

*studi***Giustizia aritmetica? I limiti del paradigma politico utilitarista**

GABRIEL CHALMETA*

Sommario: 1. *Un modo comune di pensare e una figura etico-politica*. 2. *Il paradigma aritmetico della giustizia politica nell'utilitarismo classico (J.S. Mill)*. 2.1. *L'utilitarismo politico e i suoi problemi*. 2.2 *Il neoutilitarismo politico*. 3. *I limiti della giustizia aritmetica: «gli individui si perdono nella folla»*. 4. *I “nuovi utilitarismi”: l'abbandono del principio di utilità e della giustizia aritmetica*.

**1. Un modo comune di pensare e una figura etico-politica**

Attualmente ci sono come minimo due buoni motivi per cui il cittadino comune, la persona “non addetta agli studi specialistici”, dovrebbe essere interessata alle questioni riguardanti la giustizia politica. Il più evidente è la profonda crisi dello Stato contemporaneo (assistenziale, del *welfare*, o come dir si voglia) che molto probabilmente ha costituito la più perfetta realizzazione storica del movimento moderno a favore dei diritti e delle libertà politiche, sia negative (“libertà da...”) che positive (“libertà di...”, poteri effettivi). Le manifestazioni di questa crisi sono così tante che persino la scelta di alcune di esse, nel caso volessimo esaminarle più attentamente, sarebbe molto problematica: dovremmo soprattutto soffermarci a considerare la crisi del sistema sanitario pubblico o di quello educativo? Ma non sono altrettanto rilevanti le disfunzioni nell'amministrazione della giustizia (in ambito lavorativo, civile, penale, ecc.) o nell'apparato burocratico statale? E non occorrerebbe anche dire qualcosa riguardo al fenomeno della corruzione politica, o alla situazione critica in cui si trovano alcuni settori pubblici più particolari, come quello fiscale, o penitenziario, o della protezione civile, ecc.?

Ad ogni modo, ritengo che da un punto di vista filosofico sia molto più importante — e, in buona parte, causa del fenomeno precedente — “l'altro” motivo per cui il non specialista dovrebbe prestare qualche attenzione alla questione teorica della giu-

* Facoltà di Filosofia del Pontificio Ateneo della Santa Croce, Piazza di Sant'Apollinare 49, 00186 Roma. E-mail: chalmeta@asc.urbe.it

stizia politica. Sono già passati diversi decenni da quando nell'ambito degli studi specializzati è stata criticata e superata in modo che sembrerebbe definitivo l'identificazione, sociologicamente predominante nel *Welfare State*, tra la "giustizia politica" e il "benessere massimamente diffuso", categoria quest'ultima che ammette un'espressione in termini numerici. Ma l'influsso di queste critiche sulla "vita politica reale" è stato quasi irrilevante. Essa continua a camminare per la stessa strada: l'immensa maggioranza degli attori sociali, dal cittadino comune sino alle più alte cariche dello Stato, applicano frequentemente questo criterio razionale al momento di valutare la giustizia di una determinata società politica o di decidere il "da farsi". *Una società politica, si pensa molto spesso, è tanto più giusta quanto più alto è il numero di beni X pro capite.*

È mia intenzione in queste pagine individuare le ragioni presenti nell'*ethos* comune per le quali ritengo che questo criterio razionale, se viene inteso come paradigma fondamentale della giustizia politica, ci condurrà a molti e gravi errori di valutazione e comportamentali. E, in particolare, vorrei spiegare perché ritengo che ciò avverrà non soltanto quando i beni di cui si parla ("gli X *pro capite*") sono strettamente materiali e tendenzialmente "edonistici" (come, ad esempio, la quantità di dollari o di televisioni *pro capite*), ma anche quando si prendono in considerazione altri beni più "elevati", di natura culturale o spirituale (come, ad esempio, le vendite di libri ad alto contenuto culturale; o il numero di visitatori dei musei; o la percentuale di famiglie unite; o di persone che praticano la religione; ecc.).

La discussione sarà condotta secondo il modo di ragionare tipicamente filosofico (riflessivo, sistematico), e concretamente in forma dialettica. Il che ci pone dinanzi ad un primo problema: chi dovremmo considerare il nostro interlocutore naturale? Di solito la concezione etico-politica appena descritta è stata attribuita alle cosiddette teorie teleologiche della giustizia: quelle cioè in cui il bene dei cittadini viene definito prima e indipendentemente dal "politicamente giusto" (dallo Stato giusto), e il "politicamente giusto" (lo Stato giusto) è definito successivamente come quel sistema di relazioni che massimizza il bene di questi all'interno della società politica¹. Ma, in realtà, la categoria delle teorie teleologiche, così concepita, è tanto ampia da includere dentro di sé tutte le teorie umaniste della giustizia politica, cioè tutte le figure etico-politiche il cui interesse centrale è la promozione del bene dell'uomo, non escluse quelle (di natura essenzialmente contrattualista) che rivendicano per loro stesse il ruolo di alternative contraddittorie².

¹ È, con alcune modifiche, la definizione di teoria teleologica proposta da W.K. FRANKENA, *Ethics*, M. Prentice Hall Inc., Englewood Cliffs 1963, p. 13 (trad. it.: *Etica. Un'introduzione alla filosofia morale*, Ed. di Comunità, Milano 1981).

² Infatti, una delle due: o concepiamo il dover-essere della società politica come un certo "massimizzare" o favorire il bene umano oppure, al contrario, il nostro progetto per la società politica sarà anti-umanista (e occorrerà spiegare per quale altro fine si costituisce e si mantiene in vita la società politica), e per di più percorribile soltanto mediante un uso massiccio della coazione giuridica (perché gli uomini si muovono spontaneamente alla ricerca del proprio bene). Per questo motivo, nella nostra riflessione sulla giustizia politica — se umanista — dovremmo in ogni caso partire da una certa concezione del bene umano, e definire la società giusta come quella rete di relazioni tra i cittadini che meglio ne rispetti e promuova la loro vita buona.

Il paradigma teleologico non è dunque sufficiente per definire un tipo specifico di teorie politiche umanistiche. A meno che, come spesso accade, non sia inteso come sinonimo del *paradigma politico utilitarista*, la cui caratteristica specifica è proprio quella concezione aritmetica della giustizia politica di cui parlavamo³. Una concezione che ha contrassegnato in modo quasi caricaturale l'ambizioso programma di J. Bentham (1748-1832), il quale, con il suo «calcolo della felicità», aspirava a diventare — per dirlo parafrasando Bobbio — «il Newton del mondo morale e politico».

Non sarà però Bentham il nostro punto di riferimento principale, bensì l'altro grande rappresentante dell'utilitarismo classico: J.S. Mill (1806-1873), la cui riflessione sulla giustizia politica, pur essendo notevolmente eclettica, è ben più elaborata e plausibile di quella benthaniana, e — a mio avviso — resta ancora oggi sostanzialmente insuperata tra quelle che non hanno compromesso la loro identità fino al punto di non potersi più definire utilitariste⁴. Inoltre, è ben noto quanto i suoi saggi di filosofia politica, insieme a quelli di alcuni giuristi, economisti e politici contemporanei (i cosiddetti “*Philosophic Radicals*”), furono determinanti nella nascita, sviluppo e diffusione del *Welfare State* a partire dalla seconda metà del XIX secolo⁵.

