

Indice generale

Introduzione.....	4
Parte	Prima
Utilitarismo: un approccio storico.....	8
1. Le origini della teoria utilitarista: il problema della fondazione.....	9
Bentham e il “calcolo felicifico”.....	9
Mill e la fondazione induttivista.....	15
Sidgwick : utilitarismo ed intuizionismo.....	19
2. Utilità, piacere, felicità.....	24
Edonismo ed eudemonismo: alcune chiarificazioni terminologiche.....	24
Utilitarismo ed edonismo: Bentham, Mill, Sidgwick a confronto.....	25
Consequenzialismo	33
Filosofia dell'azione.....	36
3. Utilitarismo e giustizia utile.....	38
Self-interest ed utilità collettiva.....	38
Utilitarismo diretto e indiretto.....	42
Utilitarismo e giustizia.....	48
4. Sviluppi dell'utilitarismo.....	53
L'Utilitarismo contemporaneo: linee generali.....	53
“L'utilitarismo dell'atto non-cognitivista” di Smart e il “neo-utilitarismo” di Harsanyi.....	61
Richard M. Hare: Dal “prescrittivism universale” all'utilitarismo delle preferenze “su due livelli”.....	65
B. Williams e J. Rawls critici dell'utilitarismo.....	79
Parte	Seconda
Utilitarismo e bioetica.....	92
1. Etica e bioetica.....	93
Bioetica: il ruolo dell'argomentazione filosofica.....	93
Bioetica: teorie a confronto.....	97
Bioetica dei principi:.....	98
Bioetica liberale. R. Dworkin e l'autodeterminazione:	102
Etica della sacralità della vita. Finnis e l'assolutismo morale:.....	105
Femminismo ed etica della cura:.....	109

Etica del rispetto della persona:.....	112
Jonas e l'etica della responsabilità:.....	116
J. Habermas e il “futuro della natura umana”:	119
2. Utilitarismo e Bioetica:.....	122
Utilitarismo e critica all' “etica della sacralità della vita”.....	128
Utilitarismo e alcune questioni bioetiche.....	131
Parte Terza.....	141
Per una bioetica utilitarista: Peter Singer.....	141
1. L'Utilitarismo di Peter Singer.....	142
L'utilitarismo di Peter Singer: dal “punto di vista dell'universo” ad un “imparzialità moderato”.....	142
È sempre sbagliato uccidere? Questione animale, eutanasia, aborto.....	154
L'etica della sacralità della vita: una “malata terminale”.....	176
Considerazioni conclusive:.....	182
Bibliografia:.....	185

*A Saverio, per ringraziarlo di aver
"massimizzato" la mia felicità.*

Introduzione

“Non può essere molto lontano il giorno in cui non ne sentiremo parlare più” questo scriveva Bernard Williams nel 1973 a proposito dell'utilitarismo. Tenendo conto che tra gli anni Settanta/Ottanta gran parte dei dibattiti di filosofia morale ruotavano attorno al problema dell'accettabilità o meno dell'utilitarismo e considerando che oggi una vasta rappresentanza di autori, tra i più influenti nei vari settori dell'etica, ed in particolare dell'etica applicata, si colloca all'interno della tradizione utilitarista, potremmo dire che la profezia di Williams non solo non si è ancora avverata, ma ci sono molti indizi che ci fanno ben sperare che l'utilitarismo conserverà ancora per molto un ruolo di primo piano tra le teorie etiche.

Credo che nessuna teoria etica normativa sia stata tanto vivacemente discussa quanto l'utilitarismo, questo, o amato o odiato, ha iniziato a far riflettere sin dalla sua prima formulazione, quando Mill, davanti alla proposta di Bentham di ridurre le scelte morali a semplici calcoli, quasi matematici, tra quantità di piaceri e dolori, eliminando ogni considerazione qualitativa, si chiedeva: *“È meglio un Socrate insoddisfatto o uno stupido soddisfatto?”*.

L'utilitarismo si presenta, a partire dagli esordi benthamiti e milliani, come una teoria morale fortemente riformatrice, dove lo spazio concesso alla critica è tanto ampio quanto quello dedicato all'attività propositiva.

Con l'utilitarismo si assiste ad un passaggio che determinerà una differenza tipica delle etiche antiche o classiche rispetto a quelle moderne, ovvero lo spostamento del punto di vista morale dalle intime intenzioni, che muovono il soggetto agente, alle conseguenze prodotte dall'azione; l'utilitarismo non ritiene possibile l'esistenza di assoluti morali, le azioni umane non hanno qualità morali intrinseche, ma le ricevono di volta in volta in base alle conseguenze che causano. Non esistono atti sempre malvagi o sempre buoni, ma a seconda degli effetti prodotti questi assumono qualificazioni morali diverse; ciò significa che l'utilitarismo, in tutte le sue varianti, da Bentham a Hare, è una dottrina consequenzialista.

Nella prima parte di questo testo ho cercato di fornire, purtroppo per esigenze di tempo e di spazio in maniera molto sommaria e generale, un approccio storico all'utilitarismo partendo dalle origini e analizzando il problema della sua fondazione attraverso i tre padri fondatori del cosiddetto “utilitarismo classico”: J. Bentham, J. S. Mill e E. Sidgwick.

Dall'utilitarismo edonistico di Bentham, che si appella ad un “principio d'utilità” formale ed astratto a garanzia di un'applicazione diretta ed universale del suo “calcolo felicifico”, alla revisione in chiave non puramente edonistica di J. S. Mill, il quale corregge il maestro introducendo una differenziazione qualitativa tra i piaceri, fino ad arrivare alla riflessione di Sidgwick, prezioso

elemento di continuità tra l'utilitarismo classico e il neo-utilitarismo contemporaneo, il quale opera una riconciliazione tra utilitarismo, intuizionismo e morale del senso comune, lo sviluppo della tradizione utilitarista procede secondo una serie ininterrotta di obiezioni e contro-obiezioni, che riguardano, in particolare, i suoi rapporti con la giustizia, di continue revisioni e riformulazioni, ma proprio da tutto ciò l'utilitarismo deriva la sua fecondità e il suo grande interesse. Tra gli anni Settanta/Ottanta con il presentarsi di alcuni tentativi di elaborazione di una teoria etica normativa ad essa alternativa, in particolare sotto la forma di contrattualismo o di teoria dei diritti, l'utilitarismo ha ricevuto significativi contributi rivolti a migliorarne la formulazione.

La teoria utilitarista ha trovato una delle sue più complesse e raffinate espressioni nel secolo precedente nella riflessione morale di Richard M. Hare, esempio di una sistematica applicazione dei metodi della filosofia analitica ai problemi dell'etica. Partendo da una riflessione meta-etica Hare deduce, in maniera necessaria, il principio utilitarista della massimizzazione delle preferenze da un'analisi adeguata delle due principali proprietà logiche dei termini morali: prescrittività e universalità.

Resistendo alle accuse di minacciare l' "integrità" e di contraddire fondamentali principi di giustizia, *in primis* quella distributiva, l'utilitarismo, come teoria etica normativa, continua ancora ad esercitare una grande influenza in tutti i settori della filosofia morale e non solo.

Quello che ho cercato di mettere in evidenza nella seconda parte di questo testo è il ruolo che oggi svolge l'utilitarismo nel settore dell'etica applicata. Una vasta rappresentanza di autori, tra i più influenti in ambito bioetico, si colloca all'interno della tradizione utilitarista, e nonostante questa sia particolarmente variegata e contenga al suo interno un'ampia gamma di formulazioni teoriche, è possibile rintracciare alcune tesi che hanno assunto carattere paradigmatico e di conseguenza rappresentativo della prospettiva generale dell'utilitarismo sui problemi bioetici. La maggior parte degli autori utilitaristi, che si occupano di bioetica, condivide una forma di utilitarismo dell'atto basato sulla massimizzazione delle preferenze, tra cui ad esempio Peter Singer ed Helga Kuhse, ma una minoranza, ponendosi in una scia milliana, affronta le questioni bioetiche nel linguaggio dei diritti, assegnando una forte rilevanza normativa al principio di autonomia individuale, finendo quasi per considerarlo allo stesso livello del principio di utilità, ne abbiamo un esempio in Italia con Lecaldano.

Ma un tratto che accomuna tutti gli autori di formazione utilitarista è la provocatorietà con cui questa teoria etica ha da sempre affrontato l'analisi critica degli elementi base delle morali tradizionali, con l'intento di mettere in luce le mancanze e le debolezze delle loro argomentazioni; in ambito strettamente bioetico questo atteggiamento si traduce in una radicale condanna dell' "etica della sacralità della vita", ovvero quella morale a sfondo religioso che riconosce alla vita umana un

valore assoluto a prescindere dalle sue caratteristiche e qualità. Proprio rintracciando nella critica alla tradizionale “etica della sacralità della vita” uno dei tratti comuni del variegato approccio utilitarista ai temi bioetici, ho deciso di dedicare la terza parte di questo scritto a Peter Singer, autore polemico e irriverente, proprio come la tradizione utilitarista a cui appartiene richiede, che nei moderni sviluppi della tecnica medica ha profetizzato l'imminente fine dell' “etica della sacralità della vita”.

Peter Singer è stato definito uno dei più influenti filosofi viventi, con la sua prosa schietta e diretta, libera dal gergo filosofico, ha minacciato da vicino le più radicate credenze morali dell'uomo occidentale. La riflessione di Singer parte dalla ridefinizione del concetto di “persona”: esistono particolari stati mentali che determinano l'appartenenza a questa categoria e di conseguenza l'attribuzione di un diritto alla vita, tra cui le capacità di provare piacere e dolore, di esprimere interessi e desideri per il futuro, di rappresentare se stessi come esistenti nel tempo. Questo ragionamento porta ad includere nel cerchio di ciò che è moralmente rilevante gli interessi degli animali, ma ad escludere, da questo stesso cerchio, quelli che possono essere considerati i “casi marginali” ovvero gli esseri privi di autocoscienza, le “non-persone”. Fin dall'inizio della sua riflessione Singer rende esplicita una conseguenza della dottrina utilitarista da lui privilegiata ovvero: l'esigenza di trattare, da un punto di vista normativo, in maniera eguale tutti gli interessi presi in considerazione, Singer, a proposito, citando Sidgwick parla di acquisizione del “punto di vista dell'universo”.

Singer è un allievo di Hare per questo motivo non solo non riconosce il ruolo dei sentimenti e delle intuizioni morali nella formulazione dei giudizi etici, ma ritiene che l'emotività sia addirittura dannosa per la “vita etica” e che, di conseguenza, la ragione sia l'unico strumento a cui affidare la scalata al “punto di vista dell'universo”. Un imparzialità radicale quello di Singer che sembra ignorare la complessità della vita come esperienza relazionale, segnata da rapporti di affetto, d'amore, d'appartenenza che naturalmente ci portano a considerare come prioritari gli interessi di chi ci è accanto.

Senza addentrarmi in maniera dettagliata in nessuno dei tanti temi affrontati da Singer, ho cercato di mettere in evidenza l'impalcatura utilitarista che sostiene tutte le sue riflessioni, dalla liberazione animale, all'eutanasia, al trattamento delle “non-persone”, alle responsabilità dei paesi ricchi nei confronti di quelli poveri, rintracciando tutti i limiti di un'impostazione razionalista che pretende di essere universale e di un'imparzialità forse troppo rigidamente ancorato a componenti di neutralità e non discriminazione per trovare una realistica applicazione. D'accordo con la sua amica e collaboratrice, Helga Kuhse, ho sostenuto una revisione, da parte di Singer, in una seconda fase della sua produzione, proprio di questo imparzialità radicale, che lo ha portato a recuperare il

punto di vista interpersonale e a reintrodurre nella sua prospettiva etica le esigenze della parzialità, almeno nella vita quotidiana. Così Singer, filosofo militante con l'ambizione di cambiare il mondo, è approdato ad una forma di utilitarismo talmente raffinata che si fa un po' fatica a chiamarla ancora utilitarismo.

Singer è convinto che il compito dell'etica non sia quello di confermare le idee morali che già possediamo, possiamo intravedere nel "profeta della liberazione animale" un qualcosa che fa riferimento alla tradizione socratica, all'antico compito del filosofo di mettere in dubbio le convinzioni basilari del proprio tempo. Le cose che Singer dice possono non piacerci, o forse può non piacerci il modo in cui le dice, ma possiamo affermare con certezza che Singer ci costringe ad un supplemento di riflessione, ci costringe a "ripensare la vita", la morte, la vecchia etica.

Singer annuncia una "rivoluzione copernicana" in etica, un processo di riorientamento gestaltico: dal punto di vista della sacralità a quello della qualità; se la vecchia etica è una "malata terminale", ora, Singer scrive: *"Il problema non è se verrà rimpiazzata da qualcos'altro, ma da cosa verrà rimpiazzata"*; l'interrogativo che invece vorrei porre io è il seguente: l'etica della qualità della vita, così come ce la consegna Singer, può realmente essere considerata un'alternativa valida alla tradizionale etica della sacralità nell'affrontare la complessità delle questioni relative alla vita, alla cura e alla morte?

Parte Prima

Utilitarismo: un approccio storico

“L'utilitarismo rappresenta un tentativo di fare troppo, di fornire una risposta eccessivamente comprensiva e estesa ai problemi di scelta personale o pubblica, e non è semplicemente l'utilitarismo ad essere in errore, ma qualsiasi teoria che sviluppi un tale livello di ambizione”

Utilitarismo e oltre,

Amartya Sen e Bernard Williams.

“Se vogliamo andare oltre l'utilitarismo, e accettare regole ed ideali morali non utilitaristi, dobbiamo avere buone ragioni per farlo. Finché non avremo trovato queste ragioni, ne abbiamo alcune per restare utilitaristi”

Etica Pratica,

Peter Singer

1. Le origini della teoria utilitarista: il problema della fondazione

Bentham e il “calcolo felicifico”

Se volessimo dare una definizione molto generale dell'Utilitarismo diremo che è quella teoria etica che prescrive al soggetto morale di compiere l'azione, fra quelle a lui più accessibili, che produca le maggiori conseguenze positive, così Bentham scrive in *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*:

“Per principio di utilità si intende quel principio che approva o disapprova qualunque azione a seconda della tendenza che essa sembra avere ad aumentare o diminuire la felicità della parte il cui interesse è in questione”¹.

L'Utilitarismo è un paradigma di filosofia morale di impianto teleologico, perché la valutazione morale dell'azione verte su un fine esterno ad essa, più precisamente è una variante di quel particolare tipo di etica teleologica che è il consequenzialismo, che avanza la tesi del primato del bene sul giusto, per cui prima indica un bene-fine e da qui successivamente deduce il dovere, cioè il giusto come ciò che massimizza il bene.

In breve possiamo dire che l'utilitarismo, in generale, è quella dottrina etica che si compone delle seguenti parti:

- *Consequenzialismo*: la giustizia o meno di un'azione viene determinata dalla positività o negatività delle conseguenze da essa prodotte²;
- *Edonismo*: solo il piacere è conseguibile come fine ultimo, per questo quando si parla di conseguenze positive si intendono conseguenze piacevoli;
- *Associazionismo psicologico*: i giudizi morali dipendono dagli stati psicologici di piacere o dolore esperiti,

Nonostante i molteplici nuclei tematici di cui l'Utilitarismo si compone hanno radici molto indietro nel tempo, pensiamo all'edonismo e all'eudemonismo, dottrine antichissime, che, seppur differendone notevolmente³, hanno svolto un ruolo di grande rilievo nella genesi dell'utilitarismo

1 Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, a cura di Lecaldano, Torino, Utet, 1998, p.90.

2 È importante distinguere tra etiche *teleologiche* ed etiche *consequenzialiste*: entrambe si basano sulla nozione di bene come fine dell'azione, ma tale fine può essere caratterizzato nei termini di un certo genere di benessere prodotto dall'azione (consequenzialismo), oppure in termini di attuazione di un fine intrinseco nell'agente (teleologismo, in particolare aristotelismo e tomismo). L'etica teleologica indica un fine in cui il soggetto agente deve realizzarsi per essere pienamente se stesso, nel secondo caso invece il fine non è un modo d'essere del soggetto, ma un prodotto delle sue azioni. R. Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali*, Feltrinelli, Milano 2003, nota 6, pp. 92/93.

3 Il piacere e la felicità che l'edonismo e l'eudemonismo prendono in considerazione sono sempre e solo quelli relativi al soggetto agente e non quelli di tutti gli esseri influenzati dall'azione. Rimando al secondo capitolo di

classico, l'effettiva nascita dell'Utilitarismo va datata 1789 anno di pubblicazione della *Introduction to the Principles of Moral and Legislation* di Jeremy Bentham.

Per comprendere meglio la ricerca che Bentham svolge nell' *Introduction*, sia nei suoi collegamenti con il pensiero precedente, sia nei suoi contributi originali, è necessario inserirla in quel complessivo paradigma di studio scientifico sulla condotta umana che catalizzò l'attenzione di filosofi inglesi e scozzesi del XVIII sec., in particolare Mandeville, Hutcheson, ma soprattutto Hume. Nel suo *Trattato sulla natura umana* Hume sviluppa un'analisi delle passioni e della morale basata sull'osservazione e sull'esperienza; in analogia con quanto era stato fatto da Newton per la filosofia della natura, Hume intendeva rintracciare pochi e semplici principi con cui spiegare tutto ciò che deriva dalla natura umana considerandola sia dal punto di vista intellettuale che da quello passionale e sentimentale. Hume, tra i filosofi pre-benthamiani, è colui che ha impiegato in maniera sistematica il “principio di utilità” come strumento teorico fondamentale per la sua analisi dei fenomeni socio-politici e per la sua critica al giusnaturalismo. Molto significativo è anche il ricorso di Adam Smith al “principio di utilità” come categoria fondamentale nella sua analisi scientifica della condotta umana. Bentham, pur condividendo il metodo scientifico, avverte l'insufficienza dei risultati raggiunti fino a quel momento nel campo morale dalla scienza della natura umana, suo obiettivo era quindi quello di incrementarli, rivolgendosi in particolare all'ambito della legislazione, che rappresentava una delle maggiori lacune negli studi scientifici sulla condotta umana.

