>. Pontara, trovandosi a dover indicare le ragioni della desiderabilità di un determinato stato mentale, cade nel circolo vizioso per cui desiderabile è uno stato che un individuo preferirebbe continuare a provare, ma tale preferenza viene ascritta alla piacevolezza di tale stato: il piacevole è il desiderabile, che è desiderabile in quanto piacevole. Appare dunque evidente il riconoscimento dell'eteronomia del piacere, dipendente dalla dimensione desiderativa dell'uomo, che diviene dunque fondamento della teoria del valore.

Sono gli utilitaristi della preferenza ad aver spostato l'accento su ciò che l'uo-

<sup>18</sup> Seguiamo la definizione di G. ABBÀ (*Felicità, vita buona e virtù*, Las, Roma 1989, p. 15) per cui «felicità» coincide con «possesso del più grande bene accessibile all'uomo».

<sup>19</sup> Una nozione di piacere allargata, che comprenda il piacere sensitivo, ma anche tutti gli stati in cui *ci si trova bene*.

<sup>20</sup> Anche da un punto di vista strettamente scientifico, infatti, le sensazioni di piacere si associano agli atti che portano alla soddisfazione di bisogni e quindi si definiscono nella categoria delle ricompense con tendenza a favorirne la ripetizione. Lo stesso esperimento di Olds e Milner (citato sopra) portò i topi, nell'ossessione di attivare l'interruttore che elettrificava il cervello in modo da produrre piacere, a trascurare le primarie funzioni vitali, fino alla morte.

mo desidera, definendo l'utile come *soddisfazione delle preferenze* del singolo, indipendentemente dalla sensazione di piacevolezza prodotta. Una simile correzione di rotta permette di superare quella concezione antropologica estremamente ristretta, secondo cui ciò che ci interessa (o addirittura ciò che esiste) sono solo i nostri *stati mentali*<sup>21</sup>. L'utilitarismo della preferenza, infatti, ammette che il nostro interesse sia rivolto al perseguimento di qualche *stato di cose oggettivo*, molto più che ai nostri sentimenti soggettivi.

### 3. L'utile come soddisfazione di preferenze

Una critica radicale all'edonismo, che pare coglierne il punto debole, è quella che viene da J.C. Harsanyi: egli indica come origine dell'errore il presupposto epistemologico (assunto dall'edonismo) per cui noi conosciamo *soltanto* le esperienze soggettive della nostra mente. In realtà, invece, «è semplicemente un fatto che noi esseri umani abbiamo ciò che io dirò desideri e preferenze *trascendenti*, e cioè desideri e preferenze che non sono diretti verso i nostri stati mentali ma piuttosto verso stati di cose del mondo esterno, siano essi fisici oppure relativi agli stati mentali di *altre* persone. (...) Quel che più conta è che vogliamo tutte queste cose per se stesse e non semplicemente come mezzi per produrre dentro noi esperienze piacevoli»<sup>22</sup>.

Harsanyi si riferisce qui alle azioni *altruistiche*, che hanno come movente il desiderio di far piacere a qualcun altro e, soprattutto, ai desideri e alle preferenze relative a situazioni di cui non verremo mai a conoscenza<sup>23</sup>. Egli considera tali preferenze trascendenti come un carattere dell'uomo selezionato dall'evoluzione naturale: è biologicamente molto utile che ogni individuo non sia interessato solo a se stesso, ma al mondo circostante e alle altre persone.

Tale ricorso alla preferenza, in alternativa al principio edonistico del piacere, giunge all'etica come guadagno derivato da un'altra disciplina: si tratta infatti di un risultato raggiunto dalla moderna economia del benessere. Per poter meglio comprendere che cosa intenda Harsanyi quando parla di massimizzazione delle preferenze, è utile un breve esame della teoria economica che ha sviluppato questo concetto.

<sup>21</sup> È questo, infatti, l'errore cruciale della psicologia edonista.

<sup>22</sup> J.C. HARSANYI, *L'utilitarismo*, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 57.

<sup>23</sup> Come il desiderio che la propria famiglia sia finanziariamente sicura anche dopo la propria morte.

<sup>24</sup> La cui prima formulazione esaustiva e completa appare in A.G. PIGOU, *Economics of Welfare*, Macmillan, London 1920.



### 3.1. Economia del benessere e preferenza

L'economia del benessere<sup>24</sup> nasce dall'utilizzo in ambito economico della dottrina benthamiana per cui "la felicità della società" equivale a "la somma totale della felicità degli individui della società". Secondo questa teoria, l'utilità è concepita come una *capacità degli oggetti* di fornire soddisfazione e la felicità di un individuo corrisponde alla somma delle sue soddisfazioni. In questo modo "la felicità della società" viene a coincidere con "la somma delle soddisfazioni degli individui della società".

Nei suoi sviluppi storici, l'economia del benessere indica nell'ottenimento da parte del singolo dell'alternativa scelta (e quindi preferita) tra quelle a disposizione l'utilità da massimizzare. Secondo queste premesse, un individuo risulterebbe esaurientemente descritto da uno *schema di valutazione delle alternative* e da un *comportamento conforme a questo schema*.

In questo modo, se da una parte vengono risolti i problemi derivanti dall'accettazione della teoria edonistica, si solleva però una nuova problematica: secondo la visione benthamiana le soddisfazioni sono misurabili e sommabili, secondo una concezione *cardinale* dell'utilità; l'indice di preferenza, invece, nega la possibilità di misurazioni cardinali e soprattutto di confronti interpersonali scientificamente significativi. Una tale teoria della preferenza perde qualsiasi forza normativa.

Il superamento di questa difficoltà è dovuto alla *nuova economia del benessere*<sup>25</sup>, che ha tentato di stabilire una corrispondenza tra benessere individuale (o l'ordinamento preferenziale degli individui) e benessere sociale (o l'ordinamento preferenziale collettivo), e alla *teoria dei giochi*<sup>26</sup>, che ha ridefinito l'ordinamento razionale delle scelte in situazioni di rischio e di incertezza, così da introdurre un nuovo metodo per effettuare calcoli di utilità, e una premessa per compiere confronti interpersonali di utilità.

### 3.2. J.C. Harsanyi e il comportamento morale razionale

Nella costruzione della sua teoria etica, la considerazione da cui Harsanyi prende le mosse è la distinzione tra *preferenze personali* e *preferenze morali* della persona: le preferenze personali valutano le possibili scelte a disposizione di una persona dal punto di vista dei suoi *interessi personali*, regolano il *comportamento quotidiano* e sono rappresentate matematicamente dalla *funzione di utilità dell'individuo* in questione; le *preferenze morali* valutano le possibili scelte da un

<sup>25</sup> I cui maggiori esponenti sono: K.J. ARROW (*Social Choice and Individual Values*, Wiley, New York 1951), G. DEBREU (*Theory of Value*, Yale University Press, New Haven 1959).

<sup>26</sup> Importanti risultati sono stati raggiunti da J. VON NEUMANN e O. MORGENSTERN (vNM), cfr. *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton University Press, Princeton 1953.

punto di vista morale del tutto *imparziale*, sono espresse da *giudizi di valore morale* e sono rappresentate matematicamente dalla *funzione di utilità sociale* (o *funzione di benessere sociale*).

Le preferenze morali, per definizione, sono *universalistiche*, almeno nel dare lo stesso peso alle preferenze di ciascun individuo, mentre le preferenze personali, se pure non egoistiche, sono però *particolaristiche*, nel senso che assegnano un peso maggiore alle proprie preferenze che a quelle altrui. Utilizzando le funzioni vNM, insieme ad altri risultati dell'economia del benessere, Harsanyi riesce a trovare una corrispondenza tra le preferenze personali di un individuo e le sue preferenze sociali, definendo la funzione del benessere sociale come *media aritmetica delle utilità individuali*. Perché sia possibile calcolare il valore di tale funzione è indispensabile presupporre una *similarità di fondo della natura umana* e la presenza di una certa *coerenza e continuità* nelle preferenze degli individui, oltre alla facoltà di operare *confronti interpersonali di utilità*. È inoltre indispensabile postulare l'*imparzialità* e l'*impersonalità* dei criteri utilizzati dal decisore nel formulare i suoi giudizi morali: la scelta andrebbe fatta assumendo di avere la stessa probabilità di trovarsi in una qualsiasi delle *n* situazioni sociali disponibili. Questo garantirebbe la scelta della situazione corrispondente al *massimo livello di utilità medio* della società.