Sarà perciò sulla traccia dei principali scritti etico-politici di maturità di questo autore che procederemo nella nostra discussione: mi riferisco, in particolare, al suo *Utilitarianism* (U: 1861)⁶, che ci permetterà d'individuare la struttura generale del ragionamento utilitarista (“momento utilitarista”), e al suo *On Liberty* (OL: 1859)⁷, il quale ci consentirà invece di conoscere le precisazioni alla teoria generale che, nel momento di esporre le conclusioni particolari, l'utilitarismo ha introdotto in risposta

³ E non solo della giustizia politica, anche se è soltanto questa che a noi interessa qui. Vi è infatti la tendenza da parte delle teorie utilitariste ad applicare lo stesso criterio aritmetico all'intero ambito dell'esperienza morale, tra l'altro perché i limiti che i vari utilitarismi stabiliscono tra ciò che è politico e politico non è, sono molto poco chiari, e sembrano fissati in modo piuttosto arbitrario (una buona analisi di questa problematica si troverà in W. KYMLICKA, *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 31 ss. (ed. orig.: *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Clarendon Press, Oxford 1990); avremo più avanti la possibilità di illustrare questa nostra tesi nel caso di J.S. Mill.

⁴ Una buona narrazione della vicenda storica dell'utilitarismo, più attenta però agli aspetti morali che non a quelli strettamente etico-politici, si troverà in G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Las, Roma 1996, specialmente pp. 141-175. Anche lui, come noi in questo saggio, arriva dal suo punto di vista alla conclusione che l'utilitarismo, in fin dei conti, deve decidere tra l'allontanamento dall'esperienza morale (dall'*ethos* comune) o la perdita della propria identità e purezza teorica (cfr. p. 175).

⁵ Cfr., ad esempio, W. THOMAS, *The Philosophic Radicals*, Clarendon Press, Oxford 1979.

⁶ Per le citazioni di quest'opera di J. S. MILL seguirò (indicando tra parentesi il capitolo e la pagina) l'edizione italiana *L'utilitarismo*, SugarCo, Milano 1991, introducendo comunque in essa un buon numero di correzioni che ho ritenuto opportune per fedeltà al testo originale inglese (riportato in *Utilitarianism*, in *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. X, Univ. of Toronto Press - Routledge & Kegan Paul, Toronto & London 1969, pp. 203-259).

⁷ Per le citazioni di questo saggio di J.S. MILL ho seguito (indicando tra parentesi il capitolo e la pagina), tranne qualche piccola modifica, l'edizione italiana *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano 1992 (ed. ingl.: *On Liberty*, in *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. XVIII, Univ. of Toronto Press - Routledge & Kegan Paul, Toronto & London 1977, pp. 213-310).

alle obiezioni e alle critiche provenienti da posizioni avversarie (“momento neoutilitarista”)⁸.

2. Il paradigma aritmetico della giustizia politica nell'utilitarismo classico (J.S. Mill)

2.1. L'utilitarismo politico e i suoi problemi

Tipico della concezione utilitarista della razionalità pratica è stata la pretesa di collegarsi alla grande tradizione morale nata dal «giudizioso utilitarismo di Aristotele» (OL 2, 38), per il quale il desiderio umano di felicità era l'inizio e la regola di ogni comportamento morale. In questa stessa tradizione si sarebbe poi inserito il pensiero cristiano, dal momento che ha messo al centro del suo credo morale un «Dio che desidera la felicità delle sue creature sopra ogni altra cosa», fino al punto che è stato proprio questo «lo scopo della loro creazione»; onde l'utilitarismo sarebbe una dottrina «più profondamente religiosa di qualsiasi altra» (cfr. U 2, 42). Il principale elemento di novità che l'utilitarismo introduce in queste due tradizioni sarebbe soltanto la ricerca di una rigorosa razionalità, il che — come abbiamo già notato — significa per questi autori l'uso dello strumento matematico nella scienza morale, così come avevano già fatto altre scienze con tanto profitto.

Quest'ultima pretesa è chiara in Mill per quanto riguarda l'ambito etico-politico (che lui chiama della «giustizia»), mentre lo è di meno quando fissa i primi fondamenti della razionalità pratica morale. Infatti, secondo lui alla base della morale ci sarebbe il cosiddetto “Principio della Massima Felicità”: cioè, il fenomeno evidente che lo scopo ultimo di ogni azione è [deve essere?] un'esistenza il più possibile esente dal dolore e ricca di godimenti, tendenzialmente rivolta a raggiungere un certo punto “massimo”. Ora, contro il rozzo edonismo di Bentham, Mill ha voluto precisare che questa felicità “massima” va individuata valutando i diversi tipi di sentimenti non solo dal punto di vista quantitativo (la loro intensità, durata, ecc.) ma anche da quello qualitativo (distinguendo accuratamente tra i diversi tipi di sentimenti). Anzi, nella determinazione della massima felicità si dovrebbe tener conto soprattutto della qualità dei sentimenti, poiché i godimenti di natura razionale (che nell'utilitarismo classico vengono più o meno identificati con le risonanze psichiche che provengono dal vivere le virtù greco-cristiane) sarebbero di gran lunga superiori a quelli puramente fisici; così lo dimostrerebbe «la preferenza espressa da coloro che possono far uso, nell'esperienza pratica, e con l'ausilio della propria consapevolezza e della propria capacità di autosservazione, dei migliori mezzi di paragone» (cfr. U 2, 25).

⁸ Come si sa l'adesione di J.S. Mill all'utilitarismo precede di parecchi anni la stesura del suo *On Liberty* (già in quest'opera l'utilitarismo viene infatti presentato come «il criterio ultimo di tutte le questioni etiche»: cfr. OL, 1, 23); e altrettanto si può dire della sua conoscenza delle critiche sollevate nei confronti di questa teoria etico-politica, e in particolare quelle suscitate dagli scritti di J. Bentham. Per questi motivi, anche se *On Liberty* precede nel tempo (due anni) il saggio *Utilitarianism* niente ci impedisce di considerarlo come uno sviluppo della dottrina morale utilitarista in un ambito particolare (quello politico).

Ad ogni modo, secondo Mill, le cose stanno in modo un po' diverso nell'ambito politico. In linea di massima, anche qui andrebbe applicato il "Principio della Massima Felicità", giacché «se la felicità di una persona è un bene per quella persona, la felicità generale è, allora, un bene per tutta la collettività» (U 4, 67). Ma di fatto riceverà in questo particolare ambito un nome diverso: "Principio della Felicità Generale o dell'Utilità". Perché questa diversa denominazione? Essa si spiega, fondamentalmente, perché il principio in questione non si occupa più «della massima felicità dell'individuo» («*that standard is not the agent's own greatest happiness*»), bensì di come la società nel suo insieme può raggiungere la «massima quantità di felicità» («*but the greatest amount of happiness altogether*» (U 2, 24-25). E ciò determina, tra l'altro, l'ingresso senza tentennamenti della matematica nel regno della moralità: d'accordo con questo principio una società politica è giusta quando è ordinata in modo tale da consentire di ottenere la massima quantità di felicità, secondo un *calcolo di natura matematica* che consiste essenzialmente nella somma della felicità che hanno conseguito nel loro insieme i cittadini che vi appartengono.

Questa idea viene esplicitamente riconosciuta da Mill quando spiega che nell'applicazione del principio di utilità vale il principio di J. Bentham secondo cui «ciascuno conta per uno e nessuno conta per più di uno». Non si pensi però, aggiungerà immediatamente in risposta alle critiche di H. Spencer⁹, ad un principio di eguaglianza anteriore e presupposto nel principio dell'utilità generale, ma piuttosto a un corollario che «potrebbe essere scritto sotto il principio di utilità a commento esplicativo» (U 5, 115). «Si può, più correttamente, sostenere che uguali somme di felicità sono ugualmente desiderabili sia dalle stesse che da differenti persone. [...] Se vi è coinvolto qualche principio anteriore [al Principio di Utilità], non può non essere che quello secondo il quale *le verità dell'aritmetica possono applicarsi tanto alla valutazione della felicità quanto a qualsiasi altra quantità misurabile*» (U 5, 115 nota; il corsivo è mio)¹⁰.