Così, partendo da Hume, passando per Smith, Bentham realizza lo spostamento del “principio di utilità” da un piano descrittivo-esplicativo, ad uno prescrittivo-normativo.

Hume aveva messo in evidenza la grande fertilità esplicativa del “principio di utilità” nel tentativo di fornire una spiegazione della genesi della vita morale e sociale, Bentham invece pose come obiettivo della sua riflessione sulla condotta umana l'individuazione dei principi di ciò che si deve fare nell'ambito della morale e della legislazione.

Bentham si muove su una strada completamente nuova, come un Newton della morale, abbandona il piano descrittivo, che non va al di là di ciò che è, ed elabora una vera scienza morale normativa e prescrittiva capace di guardare al dover essere, capace di indurre il legislatore ad emanare quelle leggi utili, anzi “felicifiche”, intese a realizzare il fine della massima felicità collettiva. Cioè, la trasformazione del “principio di utilità” da prescrittivo a normativo, operata da Bentham, coincide con l'adozione di un criterio di massimizzazione, di conseguenza non si tratterà più di un principio valutativo volto a decretare l'approvazione o la disapprovazione della quantità di utilità prodotta da un'azione, ma di un principio prescrittivo che promuove un comportamento non solamente perché contribuisce ad incrementare la felicità collettiva, ma perché, tra le scelte

questo testo: “edonismo ed eudemonismo: alcune chiarificazioni terminologiche”.

accessibili all'agente, è quello che più di tutti riesce in tale compito. Questo passaggio sarà reso ancora più evidente dalla sostituzione dell'espressione “principio di utilità” con quella di “principio della massima felicità”, per mettere in mostra la dimensione massimizzante della prescrizione utilitarista.⁴

Bentham dunque elabora le idee dell' *Introduction* muovendosi in un contesto storico-filosofico da cui riprende alcune conclusioni metodologiche: la sistematicità, l'empirismo, l'attenzione per i dati dell'esperienza, ampliando i risultati di questi studi sulla condotta umana sul versante della legislazione e della giurisprudenza, ma soprattutto assumendo una prospettiva del tutto diversa nella liberazione del “principio di utilità” da una interpretazione puramente descrittiva; per questo possiamo affermare che, nonostante il permanere di elementi della tradizione precedente, Bentham è il padre della prima teoria etica normativa utilitarista.

Il mutamento di statuto del “principio di utilità” da prescrittivo a normativo determina l'insorgere del problema del suo fondamento epistemologico, infatti, fino a quando il “principio” veniva impiegato come criterio di valutazione delle azioni, in qualche modo quindi derivante dalla stessa natura umana, non c'era la necessità di giustificarlo ulteriormente, ma quando, con Bentham, assume uno statuto prescrittivo, cioè quando passa dall'approvazione delle azioni utili all'obbligo morale di massimizzare l'utile collettivo, allora si mostra in tutta la sua urgenza il problema della ricerca del fondamento razionale.

Comunque sembra che non rientrasse negli interessi primari di Bentham quello di caratterizzare in maniera peculiare il suo utilitarismo rispetto alle forme precedenti, infatti non si preoccupa di dare una sua formulazione precisa del principio di utilità, in quanto ritiene sufficiente far riferimento alle definizioni di questo già presenti in Helvetius, Beccaria, Priestley, Paley; il suo impegno era piuttosto rivolto al tentativo di mostrare l'utilizzabilità del principio in ambito legislativo.

Per quanto riguarda il problema del fondamento del “principio” Bentham è categorico nel ritenerlo non suscettibile di alcuna prova, in quanto “principio primo” non può essere fondato o logicamente generato da principi superiori, si ricorre ad esso per dimostrare ogni altra tesi per questo è in se stesso indimostrabile. Il principio di utilità sembra godere in Bentham di quegli stessi privilegi di fondamento indiscusso e libero da ogni dimostrazione, senza il quale sarebbe impossibile pensare e agire, che Aristotele attribuiva al suo principio di non contraddizione, così scrive Bentham nel capitolo I dell'*Introduction* a proposito del suo principio:

4 Questa sostituzione è messa in evidenza dallo stesso Bentham in una nota aggiunta al primo capitolo dell'*Introduzione* nell'edizione del 1822 dove scrive “...a questa denominazione è stato in seguito aggiunto o sostituito il principio della maggiore felicità o maggiore eudemonia....quel principio che afferma che la maggiore felicità di tutti quelli il cui interesse è in questione è il giusto e appropriato fine dell'agire umano.” *Introduzione* pp.89,90.

*“è suscettibile di qualche prova diretta? Sembrerebbe di no, poiché ciò che viene usato per provare qualsiasi altra cosa, non può essere a sua volta provato: una catena di prove deve avere un cominciamento da qualche parte. Fornire tale prova è pertanto impossibile e non necessario”.*⁵

Del principio di utilità ci si avvale sempre anche se spesso gli uomini lo fanno in maniera inconsapevole e senza rifletterci, quindi, se esso non può essere dimostrato, può essere però difeso dall'uomo che “tenta di combatterlo” dal momento che egli stesso vi ricorre continuamente e gli si conforma nelle sue azioni nonostante tenti di negarlo.

Giunto alla conclusione dell'impossibilità di fondare razionalmente il principio d'utilità Bentham si impegna comunque a sostenerlo attraverso due diverse strade argomentative, una dove mostra l'inaccettabilità delle altre etiche che si richiamano a diversi principi fondativi, l'altra dove rintraccia nell'agire e nella natura umana stessa le ragioni che inducono a preferire questo principio rispetto alle alternative. Per quanto riguarda la prima argomentazione è particolare la riduzione, operata da Bentham, di tutto il pensiero etico a due sole dottrine: l'ascetismo e l'emotivismo, che in realtà non sarebbero altro che travestimenti e distorsioni dello stesso principio di utilità. L'ascetismo, nell'approvare quelle azioni che aumentano il dolore e nel biasimare quelle che incrementano la felicità, è perfettamente l'opposto del principio di utilità, almeno così sembrerebbe, e Bentham divide in due gruppi coloro che sostengono il principio dell'ascetismo: i moralisti e i fanatici religiosi.

Ma in realtà, in una genealogica ricostruzione della morale, Bentham rivela che i moralisti si conformano al principio dell'ascetismo solamente per ottenere fama, onore, gloria, in definitiva per il piacere che deriva dal successo e dalla notorietà, così come anche i fanatici religiosi, impegnati a sostenere l'ascetismo, quindi dediti ad una vita di rinunce e sacrifici, solo in nome di una futura remunerazione ultraterrena. Allora che altro è questo ascetismo se non un'ulteriore conferma del principio di utilità? E la stessa cosa si può dire dell'emotivismo, che Bentham chiama *principio del capriccio* o *principio della simpatia*, il quale approva o disapprova un'azione non perché conforme o meno all'interesse dei soggetti in causa, ma perché piace o dispiace al soggetto particolare che giudica in quel momento. Questo principio, nel far trionfare il soggettivismo, è la fine di ogni principio, è una completa anarchia morale, e ad esso Bentham riconduce tutti i sistemi morali tradizionali: la teoria del senso comune, completo delirio soggettivistico, l'etica della legge divina, inutilizzabile per l'impossibilità di cogliere il vero messaggio divino e per le molteplici e personali letture delle sacre scritture, l'etica della legge naturale, che fa passare per valori oggettivi sentimenti

5 J.Bentham, *Introduzione*, p.92.

soggettivi.

Il principio della simpatia è quindi da rifiutare in primo luogo per il suo soggettivismo, la morale deve fondarsi su un punto di vista oggettivo per poter indicare ciò che è giusto o meno per ogni uomo e non su immediati e particolari sentimenti, ed in secondo luogo proprio perché i sentimenti non sono assolutamente affidabili nella loro vulnerabilità e spesso contraddittorietà che porta alla coesistenza di sentimenti contrastanti, non solo in persone diverse, ma anche nella stessa persona; per questo il sentimento non può essere la base oggettiva e affidabile della morale, ciò che io “sento” come buono in questo momento non è il bene per tutti e in ogni tempo.

La seconda linea argomentativa è quella dove Bentham cerca di giustificare il principio d'utilità su base empirica, interpretando la condotta umana in nome di un edonismo psicologico di fondo.

La ricerca del piacere e la fuga dal dolore vengono indicate da Bentham come uniche cause di tutte le azioni umane, ma va comunque sottolineato come questa sua interpretazione psicologica non abbia un uso fondante nei confronti del principio di utilità, l'intento di Bentham era quello di fondare il principio sulla realtà dei fatti, altrimenti sarebbe veramente incorso in quella “fallacia naturalistica” di cui lo accusava Moore⁶, confondendo ciò che è con ciò che dovrebbe essere.

Se non c'è un fondamento razionale del principio di utilità, non per ignoranza fattuale, ma per impossibilità teorica, allora Bentham si muove su una prospettiva non cognitivista e il suo principio della massima felicità allora è un principio puramente formale, privo di contenuto, e nelle mani del legislatore assume uno statuto meta-etico, ricordando che Bentham scrive essenzialmente per fini politici e legislativi, e che il suo punto di vista è quello del legislatore.

Se nessuna dottrina etica si può fondare attraverso un'argomentazione razionale, allora tutte le preferenze⁷ individuali, o piaceri, in un linguaggio più vicino a Bentham, sono sullo stesso piano, non è possibile elaborarne una gerarchia oggettiva, l'unica scala delle preferenze effettivamente realizzabile è quella quantitativa. Allora il compito del legislatore sarà quello di conciliare, rendere compatibili tra loro le varie preferenze, cercando di ottenerne il massimo piacere per tutti, partendo dal presupposto che tutte le preferenze hanno lo stesso valore, non esistendo nessun criterio razionale, oggettivo, capace di decretare la superiorità o la maggior necessità di una rispetto all'altra.

Le preferenze individuali differiscono tra loro solo quantitativamente, il legislatore deve promuovere la loro massima soddisfazione, qualsiasi cosa esse indichino; alla luce di queste considerazioni il principio d'utilità appare nella sua natura totalmente formale e nella sua validità

6 Per la critica di Moore alla “fallacia naturalistica”: G.E.Moore, *Principia Ethica*, Milano, Bompiani, 1964, pp.127-141 e 181.

7 Bentham non parla di “preferenze”, è a partire da Sidgwick, e poi in tutto il neo-utilitarismo contemporaneo, che il concetto di “piacere” verrà sostituito con quello di “preferenza”.

fondata su una neutralità etica, neutralità che gli permette di essere l'unico principio perfettamente oggettivo, capace di allontanare il rischio di dispotiche imposizioni di giudizio.

Bentham ha ribadito più volte la semplicità e la facile applicabilità dei principi utilitaristi, che ne fanno appunto la dottrina etica preferibile, dal momento che, se non c'è una differenza qualitativa tra i piaceri, allora la scelta morale si risolve in un calcolo matematico.

Per calcolare la moralità di azioni alternative basta osservarne le conseguenze in termini di piacere e di dolore e scegliere quelle che producono il maggior saldo netto di piacere. Sappiamo infatti che l'utilitarismo, in tutte le sue varianti, è una dottrina etica consequenzialista, cioè non ritiene possibile l'esistenza di assoluti morali, le azioni umane non hanno qualità morali intrinseche, ma le ricevono di volta in volta in base alle conseguenze che producono; non esistono atti sempre malvagi o sempre buoni, ma a seconda degli effetti prodotti assumono qualificazioni morali diverse.

Con l'utilitarismo si assiste ad un passaggio che determinerà una differenza tipica delle etiche antiche o classiche rispetto a quelle moderne, ovvero: l'attenzione si sposta dalle intime intenzioni che muovono il soggetto agente alle conseguenze prodotte dall'azione, al bilancio finale di effetti positivi e negativi, a prescindere da quelle che potevano essere le iniziali intenzioni di chi compie l'atto. Il principio di utilità mi impone di massimizzare il bene, l'agente utilitarista è sempre posto davanti a questo obbligo, cioè quello di compiere non solo un'azione che accresca la felicità, ma quell'azione, tra quelle a lui accessibili, che ha un saldo migliore di conseguenze positive rispetto a quelle negative, un'azione che produce un effetto positivo può venire anche condannata se ne esisteva un'altra, alla portata dell'agente, capace di risultati migliori. Allora abbiamo bisogno di quella aritmetica dei piaceri e dei dolori elaborata da Bentham, del suo “calcolo felicifico”, calcolo nell'ambito del quale si manifesta la caratteristica fondamentale del suo utilitarismo, quello che sarà il punto di maggior distacco dall'allievo Mill, ovvero, la già ricordata, assenza dell'elemento qualitativo.

E se Bentham ha identificato il bene con la sensazione di piacere ed il male con quella di dolore, nel “calcolo felicifico” bisognerà ponderare la loro quantità considerando gli effetti prodotti dall'azione su qualsiasi essere senziente e non solo, in maniera specifica, sull'essere umano. Dobbiamo considerare anche gli animali non umani nel calcolo delle conseguenze delle nostre azioni, perché, nonostante *“i loro interessi sono stati trascurati dalla insensibilità degli antichi, e sono degradati alla classe delle cose”*⁸ per Bentham non esiste alcuna differenza qualitativa tra gli animali e gli esseri umani se si guarda alla loro comune capacità di provar sofferenza⁹ e non alla

8 J.Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, pp. 420-21.

9 Peter Singer nel suo *Animal Liberation* (New York Review of Books, New York, 1990; tr. it. *Liberazione animale*, Mondadori, Milano, 1991) porterà alle estreme conseguenze l'animalismo benthamiano, e riconoscerà esplicitamente il ruolo di Bentham e del suo utilitarismo nell'aver per la prima volta rivolto attenzione filosofica al problema dello specismo: *“Molti filosofi, così come altri autori, hanno proposto, in una forma o nell'altra, il*

discriminazione tra esseri razionali e irrazionali; le domande che dobbiamo porci, in relazione agli esseri non umani, secondo Bentham, non sono “*possono parlare? Possono ragionare?*” bensì “*possono soffrire?*”, gli animali soffrono per questo non c'è alcuna ragione perché nel calcolo delle conseguenze delle mie azioni io non debba prendere in considerazione tale sofferenza¹⁰.

Sulla bilancia di Bentham per soppesare piaceri e dolori prodotti dalle nostre azioni troviamo una serie di parametri che possono aiutare ad operare le scelte in maniera più efficace: 1 intensità, 2 certezza e incertezza, 3 durata, 4 vicinanza o lontananza, 5 fecondità (probabilità che un piacere sia seguito da un altro piacere della stessa specie), 6 purezza (probabilità che un piacere non sia seguito da un altro piacere di specie opposta), 7 estensione (numero di individui che subiscono gli effetti), queste sono le circostanze di cui necessita tener conto per il “calcolo felicifico”. Arrivati a questo punto John Stuart Mill avvertirà la necessità di rivedere la formalità del principio di utilità promossa dal suo maestro, riaprendo il problema della sua fondazione.

Mill e la fondazione induttivista

È necessario affermare la dipendenza del pensiero di John Stuart Mill da Bentham nello stesso modo in cui è difficile individuare quanto di effettivamente benthamita ci sia in Mill ed in particolare nel suo *Utilitarismo*.

Se da un lato Mill non risparmia elogi al suo maestro per quanto riguarda l'aver sottoposto l'etica e la politica ad un'indagine rigorosa e scientifica, dall'altro accusa Bentham di scarsa conoscenza della natura umana, e di un'analisi semplicistica delle cause dell'agire che nascondono la reale complessità dell'uomo. Ma il più profondo divario tra il pensiero di Bentham e quello di Mill sta nell'introduzione, da parte di quest'ultimo, della qualità dei piaceri, poiché non si tratta di una semplice integrazione del “calcolo felicifico” benthamita, puramente quantitativo, con un'altra dimensione del piacere, cioè quella qualitativa, ma si tratta di una vera e propria ridefinizione dell'utilitarismo di Bentham in nome di un progressivo abbandono della dimensione edonista; così

principio della uguale considerazione degli interessi come principio morale fondamentale; ma non molti di essi si sono resi conto che tale principio si applica anche ai membri di specie diverse dalla nostra. Jeremy Bentham fu uno dei pochi che lo compresero”(P.Singer, *Liberazione animale*, p.22).

10 G.S. Lodovici in *Utilità del bene. Jeremy Bentham, l'utilitarismo e il consequenzialismo* (Vita e Pensiero, Milano, 2004. pp. 218-19), sottolinea l'errore di Bentham, Singer e di altri utilitaristi che identificano il piacere e il dolore degli animali con quelli degli esseri umani: “a differenza dell'uomo, quando l'animale soddisfa i propri bisogni non sperimenta la delusione dell'obiettivo conseguito”, l'utilitarismo di Bentham e Singer ha affermato la mancanza di differenza qualitativa tra il dolore umano e animale basandosi su un errore di fondo, sulla effettiva incapacità, della dottrina utilitarista stessa, di descrivere la natura del desiderio umano, l'uomo non è in realtà sempre proteso alla realizzazione puntuale delle proprie preferenze, ma “è la natura stessa dell'uomo, e non il mancato soddisfacimento di qualche preferenza attuale”, l'origine ultima della delusione per l'obiettivo conseguito, l'uomo soffre nella misura in cui desidera”. La riduzione del dolore alla struttura antropologica dell'uomo come essere sofferente non permette più di estendere il calcolo felicifico agli esseri non umani. Per ulteriori critiche alla proposta di Singer si veda anche: Viafora-Mocellin, *L'argomentazione del giudizio bioetico. Teorie a confronto*, Franco Angeli, Milano, 2006.

scrive Mill in *Utilitarismo*:

“Riconoscere che alcune specie di piacere sono più desiderabili ed hanno maggior valore che altre, è perfettamente conciliabile con il principio di utilità. Sarebbe assurdo se, mentre nella valutazione delle altre cose le considerazioni qualitative hanno il loro posto accanto alle considerazioni quantitative, nella valutazione dei piaceri si dovesse dipendere unicamente dalle considerazioni quantitative.”¹¹

Mill finisce con il distinguere nettamente tra piaceri qualitativamente superiori e inferiori, ma paga la maggiore potenza esplicativa della sua morale con una minore omogeneità; quella di Mill non è più di una teoria semplice e monistica, come quella di Bentham, ma assume tratti di tipo pluralistico. La sensibilità mostrata da Mill per la differenziazione qualitativa dei piaceri lo porta ad individuare un campo della morale che non attiene a ciò che è un dovere o un obbligo, è il campo del supererogatorio, delle azioni eroiche. La morale del supererogatorio non può essere imposta attraverso sanzioni ed obblighi, ma avendo a che fare con gli stili di vita, con la ricerca personale di ideali, deve essere lasciata libera, ogni soggetto deve sperimentarla in piena libertà, dal momento che è su questo piano che si ha a che fare con quelle azioni qualitativamente superiori¹².