### 3.3. Richard M. Hare e l'uguale considerazione delle preferenze

Il suggerimento di utilizzare un nuovo principio della preferenza non entra nell'utilitarismo contemporaneo solamente dal contatto con la disciplina economica: il secondo grande esponente dell'utilitarismo della preferenza, infatti, è R.M. Hare, che giunge a questa teoria percorrendo una strada differente rispetto a quella di Harsanyi.

Hare, oltre alla sua importante e riconosciuta opera nell'ambito dello studio delle strutture formali del funzionamento del linguaggio morale, ha tentato di conciliare una metaetica non-cognitivistica con l'assunzione, sul piano normativo, di principi per nulla relativi o soggettivi. L'assunzione dell'utilitarismo da parte di Hare dipende dal fatto che, se nel ragionamento morale dobbiamo ricercare prescrizioni universali che si applichino a tutti i casi di un certo genere, inclusi i casi in cui *noi* siamo nelle diverse situazioni che risultano dalle possibili azioni alternative, allora l'universalità delle prescrizioni ci impedisce di prescrivere diversamente nei casi in cui noi non siamo differentemente coinvolti. Ciò implica l'*eguale considerazione delle preferenze* di ogni parte in ogni situazione data: solo riconoscendo uguale peso positivo alle preferenze uguali di tutti gli individui possiamo trovare quelle prescrizioni universali che risulteranno più accettabili per noi. Questa formulazione coincide con quella forma di utilitarismo «che sostiene che dobbiamo scegliere quell'alternativa, tra quelle disponibili, che massimizza, nel complesso, le soddisfazioni di preferenze di tutti

coloro che – considerati imparzialmente – sono influenzati dalla nostra azione»<sup>27</sup>.

Vediamo, poi, che Hare definisce le preferenze come *quelle prescrizioni cui io do il mio assenso*: un individuo che sta soffrendo ha la preferenza che le sue sofferenze cessino, cioè assente (con determinata intensità, dipendente dall'intensità della sofferenza) alla prescrizione che il suo stato cessi. È lo stesso metodo critico imposto dalle proprietà logiche dei concetti a stabilire l'importanza del soddisfacimento delle preferenze personali (proprio per il fatto che i giudizi morali sono prescrittivi avere una preferenza significa accettare una prescrizione). Il medesimo metodo impone di prestare uguale attenzione alle uguali preferenze di tutte le parti in causa (perché i principi morali devono essere universali e pertanto non possono privilegiare certi individui) e di proporzionare il peso di ogni preferenza in base alla sua forza (intensità), seguendo nella scelta la preferenza più forte.

### 3.4. Confronti interpersonali di utilità

Per poter utilizzare il principio dell'utile come soddisfazione di preferenze è indispensabile poter definire la massimizzazione dell'utile sociale sulla base delle preferenze personali. Per fare questo, andranno operati dei *confronti interpersonali di utilità*, confrontando l'*intensità* delle preferenze dei diversi soggetti. Hare e Harsanyi ritengono di poter dimostrare non solo che tali confronti sono possibili, ma che vengono continuamente effettuati.

Base psicologia di questa possibilità è, per Harsanyi, una sorta di *empatia immaginativa*, per cui riusciamo ad immaginarci di essere nei panni degli altri. Dal punto di vista logico i confronti interpersonali di utilità sono basati sul *postulato di similarità*<sup>28</sup>. La base logica dei confronti interpersonali di utilità sta, infatti, nel postulato secondo cui *le preferenze e le funzioni di utilità di tutti gli individui umani sono governati dalle medesime leggi psicologiche*. È allora possibile ridurre i confronti *interpersonali* a confronti *intrapersonali*, tra la situazione attuale di un individuo e la sua situazione se si trovasse nelle condizioni fisiche, economiche, sociali ecc. di un altro individuo. L'evidente impossibilità pratica di compiere tali paragoni è dovuta, secondo Harsanyi, esclusivamente alla scarsità delle nostre conoscenze psicologiche e delle nostre informazioni circa le caratte-

<sup>27</sup> R.M. HARE, *Essays in Ethical Theory*, Oxford University Press, New York 1989; trad. it. *Saggi di teoria etica*, Il Saggiatore, Milano 1992, p. 114.

<sup>28</sup> «Data la similarità di fondo della natura umana è ragionevole assumere che persone differenti manifesteranno reazioni psicologiche molto *simili* di fronte a ogni data situazione oggettiva e che deriveranno da essi la *stessa* utilità o disutilità – *tenendo in debito conto tutte le differenze empaticamente osservate* nella loro costruzione biologica, posizione sociale, formazione educativa e culturale e, in generale, nella loro vita passata» (J.C. HARSANYI, o.c., p. 44).

ristiche personali altrui: una volta colmata tale mancanza un confronto oggettivo sarebbe fattibile.

Secondo Hare l'unico tipo di confronto interpersonale necessario per il calcolo dell'utilità è quello fra *gradi* o *intensità* delle preferenze.

Egli, dopo aver accettato il postulato di similarità, mostra come le stesse difficoltà relative a questo tipo di calcolo si trovano anche nel confronto tra le esperienze passate di un medesimo individuo, in vista della formazione di una preferenza presente, alla luce delle esperienze passate. Nella rappresentazione delle nostre esperienze passate noi ci serviamo di una combinazione di memoria e induzione, assumendo che le esperienze future siano simili a quelle che, in circostanze simili, abbiamo avuto in passato. Quanto alle esperienze altrui, possiamo conoscerle per analogia con le nostre, riconoscendo una similarità tra le loro situazioni, la loro fisiologia e, quindi, le loro esperienze, e le nostre.

### 3.5. La felicità è soddisfazione di preferenze?

Hare e Harsanyi, come abbiamo visto, considerano fine dell'agire morale la produzione della maggiore soddisfazione possibile delle preferenze degli individui, allo stesso modo in cui la moderna economia del benessere ricerca l'utile sociale come funzione del benessere individuale. Ciò significa che la felicità (definita come «il possesso del più grande bene accessibile all'uomo») coincide, per loro, con la *massimizzazione della soddisfazione di preferenze*. La loro teoria, inoltre «non è interessata a *chi* vuole qualcosa, ma al *fatto* che si voglia qualcosa e ai *modi* in cui più individui possono ottenere più soddisfazioni»<sup>29</sup>.

Seguendo la strada tracciata dall'economia del benessere, *inizialmente* gli utilitaristi indicano come rilevanti al fine del calcolo dell'utilità quelle preferenze che gli individui mostrano di avere tramite le loro *scelte*. L'obiettivo dell'agire morale, insomma, sarebbe la maggiore corrispondenza possibile tra i desideri degli individui e la realtà dei fatti. Per entrambi gli autori considerati, presupposto di questa teoria è il carattere di *universalizzabilità* degli enunciati dell'etica normativa. Da questo principio discende la necessità di dare alle preferenze di ogni individuo lo stesso peso, ai fini dell'azione morale.

Una difficoltà di questa teoria sta nel metodo con cui riconoscere quali siano le preferenze da introdurre nel calcolo della funzione di utilità del singolo e della società. In primo luogo, infatti, dopo aver dichiarato che la rilevanza di una preferenza è manifestata unicamente dall'atto della scelta dell'individuo, secondo il principio dell'autonomia delle preferenze, gli stessi Hare e Harsanyi fanno un passo indietro, restringendo il campo di rilevanza alle preferenze *sociali* e *razionali*, introducendo, di fatto, un principio ulteriore rispetto alla manifestazione delle preferenze tramite scelta.