Fin qui la struttura ed i concetti basilari del ragionamento etico-politico utilitarista. Anche se in questo ragionamento ci sono parecchie zone d'ombra, sono due i passaggi che richiedono più urgentemente ulteriori spiegazioni affinché il tutto acquisti una qualche intelligibilità. Il primo di essi riguarda il significato dell'ambigua espressione con cui Mill spiega il paradigma utilitarista: esso, ci diceva, stabilisce come compito della società raggiungere «*the greatest amount of happiness altogether*». Che significato può avere questo "massimo (*greatest*) nel complesso (*altogether*)"? Se, come ho cercato di fare fino a questo punto, vogliamo limitare al minimo il lavoro di interpretazione, ciò che possiamo affermare al di là di ogni dubbio ragionevole è che il significato da dare a questa espressione (e, dunque, allo stesso paradigma utilitarista) è quello già presente nella definizione delle buone azioni di F.

⁹ Cfr. H. SPENCER, *Social Statics*, Chapman, London 1851, p. 94.

¹⁰ Ma, con quest'ultima affermazione, non viene negata la distinzione qualitativa tra i vari sentimenti di felicità, introdotta da Mill nel contesto della sua teoria morale generale? Ritengo di sì; e, proprio per questo motivo, penso che abbia ragione J.J.C. SMART quando sostiene che un utilitarismo coerente dovrebbe essere rigorosamente edonista (cfr. *An Outline of a System of Utilitarian Ethics*, Melbourne Univ. Press, Melbourne 1961).

Hutcheson (1694-1746): si tratterà cioè di ottenere «la più grande felicità per il più gran numero» di persone¹¹.

Il secondo dubbio riguarda la presunta derivazione dell'inclinazione alla felicità generale da quella esistente verso la felicità individuale. Un conto è infatti che gli individui si muovano (debbano muoversi) sempre alla ricerca della propria felicità ("Principio della Massima Felicità"), e un altro — tutto da spiegare e dimostrare — è dedurre da questo fatto che gli individui si muovano (debbano muoversi) alla ricerca della felicità generale ("Principio di Utilità").

«Non si può indicare alcuna ragione per la quale la felicità generale sia desiderabile — ha scritto Mill — se non quella che ogni individuo, nella misura in cui la crede raggiungibile, desidera la propria felicità» (U 4, 67). Ma, la questione è: risulta proprio vero che il desiderio della propria felicità porterà i cittadini a desiderare la felicità generale? Sì, insiste Mill, anche se questo evento si verificherà soltanto a certe condizioni di civiltà: una volta che la maggioranza dei cittadini, con l'impegno personale, e contando sull'aiuto imprescindibile delle istituzioni, l'opinione pubblica e l'educazione civica, abbia sviluppato intelligentemente i propri sentimenti di simpatia fino ad acquistare il "sentimento morale della giustizia". Ed ecco, senza commenti, come viene spiegata la genesi e la natura di questo sentimento: «A me sembra che il sentimento di giustizia sia il desiderio animale di impedire o vendicare un torto o un male inflitti a noi, o a coloro che ci sono cari; un sentimento così ampio da includere tutte le persone, grazie alla maggiore capacità di simpatia degli uomini e alla loro intelligente consapevolezza dei propri interessi. Da questi ultimi elementi il sentimento trae la sua moralità; dal primo, la sua peculiare forza e capacità di autoaffermazione» (U 5, 98-99)¹². Sarà la ripetizione di atti in armonia con questo sentimento della giustizia, convenientemente incentivato dalla società, a creare nei cittadini la virtù corrispondente, cioè a «consolidare nell'animo di ogni individuo un'indissolubile unità tra la propria felicità e il bene di tutti; soprattutto fra la propria felicità e la traduzione in pratica di norme di condotta, negative o positive, come prescrive la felicità universale [...]» (U 2, 34-35).

Sulla base di questi chiarimenti, potremmo più precisamente indicare come paradigma utilitarista della giustizia politica la situazione sociale che si verrebbe a creare

¹¹ Cfr. «In comparing the *moral Qualities* of actions [...] we are led by *our moral Sense* [...] to judge [...] that *Action is best*, which accomplishes the *greatest Happiness* for the *greatest Numbers*; and that, *worst*, which in like manner, occasions *Misery*» (F. HUTCHESON, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, London 1725, Tract. II, Sect. III, VIII).

¹² «Gli uomini differiscono dagli animali soltanto per due ragioni: hanno, in primo luogo, sentimenti affettivi non solo verso la propria prole, o, come tutti gli altri animali più generosi, verso quelli che si sono mostrati benevoli verso di loro, ma anche per tutti gli esseri umani e per tutto il creato. In secondo luogo, hanno un'intelligenza più sviluppata che dà una maggiore estensione al complesso dei loro sentimenti, sia d'amor proprio che di simpatia. [...] Il sentimento naturale [animale, presente anche in modo "innato" nell'uomo] ci farebbe sentire indiscriminatamente offesi per qualsiasi cosa spiacevole dovessimo subire; ma se moralizzato dal sentimento sociale, agisce soltanto in direzioni conformi al bene generale: le persone giuste risentono di un torto fatto alla società anche se non tocca loro stesse, e non si risentono di un torto fatto a loro stesse, per quanto doloroso, a meno che esso non sia di natura tale che la società abbia un comune interesse con esse nel reprimerlo» (U 5, 95-97).

(e si deve creare) quando la maggioranza degli individui che compongono la società in questione, essendo (virtuosamente) consapevoli che la ricerca della propria felicità richiede loro di agire nelle reciproche relazioni come «spettatori disinteressati e benevoli» (U 2, 34), seguono sempre quella linea di comportamento che è causa della più grande felicità per il più gran numero di persone.

A questo punto è opportuna una prima valutazione, per quanto provvisoria, di questo paradigma. Lo stesso Mill ci offre lo spunto lì dove scrive, a proposito del sentimento di unità che sta alla radice del suo sistema etico-politico, che «esso potrebbe essere talmente eccessivo da interferire indebitamente con la libertà e l'individualità umane» (U 3, 62-63). Ora, a ben guardare le cose, lo sbocco totalitario dell'utilitarismo più che un rischio sembra essere una conseguenza ineluttabile dell'obiettivo che si è prefissato: il miglior risultato quantitativo globale. Infatti, una volta che si ammette la possibilità di determinare il contenuto della giustizia politica mediante un calcolo o somma matematica di qualsiasi tipo, si devono pure ammettere alcuni presupposti e conclusioni che sembrano invero lasciare poco spazio «alla libertà e all'individualità umane». Tra questi, ritengo particolarmente significativi per i nostri interessi i due seguenti:

a) “*La...felicità...*”. Ma, come è possibile stabilire se “un individuo sia felice”?; quando è che possiamo dire: “ecco un individuo felice!”, o, più precisamente, “ecco un'unità di felicità!” (da sommare ad altre per il calcolo globale)? Queste valutazioni esigono il ricorso ad alcuni criteri che stabiliscano in modo empirico e misurabile ciò che è bene, quali l'effettivo possesso di un certo grado di salute, intelligenza, alfabetismo, reddito, stabilità familiare, pratica religiosa, ecc. Tuttavia, così facendo, oltre ad operarsi un'omogeneizzazione di beni che si supponevano qualitativamente diversi, si è portati a trascurare del tutto la dimensione etica delle situazioni esistenziali ritenute felici a motivo del possesso di questi beni, ovvero il grado di autonomia o libertà con cui gli individui sono arrivati a trovarsi in tali situazioni e permangono in esse. Niente ci impedisce allora, in nome della giustizia (principio di utilità), di “rendere felici” i cittadini obbligandoli a vivere, contro la loro volontà, secondo lo stile di vita ritenuto più adatto a conseguire e conservare quei beni costitutivi della vera felicità.

b) “*La più grande felicità per il più gran numero*”. Ma, in quale rapporto si trovano la maggiore o minore felicità con il maggior o minor numero di beneficiari? Che cosa è preferibile, una felicità di grado 3 per 50.000 cittadini e di grado 1 per i 50.000 restanti, oppure una felicità di grado 2 per tutti quanti? È legittimo eticamente, e politicamente razionale, concedere ad alcuni un livello di benessere elevato al prezzo di sottomettere una minoranza a delle condizioni di vita infraumane (ad esempio, mediante la schiavitù o, meno fantasiosamente, attraverso certe regole di mercato valide soltanto nei confronti delle popolazioni produttrici di materie prime)?