Se i piaceri differiscono tra loro non solo quantitativamente ma anche qualitativamente, queste diverse qualità non possono non essere prese in considerazione nel corso della valutazione etica di un'azione, ma a questo scopo il “calcolo felicifico” di Bentham non risulta più funzionale, le diverse specie di piacere non si lasciano organizzare da calcoli matematici. Resta quindi solo la possibilità di affidarsi alla saggezza e all'esperienza di quelle persone che hanno avuto la possibilità di provarle tutte:

“Il criterio per giudicare la qualità e la regola per misurarla in rapporto alla quantità sono costituiti dalla preferenza manifestata da coloro che, per le occasioni che hanno avuto di farne esperienza diretta ed inoltre per l'abitudine acquisita all'autosservazione e all'autocoscienza, sono in possesso dei migliori strumenti per effettuare il confronto.”¹³

Mill, in una attenuazione della base edonistica dell'utilitarismo benthamita, introduce il tema della “formazione sociale delle preferenze”: le passioni, o appunto le preferenze, se volessimo usare la terminologia dei neo-utilitaristi contemporanei, risultano notevolmente influenzate dall'ambiente sociale, poiché da questo vengono modellate, indirizzate, e l'esistenza di standard socialmente

11 J.S. Mill, *Utilitarismo*, Cappelli, Bologna, 1981, p. 59.

12 Per lo sviluppo di questi temi si veda: Mill, *Saggio sulla libertà*, a cura di G. Giorello e M. Mondadori, Il Saggiatore, Milano, 1981, pp.23-28.

13 J.S. Mill, *Utilitarismo*, p. 63.

accettati provoca nei soggetti una pressione tale che li porta a considerare come piacevoli o meno determinate esperienze piuttosto che altre.

Mill è arrivato alla conclusione che “bisogna seguire il giudizio dei saggi” attraverso il rifiuto della neutralità del principio di utilità benthamita, che non permetteva di escludere dal calcolo della felicità collettiva preferenze non informate, non educate o le cosiddette “preferenze antisociali”, cioè quelle che operano per una diminuzione della felicità altrui; e, nonostante Bentham avesse vagamente posto la possibilità di un “deontologo”, con il ruolo di indirizzare e correggere le preferenze in modo tale da far coincidere gli interessi personali con quelli della comunità, in realtà ogni distinzione tra le preferenze, che gli agenti hanno e quelle che dovrebbero avere, utilitaristicamente parlando, minaccia la teoria benthamita, in quanto viola la non discriminazione tra piaceri, la natura formale del suo principio di utilità. Per risolvere questo problema e dar vita ad una gerarchia oggettiva di piaceri Mill avverte la necessità di rifondare il principio benthamita in modo tale che questo possa fungere da guida nel processo di formazione sociale delle preferenze eliminando quelle anti-utilitarie; ma tutto ciò richiede l'abbandono dei presupposti non-cognitivistici della fondazione benthamita, insieme alla rinuncia della formalità e neutralità del suo principio, che così in Mill diventa criterio sostantivo.

Mill dunque ammette la possibilità di una fondazione razionale del principio di utilità, che si trasforma da principio formale e vuoto, che non permette una discriminazione qualitativa tra i piaceri, a criterio sostantivo. La prova del principio di utilità esposta da Mill nel capitolo quarto di *Utilitarismo* era in realtà già avviata dal capitolo primo, nel quale sottolineava la necessità di una impostazione consequenzialista dell'etica. Quindi, muovendosi in una prospettiva teleologica, il problema della fondazione del principio di utilità va a coincidere con quello dell'individuazione del fine ultimo dell'agire umano, cioè del principio primo dell'etica:

“Ogni azione avviene nella prospettiva di un fine, ed è del tutto naturale supporre che le regole dell'azione assumano pienamente il carattere o la colorazione di quel fine a cui fine a cui debbono servire”¹⁴

Nella ricerca del principio primo Mill sottolinea la differenza di questa operazione nell'etica rispetto alle scienze esatte, queste ultime sono capaci di procedere anche senza una iniziale conoscenza dei principi primi, poiché è possibile in questo settore acquisire conoscenze parziali dalle quali poi risalire deduttivamente ai principi generali, ma questa operazione non è ammessa nell'etica, dove i principi primi devono essere necessariamente conosciuti prima, in quanto condizione necessaria per qualsiasi sviluppo successivo; per sapere se un'azione è buona o malvagia

¹⁴ *Ivi*, p.52.

io devo già possedere in partenza un criterio del “buono” e del “cattivo” che mi permetta questo giudizio.

La conoscenza del principio primo non può essere “sentimentale”, cioè dipendere da un sentimento morale, dal momento che Mill ci dice che la facoltà morale appartiene alla ragione non ai sensi, ma nemmeno è possibile provare il principio primo per via deduttiva, così a Mill rimangono solo due possibilità, che non sono altro che le sole due scuole etiche da lui ammesse: l'intuizionista e l'induttivista. Mill, rifiutando subito la prospettiva intuizionista secondo la quale le più importanti norme morali sarebbero auto-evidenti, cioè determinabili a priori, segue l'unica strada rimasta: quella induttivista. Nel quarto capitolo abbiamo il risultato di questa analisi induttiva, dopo una iniziale ammissione, di natura benthamita, dell'impossibilità di fornire prove dei principi primi, nell'identificazione del fine ultimo dell'agire umano con la felicità. Il primo passo della prova di Mill sta nello stabilire la desiderabilità del piacere: la sola prova che una cosa è desiderabile consiste nel fatto che essa è desiderata, gli uomini desiderano il piacere allora il piacere è desiderabile: *“non si può dare alcuna ragione del perché la felicità generale sia desiderabile, se non questa: che ognuno, nella misura in cui ritiene che essa sia raggiungibile, desidera la propria felicità”*¹⁵ ed in un secondo momento nello spostare questa constatazione da un piano individuale ad uno universale; se la felicità individuale è un bene per quella persona, la felicità collettiva sarà un bene per tutti. Ma la prova di Mill non può fermarsi qui dal momento che è riuscita solo a dimostrare che la felicità è uno dei fini dell'azione e non ancora che è il fine ultimo; poiché molte altre cose sono desiderate al di là della felicità, ad esempio la virtù, Mill deve giustificare l'esistenza di questi altri moventi dell'agire umano e lo fa sostenendo che le altre cose, a differenza della felicità, non sono desiderate per se stesse ma in quanto mezzi per raggiungere il vero fine.

Che “la prova” di Mill sia alquanto controversa, o almeno confusionaria, è un dato che non passa inosservato, tante sono le critiche che ad essa sono state rivolte, da subito ha suscitato non poco scalpore e molti contemporanei hanno chiesto a Mill la sua riscrittura¹⁶, in particolare due sono le maggiori obiezioni: nella prima parte della sua prova Mill avrebbe commesso un errore chiamato tradizionalmente “fallacia naturalistica”¹⁷ cioè avrebbe operato un indebito ed ingiustificato passaggio dal piano dell'essere a quello del dover essere, da ciò che è desiderato dagli uomini a ciò

15 *Ivi*, p.89.

16 T. Gomperz e H. Jones avevano chiesto a Mill una revisione della sua prova. A proposito si veda la nota 82 del commento di E.Musacchio all'edizione italiana di *Utilitarismo*, pp. 141-142.

17 *“L'espressione designa un errore logico in cui si cade qualora si identifichi, o si confonda, la proprietà della bontà con una proprietà diversa da se stessa, e in particolare con proprietà naturali o empiriche, cioè esistenti nel tempo (da cui il nome della fallacia) o proprietà metafisiche, cioè esistenti fuori dal tempo, nell'eternità (come sostengono i fautori delle etiche metafisiche). La nozione di fallacia naturalistica è stata introdotta da G. Moore nei Principia Ethica (1964). Essa può essere ricondotta a una famosa tesi che si deve a D. Hume, il quale sostenne che non è possibile dedurre senza spiegazione da affermazioni indicative su ciò che è, affermazioni in cui si parla di ciò che deve essere”* E.Lecaldano, *Dizionario di bioetica*, p.124.

che *deve* essere desiderato¹⁸. Inoltre se tutti gli uomini desiderano necessariamente la felicità, non ha alcun senso, o comunque risulta superfluo, imporre loro di desiderarla, non si può indicare come dovere morale ciò che gli uomini sono portati a fare naturalmente a prescindere da qualsiasi prescrizione o obbligazione.

Nella seconda parte della prova si sarebbe invece reso colpevole di un altro errore logico definito “fallacia di composizione”, cioè Mill, con le sue argomentazioni, avrebbe dimostrato solamente che ogni uomo desidera la propria felicità, da questa conclusione però erroneamente dedusse che ciascun uomo desidera, anzi deve desiderare, la felicità universale¹⁹.

Come Mill si è difeso? Aveva veramente commesso queste ingenuità logiche di cui Moore e Sidgwick lo accusavano? Per quanto riguarda la “fallacia naturalistica” Mill, da parte sua, non ritiene che ci sia stato questo indebito salto dall'essere al dover essere semplicemente perché per lui non esiste alcuna dimensione del dover essere; che tutti gli uomini aspirano alla propria felicità è un dato induttivamente stabilito che l'etica non può fare a meno di registrare e porre come fine ultimo dell'agire umano. Riguardo invece alla “fallacia di composizione”, cioè al passaggio dalla constatazione, induttivamente ricavata, che ognuno desidera la propria felicità, alla conclusione normativa che tutti devono desiderare la felicità universale, Mill acquisisce il punto di vista del moralista, così come Bentham quello del legislatore. Il moralista milliano, constatando che ognuno desidera la propria felicità, ritiene che non ci sia alcun motivo per preferire la felicità di un individuo rispetto a quella di un altro, di conseguenza il fine ultimo dell'agire umano è la felicità universale, che poi il moralista riesca o meno a realizzare questo obiettivo questo è un problema pratico non più logico-epistemologico.

Sidgwick : utilitarismo ed intuizionismo

Ai tempi di Sidgwick l'opposizione tra utilitarismo ed intuizionismo sembrava insanabile, ma nel suo trattato di etica, *The Methods of Ethics*, che a detta di Rawls può essere definito “*la più chiara e la più accessibile formulazione di quella che possiamo chiamare la dottrina utilitarista classica*” abbandona il metodo induttivo, spinto probabilmente dal fallimento della prova di Mill.

Nell'analisi di Mill soltanto il metodo induttivo risultava capace di giungere all'individuazione del fine ultimo dell'agire umano, quindi era l'unico in grado di provare il principio utilitarista, ne conseguì una inconciliabile contrapposizione tra utilitarismo ed intuizionismo, che a Sidgwick appare però totalmente infondata.

¹⁸ In particolare si veda la celebre critica di G. Moore alla fallacia naturalistica. G. Moore, *Principia Ethica*, pp. 127-141, 181.

¹⁹ La critica di Sidgwick insisterà più sulla fallacia di composizione, H. Sidgwick, *I metodi dell'etica*, Il Saggiatore, Milano 1995, pp. 78-79, piuttosto che sulla fallacia naturalistica a cui dedica solo poche righe, *I Metodi dell'etica*, nota 20, p. 423.

Sidgwick nel capitolo III del suo libro giunge alla conclusione che l'utilitarismo debba abbandonare l'induttivismo psicologico e che sia possibile una sua riconciliazione con l'intuizionismo, dal momento che l'intuizione dei principi primi è indispensabile per l'utilitarismo come per qualsiasi altra dottrina etica.

Per comprendere la natura di questa riconciliazione occorre soffermarsi su alcune considerazioni preliminari: l'intuizionismo di cui parla Sidgwick, quello che pone a fondamento dell'utilitarismo, ma anche di qualsiasi altro metodo dell'etica, è un intuizionismo epistemologico, che riguarda cioè la natura dei giudizi morali e non i loro contenuti, da distinguersi dall'intuizionismo morale che è invece una particolare dottrina etica, opposta all'edonismo, secondo la quale si intuiscono principi o giudizi con un determinato contenuto morale. Da questa riflessione di Sidgwick si svilupperanno ulteriori analisi che porteranno alla distinzione tra “etiche teleologiche” ed “etiche deontologiche”, le prime attente alle conseguenze dell'azione, a ciò che accadrà dopo, le seconde concentrate invece sulle intrinseche motivazioni dell'agire, su ciò che è accaduto prima²⁰.

A proposito del suo intuizionismo Sidgwick scrive:

*“ho usato il termine “intuizionismo” per indicare la teoria dell'etica che considera come fine praticamente ultimo delle azioni morali la loro conformità a certe norme o dettami di dovere che sono prescritti incondizionatamente.”*²¹

e ne distingue poi tre diverse forme: *l'intuizionismo percettivo*, secondo il quale gli individui vedono immediatamente la giustizia o meno di ogni azione, che viene immediatamente rifiutato in quanto Sidgwick ritiene che una persona prima di agire confronti i propri giudizi con principi morali di carattere universale che prescindono dall'esperienza; *l'intuizionismo dogmatico*, secondo cui esistono norme morali generali auto-evidenti che impongono precisi doveri; *l'intuizionismo filosofico*, per il quale esistono principi morali molto generali, ognuno dei quali corrisponde per Sidgwick ad un particolare metodo dell'etica, ma sono in possesso di una natura totalmente formale, quindi non sono portatori di nessuna particolare prescrizione morale²², di conseguenza solo l'intuizionismo dogmatico può fungere come effettiva guida all'azione.

Nell'introduzione a *I Metodi dell'etica* dell'edizione italiana²³, l'autore M. Mori sottolinea come

20 La distinzione tra etiche “deontologiche” e “teleologiche” venne teorizzata da Charlie Dunbar Broad (1887-1971), nel corso della discussione sulle etiche di Ross e Moore; a proposito si veda: S.Cremachi, *L'etica del Novecento*, Carocci, Roma, p. 149, dove viene evidenziato anche il ruolo di Sidgwick nella definizione del termine “deontologia”.

21 H.Sidgwick, *I metodi dell'etica*, Il Saggiatore, Milano, 1995, p. 133.

22 Nella nota n.72, p. 56 de *L'Utilitarismo classico*, l'autore F.Fagiani sottolinea il recupero del formalismo dell'etica kantiana operato da Sidgwick come sotteso al suo tentativo di riconciliazione tra utilitarismo ed intuizionismo, e a proposito rimanda alla nota riportata nella Prefazione alla VI edizione dei *Methods of Ethics*.

23 *Il significato de I metodi dell'etica per la morale contemporanea* di M. Mori, in H.Sidgwick, *I metodi dell'etica*, Il Saggiatore, Milano, 1995.

questa analisi dell'intuizionismo svolta da Sidgwick nel tentativo di una sua riconciliazione con l'utilitarismo²⁴, porti a dei risultati fondamentali nel campo dell'etica, ovvero alla negazione dell'esistenza degli assoluti morali.

In filosofia morale si riteneva tradizionalmente che esistessero doveri morali che vincolassero in maniera imprescindibile dalle conseguenze, si parla a proposito di doveri assoluti, o, in un lessico kantiano, di imperativi categorici, ma Sidgwick mostra come in realtà qualsiasi principio morale, anche quello formulato in maniera più chiara ed esaustiva, ammette sempre delle eccezioni, in un linguaggio tecnico potremmo dire che tutti i doveri sono *prima facie*²⁵. Così scrive Mori nella introduzione all'edizione italiana de *I Metodi dell'etica*: “se non esistono doveri assoluti, allora si può sostenere che l'intuizionismo dogmatico in realtà è una forma di utilitarismo iniziale o inconscio, perché *le varie eccezioni alle norme vengono stabilite in base al principio di utilità* (corsivo mio)”²⁶. Su questa base limitarsi la frattura tra utilitarismo ed intuizionismo.

Questa di Sidgwick è una vera svolta in filosofia morale e resta una delle maggiori difese filosofiche dell'inesistenza degli assoluti morali con cui i sostenitori delle opposte posizioni non possono fare ancora a meno di confrontarsi.

La riflessione di Sidgwick e la sua ricerca di una fondazione non induttivista del principio utilitarista partono dalla critica a Mill ed in particolare alla sua “fallacia di composizione”, mostrando come non sia possibile passare dalla constatazione che ogni uomo ricerca la propria felicità alla prescrizione normativa secondo cui è un dovere di ciascuno ricercare la felicità di tutti. Sidgwick intende giustificare l'universalismo della dottrina utilitarista, che ne costituisce l'elemento caratterizzante, infatti Sidgwick userà la dizione “egoismo universalistico” come perfetto sinonimo di “utilitarismo”, fondando il principio di utilità su due assiomi auto-evidenti, i quali in realtà erano presenti anche nelle passate esposizioni dell'utilitarismo, ma venivano dati per scontati, nascondendo così la loro natura intuitiva. Questi due assiomi sono frutto di intuizione filosofica, quindi, in quanto formali e generali, non possono fungere da guida pratica nell'agire, così scrive Sidgwick a proposito:

“ci sono alcuni principi pratici assoluti la cui verità è chiara non appena essi sono esplicitamente affermati, ma questi principi sono di natura troppo astratta e hanno un ambito troppo universale perché sia sufficiente applicarli per giungere immediatamente

24 In realtà Sidgwick non ha mai presentato il suo testo come una esplicita difesa dell'utilitarismo, ma ha sempre sostenuto di avervi presentato una imparziale analisi dei differenti metodi dell'etica.