<sup>29</sup> A. BESUSSI, *Teorie della giustizia sociale*, Unicopoli, Milano 1986, p. 58.

La restrizione più problematica operata nel campo delle preferenze è quella che esclude dal computo le preferenze *irrazionali*: le preferenze significative non sono più, dunque, quelle manifestate tramite le scelte effettive, ma le preferenze *vere*, quelle che avremmo se ci trovassimo sempre nel pieno possesso di tutte le conoscenze rilevanti e perfettamente in grado di prevedere le conseguenze di ogni azione alternativa. Per quegli individui che non sono in grado di eliminare le incoerenze interne del proprio sistema di preferenze, Harsanyi propone di eliminarli dal computo dell'utilità sociale, oppure di assegnare loro «una funzione di utilità che rispecchia il *nostro* giudizio su ciò che per loro sarebbe una funzione di utilità “ragionevole”»<sup>30</sup>.

Secondo una concezione simile, dunque, il raggiungimento della felicità (nel senso di massimizzazione delle preferenze *vere*, *razionali* e *sociali*) risulta *impossibile*, dal momento che l'individuo stesso non è sempre in grado di conoscere le proprie *vere* preferenze. Indubbiamente, poi, tale difficoltà si moltiplica di fronte al tentativo di operare dei confronti interpersonali tra preferenze fondate su conoscenze *irraggiungibili* per l'uomo comune.

#### 4. L'applicazione del principio dell'utile

L'utilitarismo si divide in due correnti anche quanto alla teoria dell'obbligo: a seconda che il principio dell'utile vada applicato ad ogni singolo atto, oppure alle regole morali che governano le azioni, avremo la distinzione tra utilitarismo dell'atto e utilitarismo della regola.

##### 4.1. L'utilitarismo dell'atto

Tra gli autori già considerati, due abbracciano la corrente dell'utilitarismo dell'atto: J.J.C. Smart e G. Pontara.

Il primo abbraccia l'utilitarismo in conseguenza della sua accettazione dell'analisi della metaetica non-cognitivistica, che permette di recuperare alcune istanze dell'utilitarismo, evitando sia la “fallacia naturalistica” che l'intuizionismo di Moore e Sidgwick. Il suo obiettivo, dunque, è di formulare l'utilitarismo in una versione in cui possa apparire *persuasivo*.

Nel far questo Smart parte dal presupposto che esista un comune sentimento di «benevolenza generalizzata»<sup>31</sup> su cui far appello per persuadere coloro cui ci si rivolge ad accettare la posizione utilitarista. Nella forma dell'utilitarismo dell'atto questo prescrive che, di fronte alla scelta tra due azioni, si debba compiere quell'azione che procura all'umanità la maggiore felicità. Per far questo, è indi-

<sup>30</sup> J.C. HARSANYI, o.c., p. 59.

<sup>31</sup> J.J.C. SMART, o.c., p. 39.

spensabile prevedere la conseguenza delle diverse azioni, oggetto della valutazione morale. Ciò è possibile, secondo Smart, tenendo presente il postulato delle “increspature del lago”: le conseguenze molto remote di una azione «alla fine si approssimano rapidamente a zero, come in un lago le ultime increspature prodotte dalla caduta di un sasso»<sup>32</sup>. Si tratta di una affermazione non dimostrata, ma “altamente plausibile”, che permette di prescindere dal dovere di tener conto delle conseguenze molto remote di ogni azione, assolutamente imprevedibili per l'uomo.

Egli, inoltre, affida alle regole pratiche, o *rules of thumb*, un ruolo importante: nella condotta pratica quotidiana, infatti, non sempre c'è il tempo per valutare tutte le possibili conseguenze delle azioni alternative che ci si presentano; a questo scopo è possibile far ricorso a delle norme, che non hanno però un valore intrinseco<sup>33</sup>, ma forniscono il vantaggio di agire per abitudine in determinate circostanze, senza che venga posto un problema di scelta e deliberazione morale.

Affrontando le critiche rivolte alla sua dottrina, Smart afferma che spesso in etica ci troviamo di fronte a dilemmi che non danno la possibilità di una soluzione che tenga conto di tutti i nostri stati d'animo e di tutti i lati della nostra natura<sup>34</sup>. Concludendo, dichiara che, forse, è eccessiva la nostra stessa pretesa di trovare un sistema morale che sia soddisfacente per tutti gli uomini, o anche per lo stesso uomo in momenti diversi: l'utilitarismo deve accontentarsi di apparire attraente, e di auto-raccomandarsi sottolineando la propria flessibilità, caratteristica indubbiamente “utile”.

G. Pontara, prima di accettare l'utilitarismo, aveva abbracciato una teoria che accoglieva l'esigenza di temperare le istanze dell'etica utilitarista con quelle di un'etica deontologica che riconoscesse l'importanza del principio di giustizia<sup>35</sup>. In seguito, egli ha rivisto la sua teoria, mosso dalla convinzione che «ogni teoria etica la quale comporti che l'osservanza di una norma è preferibile, dal punto di vista morale, ad una diminuzione, anche minima, delle sofferenze nel mondo, sia da rifiutare come implausibile»<sup>36</sup>. Per questo, oltre ad ogni teoria deontologica, Pontara esclude anche ogni forma di utilitarismo della norma.

Se Smart, coerentemente con il suo non-cognitivismo, raccomanda l'utilitarismo per la sua persuasività, Pontara si affida ad un metodo razionale che gli permette di appurare la *plausibilità* dell'utilitarismo, abbracciando una posizione de-

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>33</sup> Come è invece per l'utilitarismo della regola.

<sup>34</sup> L'utilitarismo, per esempio, sarebbe costretto ad accettare una punizione ingiusta, in vista della sua utilità. Smart sottolinea come appaia insoddisfacente anche una soluzione che si preoccupasse di rispettare in modo assoluto il principio di giustizia, anche a costo di produrre sofferenze maggiori.

<sup>35</sup> Pontara cercava così di ovviare alle carenze dell'utilitarismo nei confronti del *sensu morale comune* (che non avrebbe approvato una violazione del principio di giustizia in vista della produzione di maggiore eccedenza del bene sul male) senza ricadere in un'etica assolutistica.

<sup>36</sup> G. PONTARA, *Filosofia pratica*, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 63.

cisamente cognitivista. Egli, inoltre, opera una distinzione tra il concetto di *teoria etica* e quello di *metodo di deliberazione*<sup>37</sup>: considerato come teoria etica, l'utilitarismo di Pontara giunge ad affermare che, in vista della produzione di maggiore felicità nel mondo sia preferibile che la maggioranza delle persone, nelle scelte della propria vita quotidiana, non applichi l'utilitarismo come metodo della decisione. Spesso, infatti, non c'è il tempo sufficiente e neppure tutti i soggetti sono in grado di applicare correttamente il principio dell'utile. Per questo motivo Pontara indica le regole morali generalmente accettate dal senso comune come utile guida per il comportamento quotidiano.

Comunque, come già Smart, anche Pontara non riesce ad eliminare tutti i problemi implicati dall'utilitarismo dell'atto e si deve rassegnare ad una scelta che «è uguale a quella che fa uno scienziato il quale, tra varie teorie scientifiche, nessuna delle quali riesce a spiegare compiutamente tutte le nostre osservazioni, sceglie quella che, tutto sommato, ne spiega di più, accettando che, per il momento, alcune sono chiaramente recalcitranti»<sup>38</sup>.

#### 4.2. L'utilitarismo della regola

L'utilitarismo dell'atto si presenta come una teoria etica piuttosto debole, per questo il tentativo di recuperare le istanze dell'utilitarismo classico non si è fermato qui, ma si sono succedute, nel corso del dibattito successivo, molteplici proposte di “correzione”, fino alla formulazione di una teoria morale, sempre originata dal presupposto per cui ciò che conta è la produzione della maggior felicità possibile, ma con caratteristiche che si distaccano decisamente dall'utilitarismo dell'atto: si tratta dell'utilitarismo della regola.