Sembra evidente che la giustizia manifesti maggior interesse verso un “gran numero di beneficiari”, che non verso il loro grado di benessere. Ma questa estensione della titolarità dei diritti è, nella logica utilitarista, possibile soltanto fino ad un

certo punto. Infatti, tra le condizioni di possibilità di ogni calcolo di natura matematica si annovera il valore finito da assegnare alle unità di calcolo (non si possono fare dei calcoli con unità di valore infinito); unità che, in tal caso, sono il bene (felicità) dei singoli cittadini, il loro insieme di diritti individuali ad esercitare le varie libertà negative e positive. Ora, tra le implicazioni di questo presupposto abbiamo che la felicità di due cittadini (la “maggioranza”) avrà un valore esattamente doppio rispetto alla felicità di un solo cittadino (la “minoranza”), sicché — nella prospettiva utilitarista — l’eventuale (e frequente) contrasto tra queste due felicità richiederà sempre di sacrificare quest’ultima per la prima.

2.2. Il neoutilitarismo politico

Queste implicazioni del principio di utilità contrastano nettamente con le intuizioni etico-politiche più comuni circa l’atteggiamento che la società dovrebbe avere nei confronti delle libertà individuali e delle minoranze. L’utilitarismo non poteva non esserne consapevole: per questo fin dai suoi inizi sono sorti in seno ad esso i vari “neoutilitarismi”, volti a precisare e completare il principio di utilità attraverso altri criteri che hanno tentato di rivalutare adeguatamente il bene, la libertà dei singoli cittadini.

Nel pensiero di J. S. Mill credo si possa individuare questo momento neoutilitarista nell’esposizione delle conseguenze morali più importanti ed immediatamente effettive del principio di utilità, e soprattutto quando nel suo saggio *On Liberty* affronta il problema della determinazione concreta delle libertà civili o sociali che dovrebbero trovare un adeguato riconoscimento e garanzia giuridica in seno ad ogni società politica (cfr. OL 1, 11).

Che al momento di redigere quest’opera Mill avesse in mente il tipo di problematiche e di obiezioni da noi sollevate nel paragrafo precedente lo si deduce facilmente dalla riflessione contenuta nell’Introduzione all’opera stessa, che è in buona parte dedicata ad avvertire il lettore contro i pericoli della “tirannia della maggioranza”. Non perché lui fosse contrario a questo principio decisionale; tutt’altro: infatti, «in caso di discordanza» sul contenuto dell’utilità, stabilirà come regola generale il nostro autore, che «il giudizio della maggioranza deve essere riconosciuto definitivo» (U 2, 24). Ma i rischi presenti in questo modo di procedere non gli sono affatto sfuggiti: «il popolo può desiderare di opprimere una propria parte, e le precauzioni contro ciò sono altrettanto necessarie quanto quelle contro ogni abuso di potere. Quindi, la limitazione del potere del governo sugli individui non perde in alcun modo la sua importanza quando i detentori del potere sono regolarmente responsabili verso la comunità [...], e il pensiero politico ormai comprende generalmente “la tirannia della maggioranza” tra i mali da cui la società deve guardarsi» (OL 1, 15).

Mosso da questa consapevolezza Mill ha voluto, sin da queste pagine introduttive, innalzare una barriera invalicabile attorno agli individui, a «tutta quella parte della vita e del comportamento di un uomo che riguarda soltanto lui, o se riguarda anche gli altri, solo con il loro libero consenso e partecipazione, volontariamente espressi e non ottenuti con l’inganno» (OL 1, 25). In questa sfera privata c’è da

applicare un principio molto semplice: nessuno è legittimato ad intervenire, né individualmente né collettivamente, né mediante la forza fisica (ad esempio, sotto forma di pene legali) né mediante la coazione morale (ad esempio, sotto forma di pressione psicologica esercitata dall'opinione pubblica)¹³.

La validità di questo principio è assoluta; e lo è almeno in un duplice senso specificato da Mill, con cui tra l'altro viene proprio a rispondere alla duplice critica che in nome dell'*ethos* comune (principi di giustizia "universalmente" riconosciuti) abbiamo sollevato contro l'utilitarismo. Da un lato infatti, esso regge anche quando l'interferenza nella sfera individuale si realizza "a fin di bene": «il bene dell'individuo, sia esso fisico o morale, non è una giustificazione sufficiente. Non lo si può costringere a fare o non fare qualcosa perché meglio per lui, perché lo renderà più felice, perché, nell'opinione altrui, è opportuno o perfino giusto: questi sono buoni motivi per discutere, protestare, persuaderlo o supplicarlo, ma non per costringerlo o per punirlo in alcun modo nel caso si comporti diversamente. [...] Il solo aspetto della propria condotta di cui ciascuno deve rendere conto alla società è quello riguardante gli altri; per l'aspetto che riguarda lui, la sua indipendenza è di *diritto* assoluta» (OL 1, 22). In secondo luogo, il campo di applicazione di questo principio si estende ad ogni singolo individuo, con una forza tale che, come dirà Mill a proposito della libertà di pensiero e di discussione, «se tutti gli uomini, meno uno, avessero la stessa opinione, non avrebbero più *diritto* di far tacere quell'unico individuo di quanto ne avrebbe lui di far tacere, avendone il potere, l'umanità» (OL 2, 30).

Ho sottolineato la parola "diritto" in entrambi i testi di Mill perché con essa viene ad aprirsi un importante interrogativo sulla natura dell'indipendenza di cui si discute. È evidente che dal punto di vista fattuale tale indipendenza non esiste: ogni azione di un individuo, e persino la sua stessa esistenza, riguarda di fatto anche gli altri, i quali vedranno sempre limitata in qualche modo la loro libertà (ad esempio, perché "io non posso occupare lo spazio fisico che tu occupi attualmente")¹⁴. Ci troviamo dunque dinnanzi ad un'*indipendenza individuale che non è un fatto, bensì — si sostiene — un diritto del singolo, a cui corrisponde specularmente un dovere di non interferenza da parte della società*¹⁵. La questione che allora si pone è questa: perché dob-

¹³ «Come altre tirannie, quella della maggioranza fu dapprima — e lo è ancora tra il volgo — temuta soprattutto in quanto operante attraverso gli atti delle pubbliche autorità. Ma le persone più riflessive compresero che, quando la società stessa è il tiranno [...], il suo esercizio della tirannia non si limita agli atti che può compiere per mano dei suoi funzionari politici» (OL 1,15). Essa, usando «dell'opinione e del sentimento predominanti», esercita «una tirannide sociale più potente di molti tipi di oppressione politica, poiché, anche se generalmente non viene fatta rispettare con pene altrettanto severe, lascia meno vie di scampo, penetrando più profondamente nella vita quotidiana e rendendo schiava l'anima stessa» (OL 1,16).