25 L'espressione “prima facie” è di Ross che la analizza nel suo volume: *The Right and the Good* (1930). A proposito di Ross e dei “doveri prima facie” si veda anche: S.Cremachi, *L'etica del Novecento*, Carocci, Roma, pp. 45/50.

26 “*Il significato de I metodi dell'etica per la morale contemporanea*” di M. Mori, in H.Sidgwick, *I metodi dell'etica*, p.XXI.

a conoscere ciò che dobbiamo fare in dato caso particolare.”²⁷, ma nonostante ciò i due assiomi si fondano su una realtà auto-evidente e il senso comune ha riconosciuto la loro importanza pratica.

Il primo dei due assiomi designa il cosiddetto “principio di reciprocità” che recita così: “*quando qualcuno di noi giudica una qualche azione come giusta per lui, implicitamente la giudica essere giusta per tutte le persone simili in circostanze simili*”²⁸, cioè non si può affermare che una condotta è moralmente giusta se non si è pronti ad ammettere che, a meno di differenze significative, è universalmente obbligatoria, ovvero tutti sono tenuti ad uniformarvisi.

Il secondo assioma si riferisce alla relazione tra la parte e il tutto, tra “*l'edonista egoista*” e “*l'edonista universalista*”, così come il primo è interessato ad ogni singolo suo bene in quanto parte per il raggiungimento di un personale bene complessivo, così l'edonista universalista considera importante il bene complessivo di ogni singolo individuo solo come concorrente all'alimentazione del bene universale. Sidgwick stabilisce così un parallelismo tra i singoli beni, come parte del complessivo bene individuale, ed i complessivi beni individuali, come parti del bene universale. Da questi due assiomi Sidgwick deduce la massima della “*benevolenza razionale*”, ma nella sua forma astratta, secondo la quale:

“ognuno è moralmente tenuto a considerare il bene di qualsiasi altro individuo allo stesso modo in cui considera il proprio bene personale, ad eccezione del caso in cui crede che ad uno sguardo imparziale esso sia minore [...] oppure che con minore certezza possa essere da lui conseguito.”²⁹

Nessuno di questi due assiomi però giunge a costituire una teoria etica utilitarista; questi, inducono il soggetto a sacrificare il proprio bene quando ciò è l'unico mezzo disponibile per aumentare il bene universale, di una quantità maggiore rispetto a quella sacrificata dall'agente, ma perché i due assiomi diventino un'effettiva prescrizione utilitarista è necessario definire che cosa Sidgwick intenda per “bene”.

Sidgwick identifica il “bene universale” con la “felicità universale”, ma per compiere ciò rifiuta il metodo adottato da Mill, ammettendo l'impossibilità di passare dal dato psicologico, che ogni uomo ricerca il proprio piacere, alla conclusione secondo cui solo il piacere è desiderabile.

Sidgwick mostrerà come spesso per gli uomini il piacere non è il solo desiderio attuale, di conseguenza l'identificazione tra bene e felicità dovrà seguire una strada diversa rispetto a quella

27 H.Sidgwick, I metodi dell'etica, p.412.

28 Ibid.

29 Ivi, p. 414.

percorsa da Mill. Ma proprio seguendo questa strada alternativa Sidgwick si troverà dinanzi ad una drammatica verità, che getterà il mondo morale in un totale caos, nel momento in cui il suo secondo assioma si rivelerà composto da due diversi principi, da due diverse intuizioni razionali dall'identico peso e dall'identica validità, il secondo dei quali potrebbe non essere accettato nonostante si accetti il primo. Il primo principio del secondo assioma fonda una teoria egoista, prescrivendo all'individuo di considerare i suoi singoli beni dal punto di vista del proprio bene complessivo, il secondo invece permette di superare la visione egoistica dell'etica, indicando al soggetto di agire acquisendo il "punto di vista dell'universo". Ci troviamo davanti due intuizioni razionali egualmente valide, ma comunque inconciliabili: da una parte gli impulsi egoistici dell'uomo, dall'altra la prescrizione universalista. Per poter fondare l'utilitarismo, dottrina morale che ha per Sidgwick la sua specificità nella dimensione universalista, io devo necessariamente accettare il secondo principio del secondo assioma, ma il problema è che non esiste, e non esisterà mai per Sidgwick, alcuna argomentazione razionale per accettarlo più cogente di quelle che esistono per respingerlo.

La dimensione egoistica e quella della "benevolenza universale" rimarranno teoricamente separate, allora Sidgwick tenta una loro conciliazione da un punto di vista pratico, cercando di ristabilire quel sodalizio tra morale e religione che era stato polemicamente bersagliato da Bentham ma soprattutto da Hume. Se non esiste alcuna argomentazione razionale capace di "costringerci" ad attenuare i nostri istinti egoistici in nome del bene universale, ci sarà Dio, che ci punirà nel momento in cui non saremo in grado di assumere il "punto di vista dell'universo" ed operare in nome della felicità collettiva.

Certo questa conclusione di Sidgwick può lasciarci un po' insoddisfatti, il fatto di ricorrere alla religione può essere interpretato come un fallimento, una chiara mancanza di basi teoriche autonome nel suo pensiero, ma sicuramente dobbiamo riconoscere a Sidgwick il grande merito di aver aperto un dibattito che terrà occupati gli esponenti del neo-utilitarismo contemporaneo, molti dei quali concentreranno la loro riflessione proprio sul tentativo di fondare razionalmente il secondo principio del secondo assioma, cioè di rendere possibile il passaggio dall'etica egoistica a quella della "benevolenza universale"

2. Utilità, piacere, felicità

Edonismo ed eudemonismo: alcune chiarificazioni terminologiche

L'utilitarismo, nelle sue varie declinazioni, mantiene l'edonismo, ovvero l'idea che solo il piacere è conseguibile come fine ultimo, come uno dei suoi nuclei tematici centrali.

Ma è importante, prima di andare ad esaminare in particolare le diverse declinazioni di questa dottrina etica nei vari esponenti del cosiddetto utilitarismo classico, soffermarci su alcune chiarificazioni terminologiche preliminari per comprendere meglio cosa si intende per edonismo e cosa invece per eudemonismo, che rapporto c'è tra queste due antiche dottrine e l'utilitarismo classico e ancora chiarire la differenza e i legami tra edonismo psicologico ed edonismo normativo.

Per “edonismo” tradizionalmente, cioè nella vecchia dottrina epicurea, si intende la ricerca del “piacere”, mentre per eudemonismo la ricerca della “felicità”, ora edonismo ed eudemonismo possono coincidere, è il caso di Bentham e dello stesso Epicuro, dal momento che per loro la felicità consiste nel “massimo piacere continuato”, ma possono anche differire, come accade in Mill e Sidgwick, secondo i quali la felicità non coincide con il puro piacere.

Edonismo ed eudemonismo differiscono dalla dottrina utilitarista perché, mentre quest'ultima prescrive di realizzare la massima felicità complessiva, le altre due mirano al raggiungimento rispettivamente del piacere e della felicità individuali, è possibile rintracciare nell'edonismo e nell'eudemonismo quella componente che Sidgwick definisce “egoistica” o “autointeressata”.

In breve quindi possiamo affermare che l'utilitarismo differisce da queste più antiche dottrine morali per il diverso fine che viene prescritto all'agente.

Sia nell'edonismo che nell'eudemonismo possiamo distinguere due diverse dimensioni: una descrittiva ed una prescrittiva, che possono coincidere tra loro o meno. Nella loro declinazione descrittiva, edonismo ed eudemonismo sono dottrine psicologiche, eticamente neutre, cioè ci informano circa la natura umana, ma non ci forniscono una guida nella condotta; asseriscono che gli uomini sono naturalmente costituiti in maniera tale da ricercare ciò che è per loro piacevole (o la loro felicità) e fuggire ciò che è spiacevole (o il dolore). Nella variante prescrittiva invece si presentano come dottrine morali normative, che prescrivono una particolare condotta etica: quella per cui gli uomini devono ricercare il piacere (felicità), dal momento che questo coincide con il bene morale, e fuggire il dispiacere (dolore).

Ora io posso accettare anche una sola delle due dimensioni, ad esempio potrei ritenere valida quella normativa e non quella psicologica, è in parte il caso di Mill, ma a questo punto sarà necessario spiegare il perché ed il funzionamento di un'etica che prescrive un comportamento non

conforme alla natura umana, oppure posso accettare sia la dimensione psicologica che quella normativa, è il caso di Bentham, ma anche qui si pone un problema ovvero quello della superfluità di una normativa morale che mi prescrive di fare ciò a cui sarei naturalmente portato dalla mia stessa natura. Da qui la necessaria conclusione che: l'accettazione della dimensione prescrittiva dell'edonismo/eudemonismo implica la tesi di una qualche mancanza dell'edonismo/eudemonismo psicologico. Gli uomini spesso, pur essendo naturalmente portati verso il piacere/felicità (edonismo/eudemonismo psicologico), non sono concretamente capaci di perseguirlo/a per i più svariati motivi: incostanza, mancanza di una salda volontà, incapacità di eseguire i calcoli dei benefici su distanze temporali eccessive, perché magari distratti da piaceri “a portata di mano”, da qui la prescrizione morale subentra come correttivo della debolezza dell'edonismo psicologico, educando l'agente a compiere quelle azioni massimizzanti il piacere o la felicità. Per questo l'edonismo e l'eudemonismo prescrittivi, nella dimensione utilitaristica, si configurano come quelle dottrine del calcolo razionale volto, non al semplice raggiungimento del piacere o della felicità, ma alla massimizzazione dei fini prescritti.

Utilitarismo ed edonismo: Bentham, Mill, Sidgwick a confronto

Sia dal punto di vista dell'edonismo psicologico che da quello normativo Bentham può essere definito a tutti gli effetti un “utilitarista edonista”, in Bentham edonismo ed eudemonismo coincidono, felicità è sinonimo di “massimo piacere continuato”, e, a sua volta, il termine “utilità” è sovrapponibile a quello di “felicità”, in definitiva Bentham riteneva che: ad ugual quantità di piacere esperito, il gioco delle pulci fosse un'esperienza altrettanto buona rispetto a quella della lettura di poesie.

Non la pensava allo stesso modo Mill che rispondeva a questa massima benthamita con la sua ormai famosa tesi per cui “è meglio essere un Socrate soddisfatto che un imbecille insoddisfatto”³⁰, cioè, secondo Mill, il piacere non deve essere il nostro unico criterio per valutare le conseguenze dell'azione, dal momento che bisogna preliminarmente discriminare tra le varie specie di piacere, partendo dal presupposto che esiste una loro gerarchia qualitativamente organizzata. Naturalmente le tesi di Mill non rientrano più in nessuna forma di edonismo puro, ma si avvicinano ad una sorta di eudemonismo non completamente edonistico³¹.

Per quanto riguarda Sidgwick invece troviamo in lui una delle più accese critiche, da parte di un

30 J.S. Mill, *Utilitarismo*, Cappelli, Bologna, 1981, p.61.

31 Per il rapporto tra l'utilitarismo edonistico di Bentham e quello definito “quasi ideale” di Mill si veda: Smart, *Lineamenti di un sistema etico utilitarista*, in Smart e Williams, *Utilitarismo un confronto*, Bibliopolis, Napoli, 1985, pp. 45-56. In queste pagine Smart, nel confronto tra Bentham “utilitarista dell'atto edonista” e Mill che occupa invece una posizione intermedia tra Bentham e Moore l’“utilitarista ideale”, scorge come le loro differenze non conducono poi a complete divergenze su come bisognerebbe agire nella pratica, mentre sono lontanissime per quanto riguarda la valutazione delle conseguenze dell'azione.

pensatore utilitarista, all'edonismo psicologico. Sidgwick non condivide assolutamente la posizione di Bentham per il quale la ricerca del piacere e la fuga dal dolore sono gli unici moventi significativi dell'agire umano, ma sostiene, al contrario, e dimostra, l'esistenza di tante altre motivazioni, tante altre mete dell'azione che non hanno alcun legame con il piacere. Così Sidgwick apre la strada a quella impostazione, che sarà condivisa dalla maggior parte dei filosofi neo-utilitaristi, dove non si parlerà più di ricerca del piacere, in relazione al movente dell'agire umano, ma di soddisfazione delle “preferenze” o dei “desideri” e in questi desideri possono rientrare benissimo fini altruistici non connessi con il soddisfacimento immediato del proprio piacere³². Con Sidgwick possiamo decretare la dissoluzione del legame tra utilitarismo ed edonismo psicologico.

Tornando a Bentham la base edonista del suo utilitarismo è annunciata esplicitamente nell'incipit dell' *Introduction*:

*“La natura ha posto il genere umano sotto due padroni: il Dolore ed il Piacere. Spetta ad essi soltanto indicare quel che dovremmo fare, come anche determinare quel che faremo. Da un lato il criterio di ciò che è giusto o ingiusto, dall'altro la catena delle cause e degli effetti, sono legati al loro trono. Dolore e piacere ci dominano in tutto ciò che facciamo, in tutto quel che diciamo, in tutto quel che pensiamo: qualsiasi sforzo possiamo fare per liberarci da tale soggezione non servirà ad altro che a dimostrarla.”*³³

Questa affermazione rappresenta il culmine dell'indagine di Bentham sulla natura umana, il “manifesto” del suo utilitarismo psicologico edonistico. In ogni sua azione l'uomo ricerca come obiettivo principale sempre il conseguimento del proprio piacere personale, dove il termine “piacere” viene utilizzato da Bentham come sinonimo di bene, vantaggio, felicità, mentre il termine “dolore” ha i suoi corrispettivi in danno, male e infelicità³⁴, successivamente i termini di “piacere” e “felicità” verranno sostituiti con quello di “benessere”³⁵, a detta di Bentham più vicino alla reale

32 H.Sidgwick, *I metodi dell'etica*, pp. 80-81.

33 Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, a cura di Lecaldano, Torino, Utet, 1998, p.89.

34 Ivi, pp.90-91 “Per utilità si intende quella proprietà di un oggetto per mezzo della quale esso tende a produrre beneficio, bene o felicità (in questo contesto tutte queste cose si equivalgono), oppure ad evitare che si verifichi quel danno, dolore, male o infelicità (di nuovo tutte cose che si equivalgono) [...]”

35 Questa equiparazione spesso indiscriminata da parte di Bentham di piacere, vantaggio, felicità, benessere, comporta la vaghezza del concetto di piacere, e molto probabilmente questa indeterminatezza dei concetti di piacere e di dolore possono essere interpretati come una delle ragioni che hanno decretato il successo e la diffusione dell'utilitarismo. A proposito si veda: G.S.Lodovici, *L'utilità del bene. Jeremy Bentham, l'utilitarismo e il consequenzialismo*, Vita e Pensiero, Milano, 2004, pp. 203-204, dove l'autore scrive: “Grazie alla vaghezza con cui viene indicato il bene, l'utilitarismo riesce con successo a prendersi carico delle speranze private, delle proiezioni personali, delle aspettative individuali delle persone più eterogenee[...] l'utilitarismo ha la caratteristica di essere sensibile a ciò che la gente desidera[...] il ricorso al termine felicità, da parte di Bentham e dei primi utilitaristi, è particolarmente efficace per la diffusione dell'accettazione dell'utilitarismo.[...] il discorso è analogo per l'utilitarismo della preferenza finché non si stabiliscono criteri di selezione tra le preferenze e finché se ne prescrive in termini generali la realizzazione: chi non desidera la realizzazione delle

condizione della natura umana, ma in sostanza non cambierà nulla, la base edonistica dell'utilitarismo benthamita resterà una costante di tutte le sue opere. Betham è fermamente convinto che l'uomo assume sempre il piacere come fine dei suoi atti, che non esistono scopi diversi, e per la sua dimostrazione di ciò avanza la tesi secondo cui anche i negatori dell'edonismo psicologico sono in realtà motivati solo dalla ricerca del piacere e in più si impegna a delegittimare le altre etiche come forme di soggettivismo o riproposizione di un utilitarismo deviato e allontanato dai suoi reali contenuti.³⁶

L'equazione tra bene e piacere comporta l'acquisizione di una logica morale massimizzatrice e la collocazione del giudizio etico sulle conseguenze degli atti e non sugli atti stessi, quindi di una prospettiva consequenzialista, ma anche la realizzazione di una teoria del valore. Così Bentham, nell'esposizione della sua teoria del valore, parte dalla tesi che il piacere è una realtà intrinsecamente morale, e a qualsiasi specie esso appartenga e a prescindere dalle conseguenze, è sempre buono e atto ad essere conseguito; secondo questo ragionamento anche il più abominevole dei piaceri non sarebbe da condannare, anzi lo si potrebbe considerare veramente spregevole solo qualora non venisse conseguito. Quindi possiamo riassumere la teoria del valore di Bentham con il seguente sillogismo:

1. Ciò che è desiderato è moralmente bene;
2. Ciò che è desiderato è il piacere (o la felicità, il benessere, o la soddisfazione delle “preferenze”);
3. Dunque il piacere è il bene morale.

Bentham raggiunge questa sua tesi attraverso un procedimento per esclusione cioè discutendo le posizioni più famose dei filosofi precedenti in merito al fine ultimo dell'agire umano. Parte col criticare la vaghezza del concetto di “sommo bene”, elaborato dai filosofi antichi; ammettendo per assurdo una sua validità, il “sommo bene” sicuramente non potrebbe coincidere con l'Idea platonica di Bene, ma nemmeno con la neoplatonica visione di Dio, dal momento che nessuno ne ha mai fatto esperienza, è da rifiutare anche la posizione stoica che identifica il “sommo bene” con la virtù, poiché il raggiungimento di quest'ultima è spesso accompagnato da rinunce e sofferenze³⁷.