Secondo questa corrente il criterio utilitarista deve essere applicato non ai *singoli atti*, bensì alle *regole morali* che li governano. Secondo tale impostazione ogni singolo atto sarà giusto se conforme alla regola morale *corretta* applicata al tipo di situazione considerata, indipendentemente dal fatto che si tratti o meno dell'atto che dà la massima utilità sociale in quella particolare occasione. Inoltre «corretta sarà quella regola che dà la massima utilità sociale a lungo andare se tutti vi si conformano nel tipo di situazione considerata»<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> «Una *teoria etica* costituisce una risposta alla domanda centrale dell'etica teorica di quali siano, in via di principio, le condizioni necessarie e sufficienti dall'agire moralmente retto e doveroso. (...) Un *metodo di deliberazione* o *decisione* (...) si articola in un insieme di direttive indicanti le operazioni che si debbono fare a fine di individuare, in concrete situazioni di scelta, quale sia l'azione moralmente retta e doverosa (o che vi sono buone ragioni di ritenere retta e doverosa) come precedentemente definita nell'ambito di una certa teoria etica» (G. PONTARA, *Utilitarismo e giustizia distributiva*, in *Utilitarismo oggi*, a cura di E. Lecaldano e S. Veca, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 61-96, p. 64).

<sup>38</sup> G. PONTARA, *Etica e generazioni future*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 96.

<sup>39</sup> J.C. HARSANYI, *L'utilitarismo*, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 72.

La sfida raccolta da Harsanyi è quella di formulare un'etica che concili «la nostra natura umana fortemente *particularistica* (...) con il bisogno che la società ha di una morale *universalistica*»<sup>40</sup>. Egli, inoltre, si preoccupa di limitare il ricorso ai concetti intuitivi del senso comune, in vista della definizione di un metodo che stabilisca di volta in volta scelte morali *razionali*<sup>41</sup>. L'utilitarismo è infatti qui presentato non più solo come una *teoria etica*, ma soprattutto come *metodo di deliberazione*, in grado di indicare nei singoli casi la scelta morale razionale.

Secondo Harsanyi l'utilitarismo della regola è migliore di quello dell'atto in quanto mostra notevoli vantaggi sugli effetti di *coordinazione*, di *incentivazione* e di *aspettativa*. Quanto poi alla critica di Smart, per cui l'utilitarismo della regola equivale ad una «idolatria delle regole», Harsanyi sottolinea il fatto che, almeno nella versione di lui sostenuta, l'utilitarismo della regola non obbliga ad una irrazionale applicazione delle norme morali anche quando si dimostrano svantaggiose, ma, al contrario, impone di definire quelle *eccezioni*, che, se consentite, massimizzerebbero l'utilità di ogni regola<sup>42</sup>.

Non è però semplice decidere quale specifica legge morale e quale serie di eccezioni massimizzerebbe l'utilità sociale: Harsanyi propone, per ovviare a questa difficoltà, di conformarsi ai *costumi sociali dominanti*, a meno che forti ragioni inducano a credere che prescrivano un comportamento in contrasto con il principio di utilità.

R.B. Brandt difende una forma di utilitarismo da lui definito «utilitarismo della regola ideale», contrapposto ad una teoria che si fonda sulle regole in vigore e riconosciute entro una determinata società: non basta, infatti, che una azione sia proibita dalle regole della società perché debba essere considerata sbagliata, né il fatto che sia permessa basta a considerarla corretta; il codice di regole accettato, infatti, determina di volta in volta quale sia l'obbligo morale di ciascun individuo, ma è l'utilità del codice che determina se quest'ultimo sia giustificato oppure debba essere modificato o sostituito. Si tratta, quindi, di stabilire un *codice di norme ideali* in base all'utilità di una certa regola morale generale. Secondo questa dottrina, un atto è giusto se e solo se non è proibito da un codice morale ideale per la società e un agente è moralmente biasimevole/lodevole per una azione se, e nel grado in cui, il codice morale ideale in quella società lo condannerebbe/loderebbe per quell'azione.

Brandt indica due condizioni per un simile codice morale: la prima è che la maggior parte degli individui adulti di quella società sottoscrivano i principi mo-

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. VIII.

<sup>41</sup> S. Morini, nella sua introduzione al testo di Harsanyi (cit. p. XXI), spiega come «il modello di razionalità implicito nel nuovo utilitarismo derivi esplicitamente dal tentativo di delineare una «logica dell'incerto» che costituisca una alternativa praticabile sia al dogmatismo che allo scetticismo nelle questioni fondamentali della conoscenza umana».

<sup>42</sup> Harsanyi inoltre indica in Kant l'unico filosofo morale che giustamente andrebbe accusato di «culto delle regole».



rali che fanno parte del codice<sup>43</sup>; la seconda è che una norma va considerata appartenente al codice morale di una società quando è riconosciuta come tale, cioè quando almeno il 90 per cento degli individui adulti di quella società pensino che la maggior parte dei membri della società la sottoscriverebbe.

In Italia è Maurizio Mori a sostenere l'utilitarismo della regola, in una formulazione che deve molto a quella di R.B. Brandt. Ciò che ha spinto ad una riformulazione dell'utilitarismo nel senso dell'utilitarismo della norma è, secondo Mori, la considerazione, tralasciata dall'utilitarismo dell'atto, della *fallibilità e fragilità umane*, che, realisticamente, impediscono di compiere in ogni circostanza l'azione che massimizza l'utile. Di conseguenza «il modo migliore di massimizzare l'utilità generale è proprio quello di avere norme morali che stabilendo i doveri *prima-facie* regolano la vita morale»<sup>44</sup>: a lungo termine, infatti, un simile approccio produce più utile che non il tentativo di realizzare di volta in volta l'azione ottimale.

A Mori questa considerazione sembra già sufficiente per respingere qualsiasi accusa di «culto della regola» da parte degli utilitaristi dell'atto. La proposta di Mori presenta due aspetti determinanti: innanzi tutto l'attenzione va rivolta non ad ogni norma presa singolarmente, ma all'intero codice morale; in secondo luogo, poi, ciò che conta non è l'utilità della *conformità* ad una norma, ma l'utilità dell'*adozione* di una norma.

L'obiezione più significativa portata contro l'utilitarismo della norma ideale ne sottolinea l'eccessiva genericità, che compromette la possibilità di determinare con precisione il contenuto di tali norme morali ideali. Questo dipende, avverte Mori, dal fatto che l'utilitarismo, dato il suo carattere consequenzialista, impone di tener conto nella formulazione del codice morale ideale delle condizioni storiche concrete della società cui il codice va applicato.

La sua conclusione è che l'utilitarismo della norma ideale resta una proposta quanto meno difendibile e certamente la miglior versione dell'utilitarismo della norma per ora disponibile, in quanto «le persone razionali e (mediamente) benevole sceglieranno un codice utilitarista ideale e poiché abbiamo ragione di credere che esse siano una significativa maggioranza possiamo concludere che nella società il codice utilitarista ideale è il codice morale sociale razionalmente giustificato»<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Non è facile stabilire, sulla base del senso comune, quanto grande deve essere la parte di popolazione, ma probabilmente, sostiene Brandt, non dovrebbe essere sbagliato richiedere almeno il 90 per cento dell'accordo.

<sup>44</sup> M. MORI, *L'utilitarismo della norma e i suoi problemi: un'analisi e una proposta*, in *Utilitarismo oggi*, a cura di E. Lecaldano e S. Veca, o.c., p. 39.

<sup>45</sup> M. MORI, *Utilitarismo e morale razionale. Per una teoria etica obiettivista*, Giuffrè, Milano 1986, p. 171.

## 5. Il soggetto utilitarista

Seguendo il metodo suggerito dagli utilitaristi stessi, cercherò di risalire alla struttura del soggetto utilitarista partendo dall'analisi delle sue caratteristiche, così come sono emerse nell'esposizione delle sue differenti correnti.