¹⁴ Non mi sono sfuggiti i dubbi e i tentennamenti di Mill quando si trattava di riconoscere questa verità innegabile, dal momento che a lui farebbe molto comodo l'esistenza fattuale di una distinzione tra la sfera privata e la sfera pubblica allo scopo di fondare il diritto individuale ad una sfera di indipendenza. Ma in virtù della forza con cui s'impone la realtà stessa, si è visto obbligato in più occasioni a riconoscere che «tutto ciò che riguarda un individuo può attraverso di lui riguardare altri» (OL 1, 25).

¹⁵ In realtà, come lo stesso Mill ha spiegato, dal punto di vista della loro fondazione i diversi doveri politici *precedono* i diritti correlativi: «Quando noi diciamo di una qualunque cosa che è un

biamo considerarla tale? O, più precisamente: perché mai nessun individuo, e neanche la società nel suo insieme, dovrebbe interferire in questa sfera di indipendenza dell'uomo nonostante ci si senta in qualche modo interessati a farlo (magari perché si è disturbati dal fatto che il colore della sua pelle è diverso dal nostro, o più semplicemente perché si prova piacere a farlo)?

Nel sistema di Mill la risposta a questi interrogativi non può venire che dal principio di utilità, il quale anche in questo saggio viene infatti presentato come «il criterio ultimo di tutte le questioni etiche» (OL 1, 23). Ora, sempre secondo il nostro autore, la logica dell'utilità, la considerazione degli «interessi permanenti dell'uomo in quanto essere progressivo» (*ibid.*), autorizzano l'umanità «a interferire sulla libertà di azione di chiunque soltanto al fine di proteggersi: il solo scopo per cui si può legittimamente esercitare un potere su qualunque membro di una comunità civilizzata, contro la sua volontà, è per evitare danno agli altri» (OL 1, 22).

La determinazione minimalista della sfera pubblica che sembra dedursi da questa massima verrà subito molto ampliata dallo stesso Mill. Tanto da legittimare la possibilità di obbligare i cittadini a realizzare «molte azioni positive a favore di altri», giacché — spiega lui — «una persona può causare danno agli altri non solo per azione, ma anche per omissione» (cfr. OL 1, 23-24). Tuttavia, se guardiamo alle conclusioni ultime, occorre anche riconoscere che questa dilatazione della sfera pubblica non si compie a scapito di una notevole restrizione della sfera di indipendenza individuale; anzi, come molti degli interpreti hanno sottolineato, pochi autori come Mill si sono tanto impegnati nella difesa di un così ampio margine di libertà individuale.

Non possiamo soffermarci qui sui dettagli di questa sua difesa. Ma se volessimo continuare ancora la nostra esposizione, dovremmo sintetizzare in poche parole il ragionamento-tipo che Mill applica per la fondazione delle varie libertà individuali citando alcuni dei paragrafi del terzo capitolo di *On Liberty*. Qui Mill spiega che la libertà è da considerarsi un bene individuale perché «la natura umana non è una macchina da costruire secondo un modello e da regolare perché compia esattamente il lavoro assegnatole, ma un albero, che ha bisogno di crescere e svilupparsi in ogni direzione, secondo le tendenze delle forze interiori che lo rendono una creatura vivente» (OL 3, 84). Questo bene individuale diventa poi un diritto civile o sociale poiché è molto utile, e in qualche modo necessario, alla società nel suo complesso: l'imposizione agli esseri umani di un determinato comportamento, senza che le loro motivazioni siano consone ai loro sentimenti, farebbe sì che questi ultimi diventassero «inerti e torpidi invece che attivi e energici» (OL 3, 83), mentre per il buon anda-

diritto della persona vogliamo con ciò significare che essa può validamente chiedere [*he has a valid claim*] alla società di essere protetta nella sua possessione [...]. Se la persona in questione è in grado di avanzare nei confronti della società una pretesa di garanzia di qualcosa, e noi la consideriamo valida per un qualsiasi motivo, essa vi ha diritto. Se invece vogliamo dimostrare che qualcosa non le appartiene per diritto, pensiamo che ciò sia fatto non appena si ammette che la società dovrebbe abbandonarla alla sua sorte o ai suoi soli sforzi, senza prendere alcuna misura per proteggerla. Si dice, così, che una persona ha diritto a guadagnare quel che può in un'equa competizione professionale, poiché la società dovrebbe impedire a chiunque di frapporre ostacoli in questo senso. Ma non ha diritto a trecento sterline l'anno, sebbene possa anche guadagnarle, poiché la società non è obbligata a far sì che costui debba guadagnare una simile somma» (U 5, 99-100).

mento della società «è auspicabile un alto livello medio di energia in generale» (OL 3, 85).

Gli scritti di Mill lasciano certamente spazio ad altre interpretazioni in grado di porre in rilievo la presenza di più linee di difesa della libertà individuale come diritto civile o sociale di ogni cittadino¹⁶. Ritengo però che si tratti di argomenti complementari o, comunque, di valore secondario; ed è estremamente significativo a tal proposito il fatto che Mill abbia voluto concludere il suo saggio dedicato proprio a quest'argomento, con una riflessione molto simile a quella appena riportata, anche in alcune delle espressioni adoperate: «A lungo termine, il valore di uno Stato è il valore degli individui che lo compongono; e uno Stato che agli interessi del loro sviluppo e miglioramento intellettuale antepone una capacità amministrativa lievemente maggiore, o quella sua parvenza conferita dalla pratica minuta; uno Stato che rimpicciolisce i suoi uomini perché possano essere strumenti più docili nelle sue mani, anche se a fini benefici, scoprirà che con dei piccoli uomini non si possono compiere cose veramente grandi; e che la perfezione meccanica cui ha tutto sacrificato alla fine non gli servirà a nulla, perché mancherà la forza vitale che, per far funzionare meglio la macchina, ha preferito bandire» (OL 5, 159).

3. I limiti della giustizia aritmetica: «gli individui si perdono nella folla»

Come dobbiamo valutare le proposte del teleologismo-utilitarista alla luce dell'*ethos* comune? Come abbiamo già anticipato, questa valutazione non può che essere negativa qualora venga adottato soltanto il principio di utilità senza aggiungervi altro. Ora, a dir la verità, la situazione non sembra migliorare di molto quando esso viene letto e sviluppato in chiave neoutilitarista. Vediamo perché.

L'adozione del principio di utilità ci induce a prestare un'attenzione esclusiva al problema della consecuzione del miglior risultato quantitativo globale. Gli interessi pubblici, e non le singole persone nella loro condizione di esseri liberi, vengono convertiti nell'elemento basilare della società politica: sono le uniche realtà che godono di cittadinanza per diritto proprio. Invece, la cittadinanza degli individui e dei gruppi sociali intermedi, la loro condizione di soggetti aventi diritto alle varie libertà negative o positive, ci si presenta come uno status riconosciuto loro dal sistema solo nella misura in cui siano effettivamente "atomi" in grado di contribuire alla realizzazione degli interessi pubblici.

¹⁶Tra queste "altre" linee di difesa, mi sembra fondamentale in Mill l'argomentazione basata sull'incapacità della maggioranza di conoscere i sentimenti e le esigenze dell'individuo: «l'argomento più forte contro l'interferenza del pubblico nella condotta puramente individuale» è che, se l'opinione della maggioranza viene imposta come legge a una minoranza in questioni di questo tipo, «ha uguali probabilità di essere giusta o sbagliata, perché nel migliore di questi casi opinione pubblica significa l'opinione di alcuni su che cosa sia bene o male per altri, e molto spesso non significa neanche questo – il pubblico, con la più perfetta indifferenza, ignora i sentimenti o le esigenze di coloro di cui biasima la condotta, e pensa solo alla propria preferenza» (cfr. OL 4, 116-117; la sottolineatura è mia). Ma — mi pare ovvio — si tratta di un argomento complementare, insufficiente da solo a fondare i diritti individuali alle varie libertà.