Così Bentham difende la sua teoria edonistica del valore, sulla cui cogenza sicuramente ci sarebbe molto da dire e molto è stato detto; le maggiori critiche all'edonismo psicologico provengono da Sidgwick e dalla sua tesi secondo cui ci sono alcuni desideri il cui oggetto è diverso

preferenze, dei desideri, dei progetti, ecc.?”

36 A proposito rimando alle pp. 4-5 di questo testo dove sono state discusse le critiche di Bentham all'ascetismo e all'emotivismo.

37 Si noti come Bentham riesce a criticare la posizione stoica, secondo la quale il piacere consiste nella virtù, solo presupponendo già la propria teoria del valore. G.S.Lodovici, *L'utilità del bene. Jeremy Bentham, l'utilitarismo e il consequenzialismo*, Vita e Pensiero, Milano, 2004, p. 216.

dal piacere:

“provo molti piaceri -specialmente quelli della vista, dell'udito e dell'olfatto, assieme a molti altri piaceri emotivi- senza che ci sia alcuna relazione percettibile con desideri precedenti, e mi sembra perfettamente concepibile che i nostri desideri primari siano interamente diretti verso piaceri di questo tipo. Ma di fatto mi sembra che, esaminando l'intera scala dei miei impulsi,- siano essi sensuali, emotivi o intellettuali- posso anche individuare quei desideri il cui oggetto è qualcosa di diverso dal mio piacere personale.”³⁸

La negazione che l'agire umano sia sempre diretto al piacere è stata sostenuta anche da Moore:

“noi non siamo sempre consci di aspettarci un piacere, quando desideriamo qualcosa. Può darsi che siamo consci solo della cosa che desideriamo, e che siamo spinti a tendere immediatamente ad essa, senza alcun calcolo sul piacere o sul dispiacere che ce ne potrà venire”³⁹

Vicino a questa posizione è anche Harsanyi ⁴⁰:

“In molti casi siamo più interessati al perseguimento di qualche stato di cose oggettivo di quanto siamo interessati ai sentimenti di piacere e dolore che possono risultare dal suo perseguimento.”⁴¹

Per quanto riguarda Mill, in lui troviamo la convivenza problematica di un edonismo psicologico di fondo, sebbene fortemente ridimensionato rispetto a quello benthamita, e la distinzione quantitativa dei piaceri. Abbiamo già visto come in Bentham i piaceri si distinguono tra loro solo quantitativamente, cosa che permette di calcolare agevolmente, con precisione quasi matematica, i risultati “felicifici” di ogni singola azione; possiamo considerare l'apparente semplicità di questo

38 H.Sidgwick, *I metodi dell'etica*, Il Saggiatore, Milano, 1995, p. 81.

39 Moore, *Principia Ethica*, p. 136.

40 Harsanyi, *Moralità e teoria del comportamento razionale*, in Sen-Williams, *Utilitarismo e oltre*, Il Saggiatore, Milano, 1984, p.69.

41 Oltre a Sidgwick, tra le più famose critiche all'edonismo psicologico, possiamo citare quella formulata mediante il ricorso all'ipotesi della “macchina delle esperienze” da R. Nozick e ripresa in seguito da molti altri autori. Questa macchina ideale permetterebbe all'uomo che accettasse di essere rinchiuso al suo interno, di sperimentare, attraverso una stimolazione del suo cervello, tutti i piaceri da questo desiderati; ma Nozick in merito giunge alla seguente conclusione: se effettivamente esistesse una macchina così, nessuno accetterebbe di collegarsi. Con ciò si intendeva dimostrare che gli uomini non si accontentano di sperimentare il piacere, che deriva da determinate azioni, ma vogliono essere anche i soggetti di quelle azioni, che questi desiderano comunque vivere nella realtà con i suoi alti e bassi piuttosto che essere rinchiusi in un tale sogno gratificante. Questo esperimento anti-edonistico ha avuto tanta fortuna nonostante non è mancato chi, come Hare (*Il pensiero morale*, p.186.) ha portato avanti una difesa di questa macchina, addirittura vedendo in una produzione di massa di queste un possibile futuro per l'umanità. R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, new York 1974; tr. it. *Anarchia, Stato e Utopia*, Le Monnier, Firenze, 1981, pp. 63-65.

calcolo l'aspetto più prezioso del suo sistema morale, nella misura in cui permette una facile ed universale applicabilità, presupponendo un principio formale e privo di contenuti. Ma con Mill l'agente può, anzi deve, includere nel calcolo dei piaceri, la dimensione qualitativa accanto a quella quantitativa, prediligendo i piaceri qualitativamente superiori. Operata questa trasformazione, è evidente che non abbiamo più a che fare con una forma di edonismo psicologico puro, ma piuttosto con una sorta di eudemonismo psicologico non completamente edonistico, perché, se da una parte rimane immediata la identificazione di “utile” e “felicità”, non è più del tutto valida quella tra “felicità” e “massimo piacere continuato”. È da preferire una vita in cui si esercitano compiti elevati, termine con cui Mill intende quelle attività legate a facoltà intellettuali e spirituali tradizionalmente ritenute superiori a quelle sensibili, rispetto ad una dedita ad attività inferiori, anche se il primo tipo di vita spesso è meno piacevole del secondo:

“[...] nessun essere umano intelligente acconsentirebbe a diventare uno sciocco, nessuna persona istruita vorrebbe essere un ignorante, nessuna persona di fine sentire e di coscienza vorrebbe essere egoista e vile, anche se fossero persuasi che lo sciocco, il somaro e il furfante sono più soddisfatti della loro sorte di quanto essi stessi non lo siano della propria.”⁴².

Una volta rielaborata la dottrina utilitarista in chiave non-edonista Mill si trova davanti alla necessità di fornire ulteriori chiarimenti riguardo al criterio per distinguere le varie qualità di piaceri, cioè di fornire non più una gerarchia di piaceri, ma di cose che danno piacere. Mill risolve questo problema attraverso l'introduzione della già citata⁴³ tesi della “formazione sociale delle preferenze”, secondo la quale alla persona saggia, a colui che ha già sperimentato le diverse tipologie di piaceri, deve essere affidata la missione di educare ed incanalare i desideri degli uomini verso quei piaceri alti, con uno sguardo rivolto al benessere dell'intera umanità.

Se da un punto di vista dell'edonismo psicologico possiamo rintracciare una frattura tra l'estremismo benthamita e il revisionismo milliano, dal punto di vista del ruolo prescrittivo, che l'edonismo svolge nelle loro dottrine utilitariste, c'è sicuramente una maggior vicinanza tra i due. L'utilitarismo e l'edonismo prescrittivo teoricamente dovrebbero essere due dottrine etiche quasi contraddittorie dal momento che la prima prescrive la massimizzazione del benessere collettivo, mentre la seconda ha un'impostazione soggettiva; ma in realtà né Bentham, né Mill, né Sidgwick respingono totalmente l'edonismo prescrittivo, nonostante questo giochi ruoli differenti nei loro diversi “utilitarismi”, che potremmo definire positivo in Bentham e Mill, assolutamente negativo, tanto da mandare in crisi l'etica stessa davanti ad un dualismo insanabile, in Sidgwick.

42 J.S. Mill, *Utilitarismo*, Cappelli, Bologna, 1981, p. 60.

43 Rimando al par. “Mill e la fondazione induttivista” di questo testo.

Il fine dell'azione morale per gli utilitaristi coincide con la massimizzazione dell'utile collettivo, ora, sia per Bentham che per Mill, i comportamenti auto-interessati non sono sempre d'ostacolo al raggiungimento di questo scopo, di conseguenza i due filosofi sono propensi ad assegnare un ruolo positivo all'edonismo prescrittivo nelle loro dottrine etiche.

Bentham e Mill distinguono, con tutte le difficoltà che ciò comporta, tra: le azioni che coinvolgono solo gli interessi dell'agente e quelle che hanno influenza anche sugli interessi degli altri; di conseguenza, sulla base di questa distinzione, l'agente dovrà concentrarsi esclusivamente sul proprio piacere, quindi comportarsi da puro edonista, quando l'azione non ha effetti sociali, se invece si estende ad altri soggetti o all'intera società, dovrà massimizzare gli interessi della totalità coinvolta nell'azione, caso abbastanza raro quest'ultimo stando a quanto scrive Mill:

“La grande maggioranza delle buone azioni non sono destinate a beneficio del mondo, bensì a beneficio di particolari individui di cui il mondo è composto.[...]le occasioni in cui una persona[...]ha la possibilità di essere un benefattore pubblico, sono affatto eccezionali; ed è soltanto in questi casi che gli si richiede di prendere in considerazione l'utilità pubblica; in ogni altro caso l'utilità privata, ossia l'interesse o la felicità di alcune persone, è tutto ciò di cui deve preoccuparsi”⁴⁴.

Quando l'utile pubblico non è in gioco, massimizzare il proprio utile privato è un dovere, dal momento che l'utilità collettiva non è altro che il risultato della somma delle singole utilità private:

“La comunità è un corpo fittizio, composto dalle singole persone che sono considerate come se fossero i suoi membri. Che cos'è allora l'interesse della comunità? È la somma degli interessi dei diversi membri che la compongono”⁴⁵.

In questo modo l'utilitarismo di Mill e di Bentham ingloba la dimensione prescrittiva dell'edonismo⁴⁶, ben diversa sarà invece la posizione di Sidgwick il quale rifiuta l'edonismo in entrambe le declinazioni, psicologica e normativa. Abbiamo già visto come Sidgwick rifiuti l'edonismo psicologico sostenendo che l'uomo è capace di alcuni desideri il cui oggetto può essere

44 J.S. Mill, *Utilitarismo*, p.70.

45 Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, a cura di Lecaldano, Torino, Utet, 1998, p.91.

46 Comunque questa posizione di Bentham e Mill ha sollevato numerose critiche, che si sono concentrate sull'assunto di partenza: la distinzione tra comportamenti che hanno un raggio di azione individuale e quelli che ne hanno uno sociale. I neo-utilitaristi infatti rifiuteranno questa distinzione insieme a ciò che ne consegue, ovvero il ruolo positivo dei comportamenti auto-interessati nella massimizzazione dell'utile collettivo, tutte le azioni hanno in realtà una dimensione sociale e le loro conseguenze in un modo o nell'altro ricadono comunque sulla collettività. Inoltre ulteriori dubbi su questa posizione risiedono: sulla complessità di un calcolo volto a valutare anche gli effetti sociali, sul problema della responsabilità o meno delle conseguenze inintenzionali non previste. Per approfondimenti si veda: F.Fagiani, *L'Utilitarismo classico. Bentham, Mill, Sidgwick*, Liguori Editore, Napoli, 1999, pp.70-72.

diverso dal piacere personale, tra alcuni degli esempi che Sidgwick usa a sostegno della sua tesi troviamo quello dell'impulso della fame⁴⁷, il mangiare è spesso associato ad una sensazione di piacere, ma questo non significa che sia proprio quella sensazione gradevole l'oggetto della fame, il desiderio e il piacere che ne può derivare, una volta realizzato, non sono sempre due aspetti inseparabili, il piacere spesso è l'oggetto di un appetito secondario che può essere distinto da quello primario. Inoltre, secondo Sidgwick, se l'uomo è capace di provare alcuni tipi di piacere è solo perché non si concentra sempre su di essi, i piaceri a cui fa riferimento in questo caso sono quelli intellettuali, che derivano dallo studio o dall'attività artistica, infatti, in questi casi, è proprio perché non pensiamo a raggiungere il piacere, non pensiamo ad esso nemmeno come fine ultimo delle azioni, che possiamo effettivamente sperimentarlo; il caso più significativo lo troviamo nelle relazioni interpersonali, nell'esercizio della "beneficenza", nell'agire in modo tale da ricercare il piacere per gli altri e non immediatamente per noi stessi, infatti il piacere della beneficenza deriva dal desiderio di fare il bene degli altri e non il nostro⁴⁸; Bentham non sarebbe stato d'accordo con queste affermazioni, nella sua analisi degli atti di benevolenza arriva a sostenere la tesi dell'egoismo psicologico secondo cui gli uomini promuovono gli interessi degli altri sempre in vista di un loro vantaggio, in particolare perché sperano nel contraccambio di chi è stato da loro beneficiato.

A questo punto possiamo concludere dicendo che Sidgwick, nel quadro degli elementi che caratterizzano l'etica utilitarista nel suo tempo, è portato, per il rifiuto dell'edonismo psicologico, ad eliminare la componente *inferenzialista*, quella secondo cui i giudizi morali sono affermazioni vere o false circa gli stati psicologici di piacere o dolore esperiti, e che i giudizi di obbligazione si basano sui giudizi di felicità o sofferenza degli esseri senzienti.

Anche da un punto di vista dell'edonismo normativo Sidgwick si allontana da Bentham e Mill, se infatti abbiamo visto come per questi ultimi due i comportamenti auto-interessati non costituiscano un ostacolo per il fine utilitarista della massimizzazione dell'utile collettivo, al massimo possono essere un problema risolvibile di carattere pratico, in Sidgwick troviamo invece una interpretazione negativa dell'edonismo prescrittivo, da una prospettiva teorica prima che pratica, nella identificazione di questo con quella componente egoistica, la quale arriverà a scuotere un sistema che si fonda sull'acquisizione di un punto di vista universale come guida e fine delle nostre azioni.

Sidgwick parte distinguendo tra l'edonismo *egoista* e quello *universalista*, cioè tra l'*egoismo* e l'*utilitarismo*, a cui dedica rispettivamente i libri II e IV de *I metodi dell'etica*. L'egoismo è a tutti gli effetti per Sidgwick un metodo dell'etica, e, per poter sostenere ciò, deve necessariamente abbandonare il significato che il termine "egoismo" ha nel linguaggio comune, ovvero

47 H.Sidgwick, *I metodi dell'etica*, Il Saggiatore, Milano, 1995, p.81-82.

48 Ivi, pp.84-86.

l'atteggiamento tipico di quelle persone che sono completamente disinteressate al benessere degli altri e totalmente concentrate sul proprio tanto da essere disposte persino a far del male se ciò permettesse loro di trarne un vantaggio personale. Questa tradizionale interpretazione del concetto di "egoismo" è inadeguata dal momento che la moralità non è la totale assenza di egoismo, il puro altruismo infatti renderebbe la convivenza sociale impossibile nella misura in cui tutti fossero veramente disposti a sacrificare sempre i propri interessi a beneficio degli altri.

La moralità consiste, non nel puro altruismo, ma nella posizione secondo cui si deve sacrificare il proprio utile quando ciò permette di conseguire una maggiore felicità altrui. C'è però una posizione morale, che ha uno dei maggiori esponenti in Hobbes, la quale rifiuta anche questa posizione, ritenendo l'uomo psicologicamente incapace di qualsiasi sacrificio dei propri interessi per gli altri, si tratta dell'*egoismo psicologico*, al quale fa da contraltare, partendo dal presupposto della sua falsità, l'*egoismo etico*, il quale ritiene l'uomo capace di agire non per il proprio bene ma per quello altrui, ma gli prescrive di non farlo. L'egoismo etico è quel metodo dell'etica che sostiene che l'agente ha il dovere di ricercare il proprio piacere personale anche se ciò va a discapito di quello degli altri.

Abbiamo precedentemente visto⁴⁹ come Sidgwick fonda il suo utilitarismo su due assiomi auto-evidenti, di natura intuitiva e che il secondo di questi due assiomi sia composto da due principi contraddittori che sostengono reciprocamente il principio di prudenza e quello di benevolenza, ovvero l'egoismo e l'utilitarismo, portando così ad una insanabile frattura, denominata dallo stesso Sidgwick "dualismo della ragion pratica".

Il principio di benevolenza non è razionalmente più sostenibile dell'egoismo o principio di prudenza, il quale prescrive all'agente di conseguire ogni singolo bene individuale in nome della massimizzazione della propria felicità:

"con egoista" scrive Sidgwick "dobbiamo intendere quell'uomo che, di fronte a due o più linee di azioni possibili, accerta il più accuratamente possibile la quantità di piacere e di dolore che è probabile risulti da ciascuna azione e sceglie quella che crede gli darà il maggior surplus di piacere rispetto al dolore."⁵⁰

a questo punto Sidgwick ammette la necessità di un calcolo edonistico per poter bilanciare il piacere e il dolore. Assistiamo ad un ritorno a Bentham da parte di Sidgwick, nel rifiuto di quest'ultimo dell'edonismo qualitativo di Mill e nella difesa dell'edonismo quantitativo che trovava la sua massima espressione nel "calcolo felicifico" benthamita.

L'egoismo, che sostiene il principio di prudenza, si esprime in una proposizione auto-evidente secondo la quale gli uomini non devono sacrificare i propri interessi, se da ciò non ne deriva alcuna

49 Rimando al primo capitolo di questo testo: *Sidgwick: utilitarismo ed intuizionismo*.

50 H.Sidgwick, *I metodi dell'etica*, p. 154.

ricompensa. Il principio di prudenza si basa sull'esistenza di una distinzione reale tra un particolare individuo e qualunque altro, come "io" particolare sono interessato alla qualità della mia esistenza, al mio benessere e non a quello degli altri come esseri separati da me; ma è altrettanto auto-evidente, altrettanto razionale, la proposizione sostenuta dal principio di benevolenza, secondo cui il mio bene personale non deve essere considerato più di quanto lo sia il bene di un altro, per cui si deve sacrificare il proprio interesse personale se ciò può accrescere il benessere altrui.

Se Sidgwick era riuscito a risanare la tradizionale opposizione tra intuizionismo ed utilitarismo, non riuscirà mai a porre rimedio a questa frattura, a questo caos in cui viene gettata l'intera etica a causa del riconoscimento di un dualismo della ragione pratica a cui Sidgwick non troverà mai soluzione.