L'utilitarismo, come dottrina morale, si distingue soprattutto per il fatto di conferire alla dimensione desiderativa dell'uomo il ruolo di criterio di valore entro l'ambito delle valutazioni morali.

Possiamo notare, infatti, che Smart, il quale abbraccia un edonismo puro come teoria del valore, definisce il piacere come «equilibrio tra l'assenza di desideri insoddisfatti e la presenza di desideri soddisfatti»<sup>46</sup>.

Come si è visto, Pontara afferma che quel che rende uno stato di coscienza piacevole è la sua desiderabilità. La riflessione di Harsanyi prende addirittura spunto dalla distinzione tra le preferenze *personali* e le preferenze *morali* degli individui ed il suo rifiuto della posizione edonista è dovuta al riconoscimento della presenza negli esseri umani di desideri che egli definisce *trascendenti*.

Infine, Hare definisce le prescrizioni, fondamento della sua teoria etica, *espressione linguistica* delle preferenze, ed aggiunge che «se una persona prescrive una cosa sinceramente, *desidera* che ciò che prescrive accada»<sup>47</sup>.

Non solo, dunque, gli autori che abbiamo considerato trattano del tema del desiderio, ma per ciascuno di essi questa tematica è centrale per delineare la propria teoria.

Potremmo allora considerare l'utilitarismo come quella teoria etica che definisce il bene come il raggiungimento, da parte del singolo, di ciò che egli desidera. Non c'è nulla, infatti, oltre al desiderio, che venga riconosciuto come norma del desiderio stesso. Il nocciolo del problema dell'utilitarismo, dunque, sta nella nozione di desiderio che i diversi autori utilizzano, da cui dipende anche la figura d'uomo da essi implicitamente tracciata.

### 5.1. La nozione utilitarista dei desideri

Il fatto di avere dei desideri è la *caratteristica fondamentale* del soggetto utilitarista, visto che l'intero discorso morale e le stesse nozioni di "bene" e "male" poggiano proprio su questa capacità. Infatti, se il bene è il raggiungimento da parte dell'uomo di ciò che egli desidera, allora ciò che conta è definire che cos'è quel che l'uomo desidera. Ci sembra che sia proprio questo il punto da cui prende le mosse il discorso utilitarista: l'indagine su quali siano i desideri dell'uomo.

Dal punto di vista dell'utilitarismo edonista la risposta è molto semplice, dal momento che, come abbiamo visto, secondo la psicologia edonista ciò che l'uo-

<sup>46</sup> J.J.C. SMART, *Lineamenti di un sistema etico utilitarista*, cit., p. 47.

<sup>47</sup> R.M. HARE, *Rilevanza*, in *Saggi di teoria etica*, cit., pp. 198-217, p. 204.

mo desidera non è altro che provare piacere e fuggire il dolore. In questo modo il compito della morale si risolve in un *coordinamento* dei piaceri dei diversi individui, in vista di una società in cui sia massimizzata la somma dei desideri di tutti i soggetti, cioè la *somma* degli stati mentali piacevoli esperiti. Gli edonisti, in pratica, fanno coincidere la nozione di *desiderio*, con la *ricerca del piacere*.

L'utilitarismo della preferenza, da parte sua, prende in considerazione le *preferenze* manifestate dai soggetti. Ciò che l'uomo desidera non è più il mero raggiungimento del piacere, ma la soddisfazione di tutte le sue preferenze. In pratica, dunque, il desiderio è autoreferenziale e ciò che gli uomini desiderano non è nulla più di ciò che gli uomini preferiscono che accada piuttosto che non accada. Secondo tale principio di "autonomia della preferenza", il calcolo della morale deve saper coordinare tutto ciò che gli individui desiderano esclusivamente in base all'intensità di tale desiderio, dal momento che non esiste un valore *intrinseco* agli oggetti.

In pratica, dunque, tutte le forme di utilitarismo, dopo aver eletto il desiderio a criterio di valore dei giudizi morali, lo identificano con ciò che, di fatto, gli uomini di volta in volta desiderano. Ma chi è, allora, quest'uomo la cui caratteristica principale è quella di provare desideri?

## 5.2. La figura del soggetto utilitaristico

Iniziamo la nostra indagine analizzando l'individuo entrato nella «stanza della felicità». Un simile individuo appare completamente disinteressato alla possibilità di svolgere una vita attiva e di intrattenere rapporti con altri esseri umani, non si cura della propria libertà, della propria autonomia e non riconosce nessuna importanza al fatto di avere una propria *identità personale*. Indubbiamente una tale immagine d'uomo non è condivisa dalla maggior parte degli utilitaristi, ma quel che importa è stabilire la coerenza o meno di questa descrizione degli esseri umani con i dettami dell'utilitarismo e con una concezione dei desideri come quella appena considerata.

Dal momento che ciò che conferisce valore non sono altro che i desideri degli individui, se la posizione edonista di Pontara è corretta, e quindi ciò che conta è soltanto la piacevolezza degli stati mentali, allora l'occupante della «stanza della felicità» risulta essere indubbiamente la figura d'uomo che ha raggiunto la sua massima realizzazione. Infatti, se ciò che conta sono solo gli stati mentali, non conta altro all'infuori degli stati mentali, neppure il soggetto che esperisce tali stati. Pontara, da parte sua, si riallaccia esplicitamente ad una antropologia fortemente riduzionista, quella di Derek Parfit<sup>48</sup>, il quale nega l'esistenza stessa di qualcosa di ulteriore agli stati mentali e alle loro connessioni.

<sup>48</sup> D. PARFIT, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford 1984; trad. it. *Ragioni e Persone*, Il Saggiatore, Milano 1989, cfr. soprattutto il cap. 15.

Se l'individuo umano è riducibile ad una catena di connessioni tra stati mentali, non possiamo far altro che concordare con Pontara e auspicare l'invenzione di macchine in grado di produrre il maggior numero possibile di stati mentali il più piacevoli possibili. In un mondo popolato da esseri simili, infatti, non avrebbe alcun senso ricercare una felicità come «stato permanente non defettibile, la cui pienezza ed integrità possiedono e decidono tutta la vita di chi la possiede»<sup>49</sup>, dal momento che non esiste un soggetto che possa possedere per la durata di *tutta la vita* un qualsiasi stato, ma esistono una serie di "io" separati, concatenati tra loro con maggiore o minore intensità. Ovviamente l'interesse di questi "io" non può essere rivolto ad altro che alla soddisfazione immediata del maggior numero possibile dei propri desideri, sebbene lo stesso Parfit tacci di immoralità il comportamento imprudente di un individuo che nell'intento di ottenere ora dei benefici minori si procuri disagi maggiori da sopportare nella vecchiaia, giustificando tale accusa con il principio secondo cui «non dovremmo fare ai nostri io futuri ciò che sarebbe moralmente sbagliato fare alle altre persone»<sup>50</sup>. Gli stati mentali di quello che sarà il mio "io" tra qualche anno, infatti, contano esattamente quanto i miei, per cui è "mio" dovere tenerli in eguale considerazione<sup>51</sup>.

Questa immagine del soggetto umano, però, nasce nell'alveo della teoria edonista per cui i desideri dell'uomo sono tutti rivolti al piacere e al piacere dei propri stati mentali: si tratta ora di vedere come cambiano le cose nell'ambito dell'utilitarismo della preferenza.

Per gli utilitaristi della preferenza il piacere è evidentemente *eteroreferenziale* e ciò che conta non è la produzione di stati mentali piacevoli, ma la soddisfazione delle preferenze degli individui, qualunque esse siano. Tale correzione comporta dei cambiamenti anche circa la figura d'uomo presupposta dalla morale, oppure si limita a sostituire come criterio di valore la soddisfazione di preferenze alla produzione di stati mentali piacevoli? Credo di poter affermare che la seconda ipotesi sia la più plausibile: parlando di preferenze invece che di piacere, infatti, non si fa altro che allargare il campo dei desideri da soddisfare, ma il criterio orientativo del discorso non varia: non esiste, o, comunque, non importa l'individuo soddisfatto o meno, importa la soddisfazione in sé.