Orbene, un simile progetto di giustizia politica, indipendentemente dalla concezione degli interessi pubblici sostenuta caso per caso, e che forse le muoverebbe critiche di altro tipo, sembrerebbe condurci direttamente al totalitarismo, dove la “giusta organizzazione” della società si farà consistere nell’imposizione a tutti del fine o dell’interesse sociale “giusto” e dei costi che questa operazione porta con sé, senza che questa dinamica trovi nessuna barriera insuperabile nelle libertà individuali o delle minoranze. Questo modo di procedere è evidentemente ingiusto.

“Niente di più lontano dalla logica utilitarista”, avrebbe sicuramente risposto J.S. Mill dinanzi ad un’obiezione simile. L’idea del migliore risultato quantitativo globale, avrebbe aggiunto, non ci porta soltanto ad individuare un insieme di regole positive per la collaborazione sociale e la realizzazione degli interessi pubblici. Ma la logica dell’utilità, ci induce soprattutto ad individuare le regole negative mediante le quali evitare ogni «dannosa interferenza nelle reciproche sfere di libertà» (U 5, 110). Queste regole dobbiamo infatti considerarle «più vitali per il benessere umano di ogni altra massima, comunque importante, la quale si limiti a sottolineare il miglior modo di comportarsi in taluni settori di attività» (*ibid.*; cfr. anche U 3, 60-61). Più vitali, s’intende, per il benessere dei singoli, ma anche — ed è il dato decisivo — per il benessere dell’intera collettività, che è quello di cui si occupa specificamente il principio di utilità.

Come sappiamo Mill ha fondato quest’ultima ipotesi sul fatto facilmente constatabile che «quando le singole unità sono [più libere e, dunque] più vitali, lo è anche la massa che compongono» (OL 3, 89). E, come abbiamo inoltre notato, seguendo questa linea di ragionamento è giunto a delle conclusioni normative concrete che riconoscerebbero un ampio margine di libertà ad ogni individuo, denunciando invece come gravemente dannosa e illegittima la situazione socio-politica in cui «gli individui si perdono nella folla» (cfr. OL 3, 92).

Ma sono davvero queste le conclusioni a cui si arriva dalle premesse utilitariste così interpretate da Mill? Penso proprio di no, e in questo suo neoutilitarismo non vedo altro che un tentativo di giustificare alcune tesi ritenute *a priori* giuste (e, non poche volte, a ragione) mediante un ragionamento che conduce invece a tutt’altro risultato. Per questa ragione, che adesso cercherò di giustificare, potremmo dire che Mill è stato un pensatore con buone intuizioni politiche, e anche con qualche successo pratico, ma che ha fatto uso di una cattiva filosofia¹⁷.

A mio avviso, il neoutilitarismo (almeno quello di Mill, che ritengo paradigmatico) ha infatti lasciato irrisolto il problema di fondo delle teorie utilitariste, con la loro concezione aritmetica della giustizia politica: la sua tendenza a sostanzializzare gli interessi pubblici e, contemporaneamente, a concepire la personalità e i diritti degli individui e dei gruppi intermedi come qualcosa di derivato. Se è vero che, parafrasa-

¹⁷Tra i cambiamenti sociali determinati dalla tradizione utilitarista, e in particolare dalle idee di J.S. Mill, occorre certamente annoverare l’accrescimento di alcune delle libertà individuali e delle minoranze. Ma, fondato su quanto adesso spiegherò, credo abbia ragione A. SEN quando scrive che «queste estensioni della libertà, quando si sono effettivamente verificate, hanno costituito solamente risultati fortuiti della politica [della filosofia, direi io] di stampo utilitaristico» (cfr. *La libertà individuale come impegno sociale*, Laterza, Bari 1997, pp. 17-18).

sando Mill, “occorrerà riconoscere personalità e diritti a questi ultimi nella misura in cui lo richieda la maggior vitalità possibile (matematicamente calcolabile) della massa che compongono”, sono allora anche vere le due conclusioni seguenti:

a) *Nessun aspetto della sfera privata resta in linea di principio escluso dal controllo pubblico.* È così, in primo luogo, perché — come abbiamo già notato — l’applicazione della razionalità matematica esige di stabilire in base a criteri empirici, riguardanti situazioni esternamente osservabili e misurabili, se ci troviamo o no dinanzi ad “un individuo felice”, ad “un’unità di felicità”. Ma, in questo modo, abbiamo concluso, si è portati a trascurare del tutto la dimensione etica di queste situazioni esistenziali ritenute buone (felici), ovvero il grado di autonomia o libertà con cui gli individui sono arrivati a trovarsi in tali situazioni e permangono in esse. È possibile sfuggire soltanto in parte alle eventuali conclusioni totalitarie di questa impostazione annoverando l’autonomia o l’indipendenza tra i beni necessariamente richiesti dalla felicità umana, come ha fatto Mill. Allo scopo di determinare l’esistenza o meno di “un individuo felice” occorrerà pur sempre stabilire un prezzo di scambio di questa indipendenza con gli altri beni e indicare in quale proporzione il miglioramento delle condizioni di vita, l’aumento del benessere individuale, può compensare una restrizione della libertà. E anche in questo modo sarà possibile, in nome della giustizia, “rendere felici” i cittadini imponendo loro uno stile di vita ben determinato.

Un modo di evitare questa obiezione sarebbe quello di presentare l’indipendenza come un bene qualitativamente diverso, che in nessun modo può essere commisurato e scambiato con gli altri beni dell’uomo. Ma, a questo punto, diventa essenziale determinare in modo preciso l’estensione di questa indipendenza, e in vista di questo obiettivo, il principio di utilità ci è di poco aiuto. Possiamo infatti definire gli interessi pubblici nel modo più minimalista che si vuole; accettare persino, senza sfumatura alcuna, che «il solo scopo per cui si può legittimamente esercitare un potere su qualunque membro di una comunità civilizzata, contro la sua volontà, è per evitare danno agli altri» (OL 1, 22). Il fatto è che «non vi è quasi alcun aspetto di legittima libertà d’azione di un individuo che non potrebbe essere descritto, e in un modo plausibile, come creazione di condizioni favorevoli a qualche azione criminosa» (OL 5, 134); al meno nel senso di limitare l’indipendenza altrui. Sempre in questa linea, non si ottiene molto aggiungendo che si è obbligati a rendere conto alla società soltanto di quei comportamenti che riguardano “direttamente” gli altri, o che causano loro un danno “grave” o “palese”. Questi criteri lasciano spazio alla più ampia arbitrarietà, quando si tratta di determinare il contenuto preciso della sfera privata¹⁸; e, ad ogni modo, si è molto lontani da quei principi «rigorosamente stabiliti» che Mill

¹⁸ Possiamo vedere una manifestazione concreta dell’insufficienza dei limiti che al potere del governo stabiliscono questi criteri nell’affermazione dello stesso Mill che «le leggi che in molti paesi del Continente vietano il matrimonio se le parti contraenti non possono dimostrare di avere i mezzi sufficienti a mantenere una famiglia, non esulano dai poteri legittimi dello Stato» e «non sono criticabili come violazioni della libertà», giacché occorre considerare i possibili gravi pregiudizi degli eventuali figli (cfr. OL 5, 150).

giustamente richiedeva per fissare le limitazioni che «l'interesse generale, nel quale l'interesse di ogni individuo è contenuto», impone alle libertà individuali (cfr. U 5, 116).

b) *Nessun individuo ha per principio un diritto assoluto alla (sua quota di) felicità.* Nel neoutilitarismo di Mill non trova fondamento convincente la tesi secondo cui *l'utilità esige che ogni individuo debba (assolutamente) contare al momento di "fare" giustizia: non soltanto cioè per il calcolo della felicità massima, ma anche nel momento di tirare le somme, una volta finito il calcolo di utilità.* Al di là delle sue affermazioni di fatto, resta senza spiegazione il motivo per cui il raggiungimento della più grande somma di felicità generale debba avere come necessaria implicazione finale il diritto di ogni individuo, in ogni circostanza, a vedersi socialmente riconosciuta e giuridicamente garantita una quota minima di felicità (e, dunque, di libertà). La vitalità del bosco potrebbe benissimo richiedere di potare o persino di sradicare qualche albero o gruppo di alberi; anzi, tante volte lo richiederà.