La presenza di due metodi edonistici entrambi razionalmente sostenibili, di conseguenza, l'assenza di un criterio discriminante tra l'egoismo, cioè l'acquisizione di un punto di vista soggettivo a guida dell'azione, e l'utilitarismo, ovvero l'assunzione del punto di vista dell'universo, portano Sidgwick a concludere che non c'è alcuna soluzione pratica a questo problema, ma che non per questo si debba abbandonare l'etica, ma piuttosto l'idea di renderla completamente razionale. È forse facendo appello ai sentimenti, piuttosto che alla ragione, che possiamo avvicinarci alla felicità generale, la simpatia, la salvaguardia del benessere sociale, una particolare educazione possono incanalare i comportamenti umani verso fini meno egoistici, ma se l'interesse personale dovesse comunque trovarsi in conflitto con il punto di vista generale, allora la ragion pratica non ci sarebbe affatto d'aiuto, irrimediabilmente lacerata com'è al suo interno.

Consequenzialismo ⁵¹

Una delle componenti fondamentali dell'utilitarismo consiste in una teoria dell'azione corretta che sostiene che le azioni devono essere scelte in base alle conseguenze che ne conseguono, questa componente prende il nome di consequenzialismo. Se volessimo spiegare la presenza del consequenzialismo nella teoria utilitarista dovremmo ritornare alla fondazione del principio di utilità, dal momento che il consequenzialismo dipende proprio da queste mosse iniziali.

L'utilitarismo stabilisce che ciò che è desiderato è moralmente giusto, ciò che è desiderato è il piacere o la soddisfazione delle preferenze, dunque il bene consiste nel piacere o nella soddisfazione delle preferenze, dal momento che queste ultime sono quantificabili, la morale si ridurrà ad un calcolo aritmetico volto alla massimizzazione del piacere e da qui alla valutazione morale sul piano delle conseguenze. Ma l'utilitarismo, non solo ci dice che solo il piacere è buono,

⁵¹ Per la differenza tra etiche *consequenzialiste* ed etiche *teleologiche* rimando alla nota n.2 del par. "Bentham e il calcolo felicifico" di questo testo.

ma che è buono indistintamente, che sia mio o di qualsiasi altro essere, per questo il corso morale dell'agire dovrebbe sempre mirare a perseguire la massima felicità collettiva, senza riguardo per chi effettivamente la sperimenta, se io o qualcun altro⁵². Se la moralità è essenzialmente una questione di aritmetica dei piaceri e dei dolori, gli individui sono moralmente rilevanti solo in quanto unità di piacere e di dolore⁵³. Non esistono per gli utilitaristi atti buoni o cattivi in sé, buono è il piacere, cattivo è il dolore, ciò che conta è la massimizzazione del piacere, allora logicamente l'attenzione si sposta sulle conseguenze delle azioni, e sulla loro valutazione in termini di piacere o di preferenze realizzate. A questa teoria dell'azione corretta si aggiunge l'altra teoria di cui l'utilitarismo si compone ovvero quella del modo corretto di valutare, la quale sostiene che la base giusta della valutazione è il benessere, o, nel linguaggio degli utilitaristi contemporanei, la soddisfazione delle preferenze. Questa teoria valutativa di cui l'utilitarismo si compone è stata denominata *welfarismo*. L'utilitarismo ci indirizza alla scelta di determinate azioni in base alle conseguenze e valuta queste in termini di benessere, l'utilitarismo è dunque:

*“una sorta di consequenzialismo welfarista, quella particolare forma di esso che richiede semplicemente di sommare benessere, o utilità, individuali per valutare le conseguenze, una proprietà che talvolta è stata denominata ordinamento-somma.”*⁵⁴

Diverse sono le critiche a cui l'utilitarismo va incontro inglobando in sé la teoria consequenzialista tra le quali troviamo quella che ritiene impossibile calcolare tutte le conseguenze delle nostre azioni, partendo dal presupposto che è troppo difficile stabilire dove queste terminino. A proposito Smart parla di *“postulato delle increspature del lago”*, come la caduta di un sasso nelle acque di un lago produce delle increspature che man mano si attenuano con l'allontanarsi dal punto della caduta, così le conseguenze delle nostre azioni tendono ad affievolirsi, e a poco a poco scomparire, quanto più si allontanano, sia spazialmente sia temporalmente, del luogo e dal momento dell'azione. Ma Smart parla di *postulato*, cioè di qualcosa di cui si ha bisogno per rendere

52 A proposito scrive Sidgwick: *“il bene di qualsiasi individuo non presenta maggiore importanza del bene di qualunque altro [...] Ed è evidente per me, come essere razionale, che, nella misura in cui i miei sforzi possono realizzarlo, sono tenuto a perseguire il bene in generale, non in una sua parte circoscritta.”*; H. Sidgwick, *I metodi dell'etica*, p. 414.

53 Molti autori proprio in questa mancanza di separatezza tra le persone individuano uno dei difetti principali dell'utilitarismo. Rawls critica l'estensione interpersonale del principio di utilità; alcuni uomini devono sacrificarsi perché si consegua una maggiore felicità complessiva, ogni uomo non è altro che un membro del corpo sociale, l'utilità del singolo è sacrificabile in favore di quella collettiva. Così scrivono Sen e Williams a proposito *“l'utilitarismo vede le persone come localizzazione delle loro rispettive utilità, come i luoghi in cui risiedono attività del tipo del desiderare, e provare piacere e dolore. Una volta considerata l'utilità della persona, l'utilitarismo non ha più nessun diretto interesse a qualsiasi informazione su di essa. [...] i giudizi sullo stato di cose, condotta, istituzioni, ecc..sono tutti basati esclusivamente su totali di utilità e disutilità generale. In questo schema le persone non contano più dei singoli serbatoi di petrolio nell'analisi del consumo nazionale di petrolio.”* A. Sen- B. Williams, *Utilitarismo e oltre*, p.9.

54 A. Sen- B. Williams, *Utilitarismo e oltre*, p.8.

l'utilitarismo funzionale, no di qualcosa di effettivamente realistico⁵⁵, dal momento che, anche Smart, è perfettamente consapevole del fatto che le nostre azioni possono avere conseguenze in grado di ripercuotersi per molti anni. Quindi il consequenzialismo risulta impraticabile dal momento che esige una conoscenza previsionale di tipo divino per poter confrontare tutti i decorsi complessivi che un'azione influenza, mentre l'uomo ha una limitata capacità predittiva. Alcuni utilitaristi, come Sidgwick, hanno difeso il consequenzialismo limitandolo alle conseguenze *previste*, ma a questo punto è come sostenere che tanto meno qualcuno è cosciente dei propri atti tanto meno ne è responsabile, se parlassimo invece di azioni *prevedibili* piuttosto che previste le conclusioni non cambierebbero molto, quali sono le conseguenze che si possono prevedere? Queste sono uguali per tutti? Assolutamente no, le conseguenze che siamo in grado di prevedere cambiano da soggetto a soggetto, l'esito di tutto ciò è quindi il soggettivismo, è la rinuncia a garantire un metodo oggettivo per la risoluzione dei problemi morali, è proprio quello da cui il consequenzialismo cerca di fuggire.

Tra le altre obiezioni al consequenzialismo troviamo la mancata distinzione tra volere e provocare consapevolmente, tra agire diretto, quindi provocare conseguenze dirette volute e agire indiretto, cioè provocare conseguenze dagli atti ma non volute; poste queste premesse se ne deduce una estensione del concetto di responsabilità. L'uomo, per il consequenzialista, risulta moralmente responsabile, e nella stessa misura, di tutte le conseguenze prevedibili delle sue azioni, quindi potrebbe essere lecito, anzi doveroso, uccidere un innocente per salvarne dieci, potrebbe essere giusto sacrificare un uomo per la salvezza di un intero popolo; atti come questi sono doverosi perché le conseguenze prodotte dalla loro esecuzione sono migliori rispetto a quelle della loro omissione, ricordando che per un utilitarista noi siamo responsabili tanto delle conseguenze delle nostre azioni quanto di quelle delle nostre omissioni. Insomma i critici del consequenzialismo accusano questo di commettere un errore: non aver compreso che volere delle conseguenze, direttamente come fine o come mezzo, e provarle indirettamente, cioè come effetti collaterali, non è la stessa cosa.

Altri critici del consequenzialismo lo rimproverano anche sul terreno della filosofia dell'azione, secondo questi infatti i consequenzialisti analizzano gli atti dal punto di vista della terza persona, li considerano in maniera fisicistica, non come scelti dalla volontà, ma come fatti che accadono; seguendo questa logica io posso considerare migliore l'omicidio di una sola persona rispetto ad un terremoto che ne uccide mille, cioè l'omicidio è posto alla stregua di un evento che accade nel mondo. I consequenzialisti non sarebbero in grado di vedere la differenza tra l'uccisione compiuta

⁵⁵ “La necessità del postulato “*delle increspature del lago*” deriva dal fatto che di solito noi non sappiamo se le conseguenze remote saranno buone o cattive”; Smart, *Lineamenti di un sistema etico utilitarista*, in Smart-Williams, *Utilitarismo: un confronto*, p. 82.

da un uomo e quella provocata da un terremoto e questo perché l'azione è osservata dal punto di vista dello spettatore esterno, non si tratta della “mia azione”, di qualcosa che “io compio”, ma bensì di qualcosa “che accade”. La moralità è nelle conseguenze, le azioni sono solo eventi che producono certi stati di cose, se il risultato è lo stesso è assolutamente indifferente se sono io a compierle o qualcun altro o qualcos'altro. Naturalmente l'obiezione che viene mossa a questa interpretazione fisicistica dell'azione mira a sottolineare il fatto che in realtà c'è differenza tra quello che faccio io e quello che fanno gli altri anche se il risultato è lo stesso, per questo l'azione andrebbe presa in considerazione dal punto di vista dell'agente, della prima persona.

Filosofia dell'azione

L'aver elaborato all'interno del proprio sistema utilitarista una filosofia dell'azione, o, come oggi diremmo, una psicologia della morale, risulta essere una peculiarità di Bentham, dal momento che altri autori classici non hanno dato altrettanto spazio allo studio dei moventi, delle intenzioni e della consapevolezza delle azioni, al contrario Bentham dedica una cospicua parte della sua *Introduction*, in particolare dal capitolo VII all'XI, all'analisi di questi aspetti del comportamento umano.

La produzione da parte di Bentham di una teoria dell'azione è giustificata dal taglio particolare del suo utilitarismo sempre incentrato sul punto di vista del legislatore; una corretta conoscenza empirica degli elementi fondamentali della condotta umana fornisce al legislatore un importante strumento per utilizzare al meglio le sanzioni. Bentham così, al fine di perfezionare l'attività del legislatore, tenta di rendere visibili quelle componenti delle azioni indispensabili per una corretta valutazione della condotta, quali: moventi, consapevolezza ed intenzionalità.

Come potrebbe essere prevedibile in una prospettiva utilitaristica consequenzialista Bentham è più attento all'atto in sé piuttosto che alle intenzioni, il giudizio si esercita sulle conseguenze delle azioni, ciò in coerenza anche con la sua visione giuridica e del diritto concentrata più sulla prevenzione dei reati piuttosto che sulle pene e le ricompense.

Ciò che importa in un sistema etico utilitarista è la valutazione delle conseguenze degli atti, ma è comunque indispensabile conoscere tutte quelle informazioni relative alle azioni per poter stabilire se chi ha agito è effettivamente responsabile o meno dei risultati. Bentham distingue i moventi dalle intenzioni: i primi consistono nei desideri, nella volontà, nelle aspettative di piacere e dolore che determinano l'azione, le intenzioni sono invece l'esplicita considerazione di determinate conseguenze come risultato delle nostre azioni.

Nel tentativo di distinguere l'area della moralità da quella del diritto, garantendo una maggior libertà delle concezioni morali personali nei confronti dell'ingerenza della legge, Bentham sostiene la neutralità morale dei moventi. Le passioni, i desideri, le aspettative, in sostanza i moventi delle

azioni, sono considerati dati neutri, che, in base alle diverse circostanze, possono produrre indifferentemente effetti positivi o negativi⁵⁶. Anche per quanto riguarda le intenzioni non si può parlare di intenzioni buone o cattive in sé, perché solo il piacere è buono in sé e solo il dolore è cattivo in sé, l'unica valutazione morale che possiamo dare delle intenzioni deve tener in considerazione le conseguenze piacevoli o dolorose di quegli atti che incorporano le relative intenzioni. Una buona conoscenza della natura umana, nei suoi elementi influenzabili e non, risulta essere uno strumento molto vantaggioso nelle mani del legislatore per poter controllare i comportamenti dei soggetti governati.

Ma uno degli aspetti della filosofia dell'azione di Bentham che maggiormente mi interessa mettere in evidenza, perché sarà una costante dell'utilitarismo, ed in particolare la ritroveremo in Singer, è il rifiuto di una distinzione netta da un punto di vista etico tra azioni ed omissioni, secondo il quale non siamo responsabili solo delle conseguenze delle nostre azioni, ma anche dei risultati derivanti da un non intervento, dall'omettere, dal non agire.

⁵⁶ Nonostante questa dichiarazione di neutralità giuridica dei moventi delle azioni Bentham dedica comunque un intero capitolo, il X, all'elaborazione di una classificazione dei moventi.

3. Utilitarismo e giustizia utile

Self-interest ed utilità collettiva

Abbiamo visto come per Sidgwick la razionalità umana scopre la sua impotenza dinanzi ad una frattura insanabile tra egoismo ed utilitarismo, tra quel principio di prudenza, che ci induce a salvaguardare la nostra felicità di soggetti particolari e quello di beneficenza, che prescrive il perseguimento dell'utile collettivo; questa inconciliabilità è per Sidgwick molto di più di un problema di ordine pratico, è strutturale, per questo ineliminabile. Per Bentham e Mill invece le cose stanno diversamente, il rapporto tra edonismo ed utilitarismo può costituire solamente una difficoltà pragmatica, cioè dovuta ad un possibile conflitto tra interessi privati e collettivi. Abbiamo già detto che sia Bentham che Mill distinguono tra azioni “private” e azioni “pubbliche”, a cui corrispondono normativamente un edonismo/eudemonismo privato e un utilitarismo pubblico, ma, anche se accettiamo questa distinzione insieme alla tesi per cui i comportamenti auto-interessati non sono sempre d'ostacolo alla massimizzazione dell'utilità collettiva, rimane sempre la possibilità, mai comunque escludibile completamente, che tra la massimizzazione dell'utilità dell'agente e quella collettiva, nel caso di azioni “pubbliche”, non ci sia coincidenza, o addirittura, che ci siano veri e propri contrasti. Cosa fare in questi casi? A cosa l'agente dovrà dare preferenza, al proprio benessere o a quello degli altri? Dovrà comportarsi da edonista o da utilitarista?

Bentham e Mill non sembrano avere alcun problema a rispondere a questi interrogativi: nell'ambito di un'azione “pubblica”, ovvero di un'azione che si esercita su una collettività la quale viene coinvolta nelle sue conseguenze, l'utilità collettiva deve sicuramente essere al primo posto e il singolo agente deve essere pronto a sacrificare il proprio bene privato, in parte, ma anche completamente se questo è l'unico modo a lui accessibile per incrementare la felicità collettiva in misura superiore rispetto a quella a cui lui ha rinunciato. Quindi, se è moralmente lecito, anzi doveroso, essere edonisti quando i nostri interessi privati contribuiscono ad incrementare l'utile collettivo, è altrettanto doveroso, in casi di conflitti di interessi, mettere da parte i comportamenti auto-interessati e salvaguardare il benessere pubblico; con queste parole Mill esprime i limiti imposti al perseguimento della propria felicità individuale:

“[...] la felicità che costituisce la norma utilitarista per il comportamento morale giusto non è la felicità singola di chi agisce, bensì la felicità di tutti gli interessati. E tra la sua felicità e quella degli altri l'utilitarismo richiede di essere tanto rigorosamente imparziale, quanto uno spettatore benevolo e disinteressato.[...] Come mezzo per avvicinarsi il più possibile a questo ideale, la dottrina dell'utilità vorrebbe prescrivere

quanto segue:[...]il sistema legislativo o l'organizzazione sociale dovrebbero far sì che la felicità o l'interesse di ogni singolo individuo armonizzassero il più possibile con l'interesse generale[...]l'educazione e l'opinione corrente dovrebbero esercitare quel potere per fissare una associazione indissolubile nella mente di ogni individuo tra la sua felicità singola e il bene generale[...]”⁵⁷.

Con queste affermazioni di Mill la riflessione si apre sui problemi della conciliazione tra la prescrizione utilitarista di massimizzare il benessere collettivo, magari anche sacrificando il proprio se ciò è necessario, e quella visione della natura umana, che è sottesa all'utilitarismo, secondo la quale l'uomo è sempre portato a promuovere il proprio interesse privato, quella considerazione antropologica-psicologica che vede la natura umana concentrata sul proprio *self-interest*, e sul ruolo della legislazione ma anche dell'educazione come catalizzatori dell'azione verso l'utile della collettività, come mezzi per attenuare quella naturale tendenza al proprio bene, che quando non è inscrivibile all'interno della promozione delle felicità generale, contraddice la prescrizione utilitarista.

Il problema della conciliazione tra la tendenza antropologica alla massimizzazione del *self-interest* e la prescrizione utilitarista viene già affrontato da Bentham, il quale sembra oscillare tra due diverse soluzioni che sono state definite rispettivamente: dell' “armonia naturale” e dell' “armonia artificiale”; i critici si sono soffermati chi più sulla prima chi più sulla seconda, ma forse potremmo leggere la seconda come un rafforzativo della prima. Da una parte Bentham sostiene una quasi naturale coincidenza tra *self-interest* e bene collettivo, dall'altra ritiene comunque necessario l'esercizio di un controllo legislativo, che faccia ricorso alle sanzioni, per rendere più operativa questa inclinazione.