Ciò è facilmente riscontrabile considerando che il concetto di preferenza utilizzato dall'utilitarismo contemporaneo è un concetto sviluppato in ambito economico: secondo questa nozione è possibile descrivere ciascun individuo secondo un diagramma cartesiano che riporti "curve d'indifferenza" o "curve di comportamento", dove viene evidenziata la "mappa delle preferenze" dell'individuo in questione. Se a livello economico tale riduzione viene operata solo per quanto

<sup>49</sup> E. RIONDATO, *Presenza o silenzio di felicità e di piacere*, cit., p. 123.

<sup>50</sup> D. PARFIT, *Ragioni e persone*, cit., p. 408.

<sup>51</sup> È interessante notare, a questo proposito, come Pontara, il più deciso sostenitore dell'antropologia di Parfit, sia anche, tra gli utilitaristi, il più vivace sostenitore del nostro dovere nei confronti delle generazioni future.

riguarda quella sfera del benessere umano che, con le parole di Pigou, «può essere posta direttamente o indirettamente in relazione con l'unità di misura costituita dalla moneta»<sup>52</sup>, l'utilitarismo come teoria morale pretende invece di descrivere in questo modo l'uomo nella sua totalità.

Emblematica, in questo senso, è la riduzione dei confronti interpersonali a confronti *intrapersonali*, operata sia da Harsanyi che da Hare: è la stessa cosa cercare di mettermi nei panni di un'altra persona e ricordare mie esperienze passate o prefigurarmi mie esperienze future; il processo consiste nel cercare di immedesimarsi nello stato d'animo di un individuo differente, sia questo un altro da me oppure me stesso in una condizione passata o futura. Da questa stessa impostazione deriva la concezione di utilità sociale come somma (o media della somma) dell'utilità dei singoli individui: se gli individui non sono altro che la somma delle proprie preferenze, una società non consiste in altro che nella somma delle preferenze di tutti gli individui che ne fanno parte e, di conseguenza, il bene di una società non è niente più che la mera somma del bene di tutti i suoi membri. Gli uomini non sono altro che «localizzazioni delle loro rispettive utilità, luoghi in cui risiedono attività del tipo desiderare, e provare piacere e dolore. (...) In questo schema le persone non contano come individui più dei singoli serbatoi di petrolio nell'analisi del consumo nazionale di petrolio»<sup>53</sup>.

La stessa morale non risulta essere altro che un tentativo di coordinare tra loro i desideri dei diversi individui, e dei medesimi individui in tempi differenti, in modo tale da ottenere la soddisfazione della maggior parte di essi.

### 5.3. Gli utilitaristi condividono le caratteristiche del soggetto utilitario?

Tra gli utilitaristi che abbiamo analizzato soltanto Pontara fa riferimento esplicito ad una determinata concezione antropologica, quella di Parfit, che riconosce come presupposto della sua teoria etica; gli altri autori non prendono in considerazione il tema della concezione dell'uomo. Per questo può capitare di leggere in testi utilitaristi affermazioni in aperto contrasto con una antropologia che si disinteressa dell'identità personale e si rivolge esclusivamente alla considerazione degli stati mentali e delle esperienze, a prescindere dal soggetto cui appartengono.

Un esempio significativo, all'interno di questo discorso, è il caso di Smart, il quale, di fronte alle estreme conseguenze della sua stessa teoria, si ribella, perché «l'uomo è stato fatto per cose più alte»<sup>54</sup>. Diversamente dalle «candide»<sup>55</sup> affermazioni di Pontara, Smart non riesce a rassegnarsi ad un futuro come quello pro-

<sup>52</sup> A.G. PIGOU, *Economia del benessere*, cit., p. 16.

<sup>53</sup> A. SEN e B. WILLIAMS, *Utilitarismo ed oltre*, cit., p. 9.

<sup>54</sup> J.J.C. SMART, *Lineamenti di un sistema etico utilitarista*, cit., p. 49.

<sup>55</sup> Come le definisce A. POPPI in *Etiche del Novecento*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1993.

spettato dall'esempio della «macchina della felicità» e questo perché, di fatto, noi (eccetto Pontara) «non vogliamo affatto diventare operatori di elettrodi»<sup>56</sup>, esattamente come Socrate, che «se fosse divenuto imbecille avrebbe potuto essere, dopo di ciò, perfettamente contento. Ciò non di meno, se gli avessero detto in anticipo che in futuro sarebbe divenuto imbecille, sarebbe stato ancora più insoddisfatto di quanto di fatto era»<sup>57</sup>.

Ma, allora, è lo stesso Smart ad ammettere la palese falsità del fatto che gli uomini desiderano soltanto la piacevolezza dei propri stati mentali, e non solo perché l'uomo deve la sua sopravvivenza solo alla sua “superiore intelligenza”, per cui ha una “predilezione” per l'intelligenza e la complessità, ma proprio in quanto «la felicità, naturalmente, è un concetto a lungo termine, mentre quello di godimento non lo è»<sup>58</sup>. La felicità, dunque, non coincide, a detta di un utilitarista edonista stesso, con il godimento, ma, almeno, «implica che si provi godimento in più occasioni, così come un clima umido che piova più volte»<sup>59</sup>, e, forse, implica l'esistenza di un soggetto che unifichi i diversi istanti di godimento come parte di un'unica esistenza.

Ancor più che per un edonista, una concezione fortemente riduzionista della persona si trova, almeno in via di principio, in contraddizione con il pensiero degli utilitaristi della preferenza, i quali esplicitamente rifiutano la soluzione della «camera della felicità», anche se spesso il loro rifiuto non risulta adeguatamente giustificato. In questo caso, infatti, dobbiamo dar ragione a Pontara, quando dimostra che l'utilitarismo preferenziale non riesce ad evitare l'*implicazione inaccettabile* della «camera della felicità»<sup>60</sup>.

Ciò che rende valido l'esempio della «stanza della felicità», infatti, non è attribuire valore agli stati mentali piacevoli piuttosto che alla soddisfazione di ogni genere di preferenza, ma il presupporre che l'uomo sia costituito *esclusivamente* dalla somma di suoi desideri, giustapposti l'uno all'altro per semplice contiguità.

Lo stesso Hare, interrogandosi sul medesimo tema, riconosce come controintuitiva l'idea di passare la vita collegato ad una tale macchina, ma non esclude che, qualora le preferenze della maggioranza degli individui dovessero cambiare, magari in seguito ad un indottrinamento di massa, il destino dell'umanità sia quello di costruire «un gran numero di tali macchine, affinché tutti possano godere di un piacere pressoché continuo facendole funzionare e distogliendosi solo per il tempo sufficiente a badare alle macchine, all'elettricità, alle scorte di cibo e ad altre necessità»<sup>61</sup>.

Quello che Hare vuole sottolineare è che è sempre possibile che le preferenze degli uomini cambino e che non è, invece, possibile stabilire a priori la razionali-

<sup>56</sup> J.J.C. SMART, *Lineamenti di un sistema etico utilitarista*, cit., p. 51.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>60</sup> Vedi G. PONTARA, *La questione dell'utilitarismo*, cit., p. 39 ss.

<sup>61</sup> R.M. HARE, *Il pensiero morale*, cit., p. 186.

tà o meno del cambiamento, senza aver prima sperimentato la soddisfazione delle nuove preferenze (nel caso specifico, senza sapere come ci si sente una volta collegati alla «macchina della felicità»).