È sempre bene insistere: tutto ciò accadrà, necessariamente, in virtù dell'applicazione della razionalità matematica, e della conseguente esigenza di assegnare un valore finito alle unità di calcolo. In questa logica, infatti, la felicità di due cittadini (la "maggioranza") avrà in ogni circostanza un valore che è esattamente il doppio della felicità presente in un solo cittadino (la "minoranza"), e a partire da questa premessa non è allora molto difficile ipotizzare diverse situazioni in cui sarà legittimo (obbligatorio?) sacrificare totalmente la libertà di un individuo o di una minoranza per ottenere quella di un gruppo più numeroso di persone¹⁹.

4. I "nuovi utilitarismi": l'abbandono del principio di utilità e della giustizia aritmetica

Consapevole dei limiti e delle contraddizioni in cui è incorso l'utilitarismo classico, la stragrande maggioranza degli autori che hanno voluto continuare sulla scia della tradizione di J. Bentham e J.S. Mill hanno fatto ricorso ad una serie di criteri interpretativi del principio di utilità che ci consentirebbero sia di giustificare il riconoscimento sociale e la garanzia giuridica di una sfera privata diversa dalla sfera pubblica, sia — soprattutto — di eludere le conseguenze più palesemente ingiuste verso quei soggetti (individui e minoranze) le cui libertà negative e positive ci si presentano come un ostacolo per conseguire il miglior risultato quantitativo globale. Proprio come voleva il J.S. Mill neoutilitarista, senza tuttavia riuscirvi.

¹⁹Non c'è un riconoscimento implicito di questo limite della razionalità utilitarista nel seguente testo di Mill?: «Benché soltanto nello stato alquanto imperfetto del mondo il miglior modo per giovare alla felicità degli altri sia il totale sacrificio della propria, finché il mondo si troverà in questo stato riconosco pienamente che la decisione di compiere un tale sacrificio è la più alta virtù di cui possa onorarsi un uomo. Aggiungerei che, nelle condizioni in cui si trova il mondo, per quanto questa affermazione possa essere paradossale, la capacità cosciente di rinunciare alla felicità è la via migliore per il raggiungimento di tale felicità» (U 2, 33).

La continuità tra l'utilitarismo classico e questi "nuovi utilitarismi", risiede nel fatto che i suddetti criteri ermeneutici del principio di utilità altro non sarebbero che lo sviluppo logico di alcune nozioni già presenti nei loro padri storici, e specialmente nell'opera di J.S. Mill. Ma in realtà — questa sarà la mia principale considerazione in questo paragrafo — ad essi viene riconosciuta una centralità ed un significato che non solo ci portano ben al di là dell'utilitarismo classico, ma anche al di là della stessa tradizione etico-politica utilitarista con la sua concezione aritmetica della giustizia.

Ad ogni modo, restando ai fatti, ciò che possiamo facilmente constatare negli utilitaristi posteriori a Mill è che nel loro ragionamento ha assunto una rilevanza sempre maggiore una certa figura o immagine ipotetica che, con diverse denominazioni, serve ad indicare la peculiare prospettiva che il cittadino dovrebbe adottare nel momento di applicare il principio di utilità, al fine di valutare e decidere quale sia il modo più utile (più giusto) di comportarsi. In simili occasioni, sostengono questi autori, il cittadino dovrebbe assumere il punto di vista proprio di uno "*spettatore disinteressato e benevolo*", per dirla con le stesse parole di J.S. Mill²⁰. La centralità di questa figura è arrivata ad essere tale che, se rivolgiamo specificamente la nostra attenzione sugli autori più rappresentativi della scuola "utilitarista" a partire dalla seconda metà del XX secolo, come noi faremo d'ora in poi, possiamo sicuramente dire che la loro riflessione etico-politica è tutta incentrata sulla giustificazione e lo sviluppo di questo concetto chiave²¹.

Secondo questi autori, l'idea di fondo della figura ipotetica dello "spettatore disinteressato e benevolo" sarebbe, negativamente, quella di applicare il principio di utilità assumendo un atteggiamento *disinteressato* riguardo alla propria persona, ai propri interessi egoistici e persino ad alcuni aspetti della propria concezione del bene (felicità). Più precisamente ancora, e in forma positiva, si tratterebbe di un atteggiamento che dovrebbe risultare "disinteressato", nella misura in cui lo esige una particolare *benevolenza* o *simpatia* nei confronti di tutti coloro che subiranno le conseguenze della nostra decisione (uomini o, si è soliti aggiungere oggi, esseri senzienti in generale) che, interpretata dai diversi autori in vario modo, ci porterebbe comun-

²⁰ Questi aveva già infatti notato come «tra la propria felicità e quella degli altri l'utilitarismo pretende che colui il quale agisce sia del tutto imparziale come uno spettatore disinteressato e benevolo» (U 2, 34).

²¹ Esso sarebbe presente, ad esempio, in J.C. HARSANYI con il suo "modello di equiprobabilità" (la situazione di scelta in cui si trova il soggetto quando ha delle probabilità di vedersi assegnato uno qualsiasi dei possibili ruoli o identità presenti nella società: cfr. la raccolta dei suoi principali saggi curata da S. Morini, *L'utilitarismo*, Il Saggiatore, Milano 1988); in J.J.-C. SMART con la sua "benevolenza generalizzata (disposizione a ricercare delle buone conseguenze per tutta l'umanità: cfr. *An Outline of a System of Utilitarian Ethics*, Melbourne Univ. Press, Melbourne 1961); e in R.M. HARE con il suo "prescrittivism universale" (massimizzazione della soddisfazione delle preferenze di tutti coloro — altri Io — che sono in gioco in una situazione morale: cfr. *Moral Thinking. Its Levels, Method and Point*, Clarendon Press, Oxford 1981). Questi tre autori sono forse, tra i nostri contemporanei, i più illustri rappresentanti, rispettivamente, dell'utilitarismo della norma, dell'utilitarismo dell'atto e dell'utilitarismo "milliano" (dell'atto per il livello di "pensiero critico", e delle norme per il livello di "pensiero intuitivo" proprio delle situazioni quotidiane).

que a “metterci nei loro panni”, assumendone il punto di vista. Le decisioni che vengono prese da questa posizione non saranno dunque un’espressione dei nostri desideri specifici, ma dei desideri comuni a tutti i cittadini.