Nelle azioni “pubbliche”, ovvero quelle i cui effetti coinvolgono altri al di là del soggetto agente, Bentham, ma anche Mill, sottolineano come siano rari i casi in cui non si verifichi una coincidenza tra gli interessi pubblici e privati, e questo accade perché, secondo Bentham, l'azione umana viene mossa da piaceri che sono aperti verso gli altri, nel senso che ciascun individuo non può fare a meno di farsi influenzare da motivi semi-pubblici o semi-sociali, quali possono essere: l'amore, l'amicizia, la ricerca dell'apprezzamento degli altri, e da motivi simpatetici, che vengono ricavati dalla benevolenza; tutto ciò fa sì che l'agente non sia insensibile alle conseguenze pubbliche delle sue azioni, anzi lo spinge ad adoperarsi per prenderle seriamente in considerazione quasi alla pari dei suoi privati interessi. Questa semi-socialità⁵⁸ è il presupposto di qualsiasi tipo di convivenza

57 J.S. Mill, *Utilitarismo*, p. 68.

58 Bentham riprende quest'idea della semi-socialità, che poi appartiene a tutto l'utilitarismo classico, in opposizione a Hume, ed in linea con Pufendorf, Smith e le tendenze della filosofia morale scozzese.

sociale, senza di essa infatti il conflitto tra gli interessi privati sarebbe insanabile, ma è anche la ragione per cui è necessario uno spazio di intervento per lo stato e la legislazione, là dove sarebbe superfluo se si parlasse di socialità totale. Quindi, nonostante ci sia una tendenza spontanea degli interessi a convergere tra loro, questo non basta, così Bentham riprende da Hume il “principio della identificazione artificiale degli interessi”. Sappiamo che il punto di vista di Bentham è sempre quello del legislatore, ed anche in questo caso si appella a lui per risolvere “il grande problema morale ovvero l'identificazione dell'interesse individuale con l'interesse della comunità”. Lo strumento utilizzato da Bentham per realizzare le basi artificiali del diritto e della vita associata consiste nel ricorso alle sanzioni.

A questo punto è però indispensabile soffermarsi su una questione molto dibattuta del suo pensiero, ovvero quella dei confini tra etica privata ed etica pubblica. A questi due diversi ambiti dell'etica corrisponderebbero due diversi criteri normativi, per cui l'arte di governo della comunità e l'arte di governo di se stessi sarebbero differenti, non per quanto riguarda il fine, che rimane sempre quello della felicità generale, ma i mezzi per raggiungerlo.

L'arte di governo di una comunità si occupa innanzitutto della realizzazione della convergenza tra interessi privati e pubblici con mezzi “artificiali”, ovvero attraverso il ricorso alle sanzioni, le quali vengono utilizzate dal legislatore in modo tale che risulti sconveniente per il cittadino danneggiare gli altri anteponendo i propri interessi egoistici. L'arte del governo di se stessi si compone di due ambiti: quello delle azioni che coinvolgono solo il soggetto agente, e qui ci si affida alla prudenza, ovvero alla ricerca della massimizzazione del proprio bene personale, e quello delle azioni che coinvolgono anche altri, in questo secondo caso le virtù “private” a cui affidarsi sono: la probità, virtù negativa che prescrive di non compiere azioni che possano danneggiare gli altri anche nei loro progetti e nelle loro aspettative, e la benevolenza, la quale indirizza verso comportamenti positivi volti a migliorare le condizioni delle persone con cui entriamo in relazione.

Queste virtù private vanno sostenute soprattutto attraverso un'attività di educazione e di istruzione promosse dal legislatore, a differenza invece dell'arte di governo dove si esige il ricorso alla sanzione ed alle punizioni per omogeneizzare interessi pubblici e privati.

Nel capitolo III dell'*Introduction* Bentham individua quattro diverse sanzioni a cui il legislatore può ricorrere nel tentativo di realizzare i suoi obiettivi, la più importante è la sanzione fisica, dal momento che è implicitamente sottesa anche nelle altre tre, le quali non sarebbero operative se non fossero capaci di influenzare i soggetti agenti provocando piacere o dolore. Le altre sanzioni vengono chiamate: *politica o legale*, è quella più legata all'attività del legislatore e consiste nell'attribuzione di punizioni legali da parte dei giudici; *morale o popolare*, è una sanzione che non dipende direttamente dal legislatore ma viene comunque usata da questo come rafforzativo della

sanzione politica, e consiste nella tendenza che i soggetti agenti hanno a farsi influenzare nei loro comportamenti dall'opinione pubblica e dal giudizio popolare, è alimentata dal timore della vergogna e dalla necessità di tutelare nome e reputazione; infine abbiamo la sanzione *religiosa*, Bentham la prevede perché ritiene che la religione abbia un'importante ricaduta sulla vita dei cittadini, ma non entra nel merito di questioni di credo e di fede, né tanto meno in dispute teologiche, perfettamente coerente con la sua ricerca dove le sanzioni hanno una funzione esclusivamente strumentale, e questa mancanza di sostanza è messa in maggior evidenza proprio dalla sanzione religiosa.

Mill riprende da Bentham l'importanza della sanzione nel processo di determinazione dei principi morali e legali, ma questa subisce notevoli variazioni dovute in particolare alla svalutazione della dimensione edonistica nell'utilitarismo milliano. Nel sistema di Bentham la sanzione può essere considerata come uno strumento esterno di cui il legislatore si serve per far sì che ognuno raggiunga quella felicità a cui aspira e alla quale ha pienamente diritto, ma, attraverso Mill, la sanzione subisce un processo di interiorizzazione. Secondo Mill gli uomini dovrebbero rinunciare spontaneamente a perseguire i propri interessi personali quando questi contrastano con la possibilità di incrementare l'utile collettivo, non tanto perché sulle loro azioni grava una sanzione esterna, ma perché dotati di una coscienza morale e di un senso del dovere che li spinge dall'interno ad obbedire alla prescrizione utilitarista. Questa coscienza morale è frutto di associazioni⁵⁹ :

*“La sanzione interna del dovere [...] è un sentimento del nostro animo [...] questo sentimento quando è disinteressato e quando è collegato all'idea pura del dovere [...] costituisce l'essenza della coscienza [...] incrociato da associazioni collaterali derivanti dalla simpatia, dall'amore e ancor più dalla paura, da tutte le forme del sentimento religioso, dai ricordi dell'infanzia e di tutta la nostra vita passata, dal rispetto di sé, dal desiderio di essere stimati dagli altri, e in qualche caso anche dal desiderio di essere umiliati.”*⁶⁰

Su questa tesi Mill basa il suo impegno politico: creare una società sempre più utilitaria, creare, attraverso le associazioni, uomini capaci di sentire il dovere e l'impegno verso gli altri e di agire

⁵⁹ La spiegazione di Mill sull'origine della coscienza morale ha suscitato molte insoddisfazioni. In sostanza Mill si limita a riproporre, senza particolari modifiche, la tesi del padre James Mill, secondo il quale il sentimento morale ha un'origine fortemente associazionista a partire dal desiderio individuale di piacere: *“L'abitudine che formiamo nel caso della lode immediata, di associare l'idea della lode con l'idea delle conseguenze piacevoli per noi diventa del tutto inseparabile dall'idea della nostra lode.[...]”*. La ripresa di questa tesi associazionista da parte di Mill lascia perplessi anche perché non risulterebbe capace di spiegare tutti gli aspetti del sentimento morale, in particolare l'esistenza di sentimenti di benevolenza disinteressati, ma Mill non concede ulteriori spiegazioni; *“è da notare[...] che esplicitamente lascia inconclusa la questione dell'origine dei sentimenti morali limitandosi ad osservare che, quale che sia la loro origine, della loro esistenza non si può dubitare.”* J.S. Mill, *Utilitarismo*, Cappelli, Bologna, 1981, nota 62, p.138.

⁶⁰ J.S. Mill, *Utilitarismo*, pp. 80-81.

prendendo sempre in considerazione la felicità generale, quella felicità naturalmente basata sull'esperire solo piaceri elevati.

A questo punto Mill necessita dell'individuazione di soggetti capaci di quest'opera di moralizzazione, indispensabile per la creazione di una società più utilitarista; mentre in Bentham questo problema non si poneva, il naturale desiderio degli uomini al piacere veniva razionalizzato e indirizzato verso un sistema utilitarista. Così naturale non è l'utilitarismo di Mill, dove i piaceri hanno bisogno di essere selezionati, spiritualizzati, educati e questo compito spetta ad una élite morale, che in una visione abbastanza autoritaria della morale, impone dall'esterno determinate scelte, preferenze, in modo tale da generare per associazione una coscienza morale che induca i soggetti agenti ad operare per una felicità generale basata su piaceri "alti".

A questo punto risulta evidente una delle caratteristiche fondamentali dei sistemi utilitaristi: la loro aspirazione "globale", la volontà di creare una società in cui tutti i cittadini siano utilitaristi e si comportino in maniera tale da uniformare tutte le loro azioni ai dettami utilitaristi, questo lo vediamo in Bentham, ma soprattutto in Mill e Sidgwick, dove questo compito viene affidato all'educazione e all'istruzione. Per Bentham il legislatore è un "educatore pubblico", in Mill l'utilitarismo diventa una sorta di religione laica⁶¹, recependo da quest'ultima le capacità di persuasione ed indottrinamento, in Sidgwick è la religione invece che accorre in soccorso della morale tentando di ricucire il dualismo della ragion pratica, ristabilendo così quell'antica alleanza tra morale e religione.

In Mill e Sidgwick questa possibilità di realizzare una società integralmente utilitarista si ascrive all'interno di una visione della storia in evoluzione verso una maggior considerazione dei bisogni e degli interessi degli altri.

Procedendo dagli stati più rozzi e primitivi della società verso forme più evolute di convivenza civile si assiste ad un lento, ma progressivo, aumento dei sentimenti di benevolenza. Per Mill l'evoluzione della specie umana condurrà all'inclusione nel self-interest degli interessi di un numero sempre crescente di persone, per Sidgwick questa identificazione può considerarsi già realizzata nelle società più avanzate presso gli strati più colti.

Utilitarismo diretto e indiretto

In tutti i classici della tradizione utilitarista è possibile rintracciare tentativi di classificare e distinguere tra vari obblighi morali, questo nonostante l'esistenza, in un coerente sistema utilitarista,

61 *"Immaginiamoci ora che questo sentimento di unione venga insegnato come una religione, e che l'intera forza dell'educazione, delle istituzioni e dell'opinione venga diretta, così come succedeva nel passato per quel che riguarda la religione, a far crescere ogni persona sin dall'infanzia completamente immersa in un'atmosfera in cui tale sentimento sia professato e praticato."* J.S. Mill, *Utilitarismo*, p. 85.

di un principio di “massimizzazione” che dovrebbe rendere inutile e superflua ogni classificazione e gerarchia della doverosità delle azioni. L'agente si troverà sempre a scegliere tra azioni che da un punto di vista morale sono identiche e in ogni caso dovrà considerare solo la possibilità di contribuire alla massimizzazione dell'utilità nella misura in cui ciò gli è possibile. Nonostante questo Bentham distingue le virtù in: *prudenza*, *probità* e *beneficenza*, definendole come complessi di obblighi volti rispettivamente a: accrescere la propria felicità, non diminuire la felicità altrui, contribuire ad aumentare la felicità altrui.

Nel V capitolo del suo *Utilitarismo* Mill classifica le obbligazioni morali distinguendo tre diversi “campi”: dell' “*opportuno*”, cioè delle azioni semplicemente consigliate o sconsigliate in base alla loro convenienza o meno, del “*valore*” ovvero delle azioni “super-erogatorie”, quelle passibili di merito e lode ma non prescritte dalla legge, infine quello della “*morale*” cioè delle azioni “doverose” distinte a loro volta in “perfette” ed “imperfette”, le prime obbligatorie in senso stretto, ovvero sanzionate legalmente, le seconde invece passibili esclusivamente di sanzione morale.

È evidente come Mill, nell'elaborazione di questa classificazione, tenti di avvicinare l'utilitarismo alla morale del senso comune, il riferimento a quest'ultima verrà riproposto in una forma molto più accentuata in Sidgwick, il quale farà del rapporto tra utilitarismo e morale del senso comune uno dei temi centrali de *I Metodi dell'etica*⁶², dove il “principio di utilità” si trasforma completamente in un principio esplicativo della morale del senso comune.

In Sidgwick e Mill tenta di riemergere quella dimensione esplicativa, tipica dell'utilitarismo umano, e di conseguenza a perdersi la declinazione normativa, prodotta dall'assunzione di un criterio di massimizzazione, propria dell'originaria impostazione benthamita; per questo possiamo affermare che Mill e Sidgwick si muovono nell'ambito di una forma di utilitarismo *indiretto*.

L'utilitarismo indiretto pone al centro della valutazione non la singola azione ma un complesso normativo, ad esempio il principio di utilità di Mill non è chiamato a giustificare in maniera diretta l'azione singola, ma un sistema complesso di norme, dove le azioni sono classificate e gerarchizzate in base alla loro maggior o minore capacità di accrescere l'utilità collettiva. Al contrario l'utilitarismo diretto è quello che assume ad oggetto della propria valutazione la singola azione o la singola norma ed implica una costante ricerca della massimizzazione dell'utile. Di conseguenza l'utilitarismo diretto si muove in un'ambito prescrittivo, in questo senso possiamo dire che l'utilitarismo di Bentham è diretto, nell'utilitarismo indiretto invece la dimensione esplicativa prevale rispetto a quella normativa, cosa che, come già accennato, si verifica in Mill e Sidgwick.

È molto importante tener separata questa distinzione tra utilitarismo diretto e indiretto da un'altra

62 In particolare III capitolo del IV libro dei *Metodi dell'Etica*.

, forse più nota, ovvero quella tra utilitarismo dell'atto e della regola⁶³. La distinzione tra utilitarismo dell'atto e della norma o della regola è una tappa molto importante della storia dell'utilitarismo ed anche abbastanza recente, ovvero la distinzione tra atto e regola è completamente ignorata dall'utilitarismo classico, di solito si fa risalire al saggio di Harrod *Utilitarianism Revised* del 1939, che ha dato il via al dibattito tra utilitaristi dell'atto e utilitaristi della norma, che si sviluppò negli anni Cinquanta.

L'utilitarismo dell'atto calcola le conseguenze di un particolare atto preso separatamente dagli altri, mentre l'utilitarismo della regola calcola le conseguenze dell'applicazione di una norma, cioè l'effetto che si produrrebbe se tutti gli uomini compissero un certo tipo di atto, così scrive Smart, forse uno degli unici sostenitori di un “puro” utilitarismo dell'atto:

“L'utilitarismo dell'atto va contrapposto all'utilitarismo della regola. Per l'utilitarismo dell'atto la correttezza o la non correttezza di un'azione deve essere giudicata in base alle conseguenze, buone o cattive, dell'azione stessa. Per l'utilitarismo della regola la correttezza o la non correttezza di un'azione deve essere giudicata in base alla bontà o alla cattiveria delle conseguenze di una regola per cui tutti dovrebbero eseguire l'azione in circostanze simili.”⁶⁴.

Esistono due sottovarietà dell'utilitarismo della regola, si parla infatti di regole “*reali*” e “*ideali*”, un utilitarismo delle norme ideali giustifica, in base alle conseguenze, la scelta di un codice di norme da adottare, l'utilitarismo delle norme reali afferma l'utilità di quelle norme diffuse ed accettate dalla società, per questo risulta essere vicino a Sidgwick e al suo tentativo di riavvicinare l'utilitarismo alla morale del senso comune, e trovò uno dei suoi massimi sostenitori in Stephen E. Toulmin, il quale ritiene che lo scopo stesso della morale consista nel favorire un buon svolgimento della vita sociale, identificandosi con gli usi e le consuetudini delle diverse società⁶⁵.

Bentham non aveva distinto tra atto e norma, Mill era sostenitore di una sorta di utilitarismo indiretto in cui il giudizio si dà sul singolo atto, solo ed esclusivamente nel caso in cui si verificano conflitti fra norme diverse, Sidgwick promuoveva un utilitarismo della “morale del senso comune”, che sosteneva l'utilità delle norme socialmente e storicamente diffuse ed accettate.

Ma in realtà i classici ignoravano ogni distinzione tra atto e regola, perché, sia gli utilitaristi diretti, come Bentham, sia quelli indiretti, come Mill e Sidgwick, sono classificabili come utilitaristi

63 L'importanza di non sovrapporre la distinzione tra utilitarismo diretto e indiretto ed utilitarismo dell'atto e della norma è sottolineata da Fagiani in: *Utilitarismo classico. Bentham, Mill, Sidgwick*, pp.88-97.

64 Smart, *Lineamenti di un sistema etico utilitarista*, in Smart-Williams, *Utilitarismo: un confronto*, Bibliopolis, Napoli, 1985, p.40.

65 In riferimento alla distinzione tra regole ideali e reali ed alla posizione di Toulmin si veda: Smart, *Lineamenti di un sistema etico utilitarista*, in Smart- Williams, *Utilitarismo: un confronto*, pp. 40-43; e S. Cremaschi, *L'etica del Novecento*, Carocci editore, Roma, pp. 149-153.

della norma, in quanto applicarono sempre il principio di utilità alle norme morali e mai alle singole azioni.