Sempre nelle pagine di Hare, possiamo leggere la riprova di quello che stiamo cercando di dimostrare: interrogandosi sulla valenza del termine “io” egli propone di affiancare ai criteri di identità personale che già esistono, quali la continuità corporea, la continuità delle caratteristiche personali e i ricordi connessi, un’altra caratteristica del termine “io”: «il fatto che, chiamando una persona «io», esprimo un interesse nei confronti del soddisfacimento delle sue preferenze che è, quantomeno, considerevolmente maggiore di quello riservato alle preferenze delle persone che non designo con questo termine»<sup>62</sup>. Non si tratta, però, di un ulteriore principio di identificazione, ma di una mera caratteristica tesa a rafforzare quei principi che, da soli, non sembrano efficaci in ogni caso. Va sottolineato, inoltre, che il fatto di provare maggiore interesse nei confronti della soddisfazione dei “miei” desideri *presuppone* il principio di identità personale e non ne è, invece, una prova. Hare stesso è costretto ad ammettere che «potrebbe essere vero solo in via accidentale che noi ci identifichiamo con le prescrizioni dei futuri occupanti dei nostri corpi»<sup>63</sup>. Una simile impostazione antropologica, dunque, se pure non giunge a negare esplicitamente l’identità personale, quantomeno non ha gli strumenti per poterla affermare con sicurezza.

Per quanto riguarda Harsanyi, va ricordato che questo autore interpreta l’utilitarismo come una *teoria della decisione* piuttosto che come teoria etica, per cui il problema antropologico è per lui ancora più distante di quanto non sia negli altri autori considerati. La stessa nozione di preferenza mutuata da Harsanyi dall’economia del benessere, presuppone l’idea di un individuo completamente descritto da uno grafico dei suoi particolari desideri. Da parte sua, probabilmente Harsanyi non condivide una simile antropologia: egli tenta esplicitamente di difendere il valore della libertà e dell’autonomia dei singoli da una morale che impone modelli irragionevolmente rigidi, come l’utilitarismo dell’atto, che pretenderebbe di regolare anche nei più piccoli particolari il comportamento degli uomini. La sua difesa, però, ha come presupposto ancora la generalizzazione di una preferenza degli individui, che, come nota Hare, è sempre suscettibile di mutamento. D’altra parte è lo stesso Harsanyi a dover affermare: «sono convinto che la teoria utilitarista che ho descritto includa, in linea di massima, tutti gli aspetti interpersonali della moralità. Ma non penso che includa *tutta* la moralità. Ci sono alcuni obblighi morali molto importanti che essa non è in grado di incorporare perché sono materia di moralità e razionalità individuali»<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>64</sup> J.C. HARSANYI, *Moralità e teoria del comportamento razionale*, cit., p. 79.

#### 5.4. Qual è l'origine dell'antropologia utilitarista?

L'antropologia sottesa all'utilitarismo si fonda sulla considerazione della rilevanza *esclusiva* della capacità dei soggetti morali di avere desideri (secondo la nozione di desideri già indicata).

Per capire da dove nasca tale posizione possiamo tornare a considerare la proposta di Singer. Il punto di partenza, infatti, di tutti i filosofi da noi considerati è la definizione di etica come una disciplina che «ci chiede di andare oltre l'*io* e il *tu*, per giungere alla legge universale, al giudizio universalizzabile, al punto di vista dello spettatore imparziale, o dell'osservatore ideale, o in qualunque altro modo lo si voglia chiamare»<sup>65</sup>. È precisamente l'esigenza di universalizzabilità a far sì che «i miei interessi, per il solo fatto di essere *miei* non possono contare più di quelli di qualsiasi altro»<sup>66</sup>, principio che giustifica l'importanza, e l'importanza *esclusiva*, della presenza di desideri, interessi, preferenze nel soggetto del discorso morale.

Tale esigenza di universalizzabilità discende a sua volta da un presupposto anteriore, e precisamente dalla uguaglianza di tutti gli esseri umani, uguaglianza che è intuitivamente presupposta e “giustificata” a posteriori dal principio di uguale considerazione degli interessi o, in generale, dell'eguale valore degli stati mentali, dei desideri o delle preferenze, indipendentemente dal soggetto cui appartengono.

Possiamo affermare, allora, che è la mancanza di un autentico fondamento per il principio di uguaglianza tra gli uomini a spingere gli utilitaristi ad attribuire alla mera capacità di avere desideri particolari la funzione di giustificazione dell'agire morale e della socialità. Una tale attribuzione, però, è l'origine di una concezione antropologica che finisce per negare l'identità personale e che, portata alle sue estreme conseguenze, può generare una dottrina per cui la vita di un animale adulto può valere più di quella di un essere umano appena nato.

La mia ipotesi interpretativa è che il tentativo di individuare la caratteristica morale fondamentale del soggetto in relazione alla dimensione desiderativa degli esseri umani non sia in sé sbagliato; il punto debole degli utilitaristi mi sembra, invece, la riduzione della dinamica del desiderio alla somma dei desideri particolari sperimentati dai singoli nel corso della loro esistenza. Se, infatti, esistono, o contano, solo i desideri particolari, non si trovano le ragioni di quello che Harsanyi definisce “il problema di fondo dell'utilitarismo”, e cioè «come conciliare la nostra natura umana fortemente *particolaristica* – e cioè il fatto che viviamo non in un mondo universalistico bensì in uno *particolaristico* – con il bisogno che la società ha di una morale *universalistica*»<sup>67</sup>.

Allora, pur condividendo la critica di Harsanyi ad un certo utilitarismo del-

<sup>65</sup> P. SINGER, *Etica pratica*, cit., p. 22.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>67</sup> J.C. HARSANYI, *Prefazione a L'utilitarismo*, cit., p. VIII.



l'atto *ingenuo*, non sembra però giustificato «il bisogno che la società ha di una morale *universalistica*», se la stessa società è formata da singoli autointeressati, tali per cui il più coerente sembrerebbe essere il comportamento teso ad ottenere semplicemente il massimo dei vantaggi dalla convivenza con gli altri. In quest'ottica, infatti, soltanto una scelta extrateoretica può spingere verso la *morale*, considerata come il comportamento in un contesto sociale, piuttosto che verso la *prudenza*, definita come il comportamento in cui è in gioco l'ottenimento dell'utile individuale.

Queste conclusioni potrebbero, forse, bastare per Smart, che si accontenterebbe di un'argomentazione plausibile in vista dell'adesione all'utilitarismo, ma non può essere sufficiente per gli altri autori, che sottolineano come irrinunciabile l'esigenza di razionalità all'interno del discorso morale.

## 6. Conclusioni

La fiducia degli utilitaristi contemporanei nella possibilità di elaborare una morale in grado di garantire la convivenza civile e la produzione di benessere per tutti nell'alveo di una società globalizzata si basa sul rifiuto della concezione difesa da emotivismo e prescrittivismismo della *illimitata variabilità degli esseri umani e dei loro atteggiamenti etici*. Gli studiosi considerati, infatti, fanno riferimento ad una “natura umana”, per lo più coincidente con le *leggi psicologiche fondamentali che regolano l'agire* di tutti gli esseri umani, che, oltre a permettere di operare confronti interpersonali di utilità, fornisce la base per la costruzione di una morale che sia valida per tutti gli individui che condividono tali leggi psicologiche fondamentali. Ecco perché, per esempio, Harsanyi giustifica l'esclusione dal computo dell'utilità sociale di quegli individui che non possiedono un sistema coerente di preferenze: chi non agisce secondo quelle che vengono riconosciute come leggi fondamentali del comportamento, non ha più il diritto di far parte della società civile, trovandosi automaticamente escluso dall'ambito di quelle regole elaborate proprio in base a tali leggi di comportamento<sup>68</sup>.