Ora, il principale desiderio di tutti i cittadini, una volta informati convenientemente e dopo un’attenta discriminazione ed eliminazione delle tendenze più egoistiche, è la creazione di un ordine di relazioni sociali e giuridiche che riconosca e garantisca il rispetto universale di un’ampia sfera di libertà negative, così come — una volta raggiunto questo obiettivo primario — l’instaurazione di tutti quei rapporti di collaborazione atti a conseguire il maggior numero di libertà positive per il maggior numero di persone. Di conseguenza, le decisioni *utili* a soddisfare questo fondamentale desiderio umano, sia che adottino esternamente la forma di norme (da seguire in ogni occasione o, come in Mill, soltanto da presumere generalmente valide), sia che restino atti puramente individuali, riconosceranno comunque ad ogni individuo un insieme di diritti alle più ampie libertà negative e positive.

Si aggiunge che in questo modo, mediante la figura dello “spettatore disinteressato e benevolo”, l’istanza fondamentale della morale kantiana trova piena accoglienza dentro la tradizione utilitarista²², cosa che del resto aveva già notato Mill. Anzi soltanto dentro questo sistema, attento ai nostri desideri e alle conseguenze delle nostre azioni, l’imperativo kantiano trova un fondamento convincente ed un contenuto effettivo; mentre invece «Kant non riesce, quasi grottescamente, a dimostrare che vi sarebbe una contraddizione, una impossibilità logica, per non dire fisica, nell’adozione, da parte di tutti gli esseri razionali, delle regole di condotta più sconvenienti» (U 1, 12).

Ecco molto sinteticamente la concezione basilare tratta dai nuovi utilitarismi, anche se ovviamente i singoli autori affermano diverse altre cose e giungono a conclusioni ben più concrete. Ciò che si è detto basta però a farci comprendere come e quanto ci siamo allontanati dal paradigma utilitarista.

La figura dello “spettatore disinteressato e benevolo” di J.S. Mill era, così come abbiamo visto in precedenza, una rappresentazione esemplificativa, un semplice modo di illustrare la sua peculiare concezione del bene (fine) umano: bene simpatetico, come quello degli animali, che per opera principalmente della ragione e dell’educazione, finisce per estendersi agli altri componenti della società politica diventando così “senso della giustizia”. Se questo è il bene (fine) del cittadino, continuava Mill, ovviamente lo sarà anche della società, cioè dell’insieme dei cittadini. E lo sarà nella forma prevista dal principio di utilità, in modo da ottenere la massima quantità di felicità complessiva. Dunque, per determinare i doveri della società nei confronti dei cittadini, e i correlativi diritti di questi, si dovranno fare i calcoli matematici opportuni, e individuare quali siano i comportamenti che conducono alla più grande felicità (il che esige determinare previamente “l’unità di felicità”) per il più gran numero di individui (assegnando a se stessi e a tutti gli altri cittadini il valore di uno, e non di più né di meno).

È da notare, d’altro canto, come l’interpretazione proposta da Mill riguardo

²²Che J.S. Mill cita così: «agisci in modo tale che la regola del tuo comportamento possa adottarsi come una legge da tutti gli esseri razionali» (U 1, 12).

all'imperativo kantiano, si inserisca perfettamente in questo modo di ragionare, il quale — scrive — non può avere altro significato possibile che il seguente: «che noi dovremmo conformare la nostra condotta ad una regola che tutti gli esseri razionali possano adottare *con beneficio per il loro interesse collettivo*» (cfr. U 5, 98; il corsivo è di Mill).

Non è necessario soffermarci nuovamente sui problemi di giustizia dovuti a questa “sostanzializzazione” dell'interesse collettivo. Ciò che voglio invece sottolineare qui è il diverso ruolo che allo “spettatore disinteressato e benevolo” assegnano quelli che ho voluto chiamare i “nuovi utilitarismi”. Esso non è più la giustificazione ultima del principio di utilità (in quanto rappresentazione esemplificativa del bene dell'uomo), ma — per ragioni che variano a seconda degli autori — è diventato piuttosto un suo limite, che assume la forma concreta di un'esigenza di consenso universale sui criteri che regoleranno il nostro comportamento sociale. Inoltre l'efficacia di questo vincolo si estende all'intero processo decisionale, fino alle sue conclusioni e conseguenze ultime, le quali non dipendono più direttamente dal principio di utilità, ma prima ancora e principalmente dal consenso di tutte le persone interessate, il quale a sua volta, potrebbe anche essere contrario ad alcune delle implicazioni del principio di utilità (del calcolo aritmetico della massima felicità generale). Così, ad esempio, mentre nell'utilitarismo ogni individuo conta (per uno), e deve contare (per uno) soltanto se “la più grande felicità per il più gran numero” lo richiederà, in questa nuova figura etico-politica viene stabilito a priori che l'individuo (il suo consenso) dovrà contare in ogni passo del processo decisionale²³.

La figura dello “spettatore disinteressato e benevolo” propria degli utilitarismi posteriori a Mill si presenta come un'intuizione o postulato che, come tale, è un che di posto e non di giustificato, surrettiziamente aggiunto alla struttura di fondo della teoria utilitarista²⁴. Anzi, come il lettore attento avrà notato, l'interpretazione che di essa hanno fatto i “nuovi utilitarismi” ci ha introdotto pienamente nell'ambito di ben altre tradizioni etico-politiche: principalmente di quella (neo)contrattualista ma anche, per certi versi, di quella teleologico-aristotelica; tradizioni in cui alla giustizia aritmetica viene riconosciuto un ruolo soltanto secondario, indiziario o complementare. Perciò l'esame e la valutazione di questo paradigma di giustizia dovrà essere compiuto nel contesto di tali tradizioni; mentre per quanto riguarda i nostri interessi

²³ Per questo motivo, non sorprende che R.M. HARE ritenga che «c'è una strettissima relazione fra l'affermazione di Bentham “Ognuno conta per uno, e nessuno per più di uno” e l'imperativo kantiano “Agisci secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale”» (cfr. *Moral Thinking. Its Levels, Method and Point*, Clarendon Press, Oxford 1981, ch. I, n. 1).

²⁴ Parafrasando una considerazione di R. SPAEMANN, si potrebbe dire di tutti questi “nuovi utilitarismi” che sono un tentativo di conciliare *a posteriori* il paradigma utilitarista e l'*ethos* vissuto. Succede con essi quel che sempre succede alle teorie inadeguate: «dapprima vengono adattate alla realtà e per qualche tempo immunizzate mediante ipotesi accessorie e costruzioni *ad hoc*. Si può farlo con qualsiasi teoria. Poi però viene una nuova generazione che trova il gioco intellettualmente sterile e non meritevole della candela. Così in breve lo fa cadere. Ed è la cosa migliore che a quella teoria possa capitare» (cfr. *Etica teleologica o etica deontologica?*, Documenti CRIS 49/50, Ares, Roma 1983, pp. 60-61).

studi

specifici, l'indicazione più preziosa che ci viene da questi "nuovi utilitarismi" è una conferma della necessità di riformare profondamente, e in un certo senso di abbandonare il paradigma utilitarista, se si vogliono trovare delle risposte giuste ed adeguate ai problemi delle nostre società politiche.

* * *

Abstract: *The immense majority of the social agents operating the Welfare State, from the ordinary citizen to the highest offices of the State, frequently apply a rational criterion of justice which may be expressed thus: a political society is the more just, the higher the number of goods X per capita. This is an idea that synthesizes the central theses of political utilitarianism. The author of these pages has tried to identify the reasons present in the common ethos on account of which this rational criterion, if understood as a fundamental paradigm of political justice, leads us into many grave errors of evaluation and conduct. And, in particular, he has sought to explain why all this happens not only when the goods considered are strictly material and of a 'hedonistic' tendency, but also when other, 'higher' goods, of a cultural or spiritual nature, are taken into account.*