Una critica che è possibile rivolgere ai neutilitaristi, mossa sulla scorta del loro stesso metodo argomentativo, è che spesso, per giustificare le proprie costruzioni teoriche, sono costretti, per così dire, ad “eliminare” quei dati di esperienza che non rientrano nelle “caselle” del loro ragionamento. Anche gli utilitaristi della regola, i quali, dimostrando meno ingenuità rispetto agli utilitaristi dell'atto, sono pronti a riconoscere la *fallibilità e fragilità* umane, escludendo così la pos-

<sup>68</sup> Colpisce, in questo senso, la proposta di Harsanyi volta ad assegnare a simili individui «una funzione di utilità che rispecchia il nostro giudizio su ciò che per lui sarebbe una funzione di utilità “ragionevole”» (J.C. HARSANYI, *L'utilitarismo*, cit., p. 59). Non si spiega, infatti, l'origine dell'autorità attribuita a tale impersonale *noi*, se non come frutto della pretesa, da parte di chi ha elaborato la teoria, di identificarsi con l'osservatore ideale, in grado di giudicare sempre in termini di perfetta razionalità.

sibilità di una armonizzazione spontanea delle azioni individuali in vista del benessere comune, tentano però di ammettere tali limiti solo nella misura in cui pensano di poterli aggirare. La mancanza di tempo per riflettere di fronte ad una scelta, le condizioni emotive che ostacolano la lucidità di pensiero, l'impossibilità di possedere tutte le informazioni significative rilevanti, sono tutti limiti che impediscono all'uomo di mettere in atto in ogni caso l'azione *giusta*, ma sono solo limiti *quantitativi*. Si può dire, perciò, che l'utilitarismo sia in definitiva una forma di intellettualismo etico, per il quale non è la deficienza della volontà dell'individuo ad impedire un comportamento "giusto", ma è l'impossibilità di calcolare lucidamente e con precisione tutte le possibili conseguenze di ogni azione alternativa ad ostacolare l'agire morale dell'uomo. Questa considerazione determina il rifiuto di una teoria morale che pretenda di giudicare il valore di ogni singola azione e spinge a formularne un'altra che limita la "fatica" di formulare giudizi di valore alle sole regole generali, rimandando inoltre la "responsabilità" del giudizio a quei pochi che, di fatto, determinano le regole morali di una società, lasciando alla massa l'unico compito di obbedire.

Eppure l'esperienza dell'uomo attesta che spesso «vediamo il bene e facciamo il male»: siamo cioè incoerenti nelle nostre decisioni, non per mancanza di informazioni, ma per difetto di volontà. Un sistema morale che "dimentica" questo fattore dell'esistenza quotidiana è destinato ad escludere dalle sue prescrizioni praticamente la totalità degli esseri umani, che si dimostrano inevitabilmente irrazionali e contraddittori, spesso anche nei casi in cui sono in possesso di una quantità sufficiente di informazioni per poter valutare le conseguenze delle proprie azioni.

Una simile posizione, inoltre, genera una problematica non trascurabile circa le nozioni di «responsabilità» e di «colpa»: che peso può avere, infatti, la responsabilità di un individuo che ha compiuto un'azione moralmente *sbagliata* in seguito ad un mero *errore di valutazione*? Si può parlare, in un caso simile, di *colpa*?

Questo aspetto dell'utilitarismo contemporaneo dipende dalla definizione *quantitativa* dell'idea di razionalità utilizzata. Una decisione, infatti, viene considerata razionale quando il soggetto della scelta è in possesso del maggior numero di informazioni rilevanti disponibili ed è in grado di elaborarle con lucidità, cioè in assenza di "fattori di disturbo", quali passioni ed emozioni. A mio parere gli utilitaristi sono portati ad elaborare una simile nozione di razionalità dal riconoscimento di una effettiva esigenza della ragione umana: il desiderio di conoscere la realtà secondo la sua oggettività. Questo desiderio, però, assume tutta la sua statura se è concepito come *desiderio trascendentale*: la ragione umana non può accontentarsi della totalità cumulativa di una somma di conoscenze, ma è spinta dalla sua stessa natura verso una totalità esaustiva, portatrice del *significato* delle cose.

Un concetto di ragione che esalti la quantità di informazioni disponibili attribuisce una importanza assoluta alla capacità di spiegazione e di previsione del comportamento proprio ed altrui. È proprio il rilievo dato al possesso di una simile capacità a spingere gli utilitaristi dei nostri giorni ad abbandonare la dottri-

na dell'*autonomia dell'etica* per aprire le porte al confronto con scienze "esatte", come l'economia e la psicologia empirica. Nei risultati di tali scienze i neoutilitaristi ricercano quelle premesse di razionalità indispensabili per il loro discorso morale: ciò che importa, sia delle analisi economiche che degli studi psicologici, è la possibilità di arrivare a conoscere, e quindi a governare, i meccanismi che regolano i processi decisionali<sup>69</sup>. Resta una perplessità: sembra che i neoutilitaristi abbiano un tal bisogno di individuare un metodo di descrizione quantitativa, se non addirittura matematica, del comportamento umano, da accettare senza riserve i pretesi risultati di teorie, economiche o psicologiche, la cui validità non appare affatto dimostrata.

Non di meno va riconosciuto un aspetto senz'altro positivo di questo movimento: in una situazione che, per molti aspetti, corrisponde alla descrizione catastrofica con cui MacIntyre apre il suo *Dopo la virtù*, il neoutilitarismo si propone come esigenza di riscoprire la relazione tra la natura umana e il comportamento morale. Paradossalmente, questa teoria etica, che in alcune sue declinazioni appare una pura applicazione tecnica di regole variamente elaborate, in realtà si fonda sul tentativo, a volte non riconosciuto neppure dagli stessi autori, di far risalire la dimensione etica alla reale struttura dell'uomo. Per questo credo di poter definire il neoutilitarismo come quella dottrina morale che identifica *il bene* con il raggiungimento, da parte del singolo, *di ciò che egli effettivamente desidera*. Una nuova fenomenologia del desiderio, che sia in grado di comprendere quegli aspetti dell'esperienza umana che l'utilitarismo non riesce a spiegare, permettendo di riconoscere nell'esperienza il *segno* della reale struttura ontologica dell'uomo, che l'implicito nominalismo empiristico degli utilitaristi impedisce di individuare, può porsi alla base di una teoria morale che possa tentare di rispondere concretamente alle molteplici problematiche caratteristiche dei nostri giorni, quali la convivenza civile in società pluralistiche, l'utilizzo responsabile delle capacità tecnologiche in continua espansione e i dilemmi bioetici sollecitati dai progressi scientifici.

\* \* \*

**Abstract:** *Contemporary utilitarianism, which constitutes a return to classical utilitarianism, is the result of a renewed interest in normative ethics, following upon the period dominated by analytical metaethics. Although it is possible to sketch a "utilitarian ethical model", according to which the criterion of the good is the principle of utility, it should be kept in mind that contemporary utilitarians can each be regard as a "species unto himself", distinguished from the others both in the area of value theory (hedonistic utilitarianism and utilitarianism of*

---

<sup>69</sup> Un altro presupposto dell'utilitarismo, dunque, è il *determinismo* psicologico.

*preference) and in the area of obligation theory (act and rule utilitarianism). Still, it is possible to delineate an anthropological model which corresponds to the “utilitarian subject”, and which is more or less explicitly present and conscious in all of the contemporary utilitarians. Following the hypothesis according to which the criterion of value, for all of the neo-utilitarian ethical theories, is man’s appetitive dimension, the fundamental characteristic of the utilitarian subject is his capacity to experience desires. The good can be reduced to what each individual desires, and according to the utilitarian conception, desire is that which the individual wants on each occasion, whether this be understood as the production of pleasant mental states or of the satisfaction of preferences. The lack of an authentic foundation for the principle of equality among human beings, which is necessary for the elaboration of a universalistic ethics, leads the neo-utilitarians to attribute the function of moral justification to the capacity of having particular desires. This attribution gives rise to a strongly reductionistic anthropology. Such an anthropology is the basis of the difficulties faced by an ethical theory that may well be considered an ethical intellectualism, one bound to exclude, as “non-rational” (under a quantitative conception of rationality) many aspects of human experience. A different anthropological horizon, generated by a new phenomenology of desire, could enable a moral theory whose definition of the good reflects the real structure of man to present itself as a significant answer to the challenges of post-modernity.*