Nonostante ciò Bentham è stato vittima di una interpretazione che lo ha classificato come utilitarista dell'atto, un'interpretazione tra l'altro che ha avuto molto successo tanto da influenzare autori come Rawls, Hare, Nozick, Dworkin. È vero che molte affermazioni di Bentham possono essere fraintese e magari interpretate come concessioni all'utilitarismo dell'atto, ma di solito molti dei passi che vengono spesso citati a dimostrazione di ciò, sono esposizioni affrettate o formulazioni imprecise, ma comunque sempre riconducibili ad un più generale contesto argomentativo dove possono acquisire significati completamente diversi⁶⁶. La prima preoccupazione di Bentham consiste nella legislazione, cioè in un complesso di norme, infatti continui sono i riferimenti alla figura del legislatore e di conseguenza alla necessità di fissare un sistema di regole giuridiche. Il sistema giuridico di Bentham è molto vicino all'assunto di un utilitarista della norma, pensiamo alla classificazione che egli opera dei reati in base ai diversi danni che essi possono produrre⁶⁷. Ma quando si passa dall'aspetto giuridico a quello più specificatamente morale appare ancora meno sostenibile la tesi di chi vuole attribuire a Bentham una forma di utilitarismo dell'atto, nei suoi scritti è impossibile rintracciare passi in cui il principio di utilità viene direttamente applicato ai singoli atti senza l'intermediazione di regole o sistemi normativi.

In realtà l'utilitarismo dell'atto avrà una formulazione molto tarda rispetto al periodo in cui scriveva Bentham, e può essere interpretato come un radicale, ma coerente sviluppo, del consequenzialismo utilitarista, e trova la sua maggior espressione in Smart⁶⁸.

Tutti gli utilitaristi ammettono l'obbligatorietà morale, è da notare non la semplice liceità, di violare una norma se ci fossero sufficienti ragioni per credere che si otterrebbe un maggior saldo netto di felicità violandola piuttosto che conformandovisi, gli stessi Mill e Sidgwick sostenevano che la norma morale fondamentale, cioè quella di massimizzare l'utile collettivo, dovesse essere invocata direttamente ogni qual volta si presentassero conflitti tra le norme morali secondarie⁶⁹. A questo punto Smart si chiede, se si ricorre al “principio primo” in caso di contrasti tra le regole, non sarebbe altrettanto, anzi più, ragionevole procedere direttamente alla sua applicazione immediata senza consultare le norme secondarie? Così Smart inverte il rapporto tra atto e regola, applicando il

66 Tra i passi che spesso vengono citati dai critici per sostenere l'esistenza di un utilitarismo dell'atto in Bentham troviamo: IPML, XII. 6-14; X:33.

67 Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, cap. XVI.

68 Per quanto riguarda Smart, Fagiani in: *Utilitarismo classico* (nota 12, p. 90) ritiene che a lui si deve “la più coerente (o, forse, l'unica?) esposizione dell'utilitarismo dell'atto sinora disponibile.”

69 Così scrive Mill a proposito del ricorso al principio di utilità in caso di conflitto tra principi secondari: “*Non esiste un sistema morale nel quale non sorgano casi lampanti di obblighi diversi in conflitto.[...]Se la fonte ultima dei doveri morali è l'utilità, allora si potrà chiamare l'utilità a decidere fra di essi quando le loro istanze si trovano ad essere incompatibili.*”; Mill, *Utilitarismo*, p. 77.

principio d'utilità subito all'atto singolo e considerando le regole come guide pratiche approssimative, a cui ricorrere esclusivamente nei casi in cui l'applicazione immediata del principio all'atto risultasse troppo onerosa in termini di tempo per il calcolo delle conseguenze⁷⁰. Quando possiamo calcolare le conseguenze in termini di utilità dei nostri singoli atti in maniera diretta non sembra aver senso ricorrere al sistema di norme morali vigente, e ancor meno se siamo certi che trasgredendole aumenterà e non diminuirà la felicità complessiva.

Diverse sono le critiche mosse all'utilitarismo dell'atto, tra le quali troviamo quella di indebolire le regole legali e morali di una società e di conseguenza di minacciare la convivenza civile, la quale è basata anche sulla fiducia nell'osservazione di un comune complesso di norme stabili. A questa critica gli utilitaristi dell'atto rispondono che nel loro calcolo delle conseguenze sono incluse anche quelle derivanti dalla trasgressione di una norma, cioè, pur mantenendo fermo l'assunto che solo le conseguenze devono essere prese in considerazione nel momento della scelta se obbedire o meno alla regola vigente, includono in queste il possibile indebolimento delle istituzioni.

Una delle altre critiche mosse all'utilitarismo dell'atto consiste nell'accusa di condurre spesso ad esiti che diminuiscono o che rischiano di diminuire l'utile collettivo, da cui poi deriverà la tesi secondo cui l'osservanza delle regole produrrebbe risultati migliori in termini di felicità complessiva rispetto all'applicazione del principio d'utilità ai singoli atti, ma queste affermazioni non sono sostenute da nessuna prova teorica o logica.

Per quanto riguarda invece l'utilitarismo della regola argomenti a suo favore sono già presenti implicitamente, perché loro non si dichiararono mai tali essendo quella tra atto e regola una classificazione successiva, in Mill e Sidgwick. Un sistema di norme stabili garantisce una certa solidità sociale, crea rapporti di fiducia tra gli uomini, complessi di aspettative reciproche, allontanarsi da esso, a meno che non sia strettamente necessario, costituisce sempre un danno nei confronti delle istituzioni e delle relazioni interpersonali; a proposito Harsanyi sostiene che l'adesione ad un sistema di regole garantisce vantaggi in termini di incentivi ed aspettative che verrebbero meno in una prospettiva utilitaristica dell'atto. Il ricorso alle regole avrebbe anche un vantaggio "economico" accorciando i tempi dell'azione, infatti non sempre si hanno tempo, informazioni e capacità necessari a calcolare costi e benefici di tutti i diversi corsi d'azione, oppure il costo dell'esecuzione dell'atto potrebbe essere così elevato da annullare tutti gli effetti positivi dell'azione, sicché è sicuramente preferibile in questi casi far riferimento alle norme vigenti⁷¹.

70 Smart, *Lineamenti di un sistema etico utilitarista*, in Smart- Williams, *Utilitarismo: un confronto*, Bibliopolis, Napoli, 1985, pp. 69 e sgg.

71 Per una difesa dell'utilitarismo della norma contrapposto a quello dell'atto si veda Mill, *Utilitarismo*, p. 74 "[...] i sostenitori dell'utilitarismo si trovano sovente a dover ad obiezioni come la seguente: che non c'è tempo sufficiente, prima dell'azione, per calcolare e soppesare gli effetti che una linea d'azione avrà sulla felicità generale.[...] La risposta a questa obiezione è che, al contrario, di tempo ce ne è stato più che a sufficienza, dato

Ma i rapporti tra utilitarismo dell'atto e della norma cambiarono quando David Lyons (1935) introdusse la tesi della “*equivalenza estensionale*” tra le due forme di utilitarismo, cioè, se si prendono in considerazione le conseguenze in un arco temporale molto ampio, alla fine l'utilitarismo dell'atto prescriverà o vieterà le stesse azioni prescritte o vietate dalle regole. Per giustificare la sua tesi, secondo cui l'utilitarismo della regola finisce in quello dell'atto, Lyons si serve della seguente argomentazione: abbiamo una norma N, poniamo che trasgredire questa norma produca delle conseguenze positive maggiori rispetto alla sua osservanza, la regola N va modificata prendendo in considerazione tale eccezione in questi termini: segui la norma N tranne nel caso in cui si verifichi E; in definitiva le circostanze che condurrebbero l'utilitarista dell'atto a trasgredire la norma sono le stesse in cui l'utilitarista della regola modificherebbe la norma, di conseguenza l'utilitarismo dell'atto si estende ed ingloba in sé quello della norma.

Secondo Lyons alla fine la regola finirà per prescrivere le stesse azioni dell'utilitarismo dell'atto, ed arriva a queste conclusioni riflettendo in maniera particolare su uno dei maggiori problemi che presenta l'utilitarismo della regola, ovvero quello relativo agli “effetti-soglia”. Per “effetti-soglia” si intendono quei casi in cui risulta vantaggioso per alcune persone, ma non per tutte, trasgredire la regola. In una società in cui la maggior parte delle persone tiene comportamenti conformi alle norme, se una piccola minoranza le trasgredisse, si produrrebbero, molto probabilmente, dei risultati positivi maggiori rispetto a quelli che si potrebbero ottenere se tutti osservassero le norme⁷²; da qui deriva la conclusione che un adeguato utilitarismo della norma sarebbe estensionalmente equivalente ad un utilitarismo dell'atto.

Smart riprende queste affermazioni di Lyons e le porta ad estreme conseguenze:

“[...] vorrei suggerire che il tipo di considerazione che fa Lyons può essere spinto ancora più in là, e che l'utilità della regola [...] deve ricadere nell'utilitarismo dell'atto in senso persino più forte: deve divenire un utilitarismo della regola con una sola regola che è identica a quella accettata dall'utilitarismo dell'atto”⁷³.

Se volessimo quindi continuare a parlare di utilitarismo della norma questa norma sarebbe unica e coinciderebbe con il “principio primo”, cioè quello di massimizzare l'utile collettivo.

che in esso dobbiamo includere l'intera durata della specie umana. Durante tutto questo tempo il genere umano ha appreso mediante l'esperienza quali siano le tendenze delle varie azioni; ed è da questa esperienza che dipendono non solo tutta quanta l'avvedutezza, ma anche tutta quanta la moralità della vita.”

72 In relazione agli “effetti-soglia” e ad alcuni esempi e complicazioni di questi si veda: Smart, *Lineamenti di un sistema etico utilitarista*, in Smart- Williams, *Utilitarismo: un confronto*, pp.82-86.

73 *Ivi*, p.43.

Utilitarismo e giustizia

Uno dei problemi maggiori delle dottrine utilitariste sembra consistere nel bisogno di dare una giustificazione della nozione di giustizia. È difficile stabilire qual è il posto che occupa il concetto di giustizia in un sistema utilitarista dove il criterio morale deve essere unico, per questo problema le uniche due soluzioni sembrano consistere nel sussumere il concetto di utilità sotto quello di giustizia o il contrario, quest'ultima sarà la posizione difesa da Mill ed in parte da Bentham.

Bentham non ha dedicato molto spazio al concetto di giustizia, se non per mettere in guardia nei confronti del frequentissimo uso di questo in senso retorico e declamatorio, privo di contenuti etici; così Bentham scrive a proposito della giustizia:

“La giustizia quindi non è niente di più che uno strumento immaginario, usato per favorire, in certe occasioni e con certi mezzi, gli scopi della benevolenza. I dettami della giustizia sono niente di più che una parte dei dettami della benevolenza che, in certe occasioni, sono applicati a particolari oggetti, ossia ad azioni particolari.”⁷⁴

Da queste affermazioni possiamo dedurre che il termine giustizia, per Bentham, può essere definito solo indirettamente, cioè attraverso il concetto di benevolenza⁷⁵. Abbiamo già visto che Bentham per benevolenza intende quella virtù che indirizza verso comportamenti positivi finalizzati ad incrementare la felicità collettiva, di conseguenza la virtù della benevolenza tende a coincidere con il principio d'utilità, se ne deduce che la nozione di giustizia può essere ricavata, in maniera indiretta, dal principio d'utilità. In Bentham la nozione di giustizia è logicamente subordinata a quella di utilità.

In Mill la nozione di giustizia riacquisisce centralità, a questa viene dedicato l'intero capitolo V di *Utilitarismo*, nel tentativo di combattere una delle accuse che tradizionalmente venivano rivolte all'utilitarismo, ovvero quella di non riuscire a rendere conto della giustizia. Ciò che a Mill premeva provare consisteva nel mostrare come il concetto di giustizia fosse subordinato a quello di benessere universale e non il contrario, come si credeva tradizionalmente e come sostenevano gli avversari dell'utilitarismo. Per raggiungere questo risultato Mill segue due linee argomentative: chiarire cosa si intenda tradizionalmente per giustizia ed in seguito mettere in evidenza quanto di poco chiaro o addirittura contraddittorio ci sia in questo concetto. Il concetto di giustizia spesso porta a sostenere punti di vista contraddittori, che si giustificano tutti facendo ricorso ad essa, l'esempio che apporta

⁷⁴ Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, p.224.

⁷⁵ In realtà vi sono classi di azioni che sono ispirate dalla benevolenza ma che non sono obbliganti, sono solo degne di lode, per questo non possono essere neppure considerate giuste. Da qui si deduce che la giustizia non coincide *tuot court* con la benevolenza, ma solo con alcuni dettami di essa, anzi questa a volte viene fatta coincidere anche con la probità, ovvero quella virtù negativa che prescrive di non compiere volontariamente atti dannosi verso gli altri, o almeno con parte di essa. A proposito si veda la nota 3, p. 170 da G. Frongia, *La nascita dell'utilitarismo contemporaneo*, FrancoAngeli, Milano.

Mill è tra coloro che sostengono che le pene abbiano una funzione preventiva e quelli per cui pena significa retribuzione⁷⁶, entrambe queste posizioni si sostengono definendosi “secondo giustizia”. Se con l'affermazione “secondo giustizia” si possono sostenere tesi e metodi divergenti è perché la nozione di giustizia non è di natura primaria e fondamentale, altrimenti questa avrebbe un significato univoco e presenterebbe un'unica risposta ai quesiti morali.

Con questo ragionamento Mill vuole dimostrare che la nozione di giustizia non è primaria come invece appare: esistono nell'uomo due impulsi naturali, l'autodifesa e la simpatia, questi danno origine al desiderio di punire le trasgressioni. Questo sentimento, unendosi alla conoscenza del trasgressore, dà origine al sentimento di giustizia, il quale però prevede la preesistenza implicita di un diritto che è stato violato. Soddisfare questo sentimento di giustizia rientra nel campo dei doveri perfetti, che insieme a quelli imperfetti, appartengono alla moralità. Di conseguenza, perché un corso d'azione possa essere definito “giusto”, è necessario che esista la coscienza del diritto che è stato violato; così Mill arriva a sostenere che la giustizia, non essendo un concetto primario, è una delle dimensioni del principio utilitarista, e se esistono differenze tra atti eseguiti secondo giustizia ed atti eseguiti utilitaristicamente, queste sono assolutamente fittizie dal momento che la giustizia e l'utilitarismo, non essendo altro che una derivazione della seconda, danno le stesse risposte ai quesiti morali.

Nella sua trattazione della giustizia Sidgwick procede sulla stessa linea di Mill e l'oggetto fondamentale della giustizia diviene la distribuzione. Ma la giustizia distributiva di cui parla Sidgwick è giudicata di egual peso rispetto alle opinioni e alla forza del senso comune, tesi che rientra nell'obbiettivo portante della sua opera ovvero quello di riavvicinare l'utilitarismo alla morale del senso comune.

Abbiamo già detto come il rapporto tra utilitarismo e giustizia sia particolarmente complesso, questo ha fatto sì che si presentasse come un terreno particolarmente fertile per numerose critiche, che quali provengono soprattutto da autori non utilitaristi. Tra le più famose troviamo quella di Rawls in relazione al rapporto tra utilitarismo, giustizia, diritti e distribuzione equa. Se il principio utilitarista impone la massimizzazione del bene, cioè il massimo aggregato di piacere, per gli utilitaristi classici, o la soddisfazione delle preferenze, per il neo-utilitarismo, allora è indifferente il modo in cui questa somma di piaceri o di soddisfazioni venga distribuita. Nessuna distribuzione è di

⁷⁶ Mill come primo esempio della contraddittorietà delle diverse concezioni della giustizia sceglie la giustificazione delle pene, e ciò non è casuale (quello delle pene è un problema a cui storicamente l'utilitarismo si è molto interessato; J.S. Mill, *Utilitarismo*, Cappelli, Bologna, 1981, nota 118 p. 150), le due tesi sono: quella preventiva, secondo cui la punizione è giustificata per la persuasione che esercita sugli altri e quella retributiva secondo la quale la pena deve essere connessa al merito o al demerito del condannato; Mill è tra i difensori della funzione preventiva. Altri esempi usati da Mill per evidenziare i problemi insiti nella nozione di giustizia riguardano la remunerazione adeguata, secondo giustizia, dei lavoratori di una impresa e le divergenze sul metodo più giusto per tassare i cittadini; J.S. Mill, *Utilitarismo*, cap.V.

per se stessa migliore di un'altra, la distribuzione giusta è sempre quella che consente il massimo appagamento, su questa base Rawls accusa l'utilitarismo di essere insensibile ad una distribuzione ingiusta. Per gli utilitaristi quando due azioni (utilitarismo dell'atto) o due regole (utilitarismo della norma) producono la stessa quantità di utilità non esistono argomentazioni valide per preferire una all'altra, di conseguenza possono trovarsi davanti a casi in cui queste azioni o queste norme distribuiscono l'utilità prodotta in modi del tutto diversi, magari anche contraddittori, potrebbe essere assegnata ad un piccolo gruppo di persone o magari ad una sola, senza il riscontro di alcun merito da parte di questi o questo, ma indifferentemente l'utilità potrebbe essere assegnata alla maggior parte della popolazione tenendo conto dei contributi di ciascuno alla sua produzione; se queste soluzioni producono uguali conseguenze in termini di utilità complessiva non ci sono linee guida, si può procedere anche ad una distribuzione ingiusta.

Come si difende l'utilitarismo da queste accuse? Una possibile linea di difesa potrebbe essere quella di inglobare l'equità nel principio utilitarista della massimizzazione dell'utile collettivo, per cui non si parlerebbe più di massimizzazione aggregativa dell'utilità, ma di massimizzazione distributiva. Se questa soluzione potrebbe essere ricondotta al tentativo milliano, precedentemente illustrato, di includere la giustizia nel principio di utilità⁷⁷, viene invece rifiutata da Bentham che ne mette in evidenza l'incoerenza. L'utilitarismo potrebbe includere in sé la giustizia solo riscrivendo le sue premesse iniziali e includendo in esse l'equità allo stesso livello della massimizzazione dell'utilità collettiva. In Bentham l'obiettivo primario del legislatore rimane sempre e comunque quello della massimizzazione, se parla a favore dell'uguaglianza è solo perché ritiene che la quantità di utilità è maggiore se le differenze e le disuguaglianze vengono appianate. Bentham è convinto che una più equa distribuzione produca una maggior quantità di utilità, di conseguenza egli la sostiene non perché vuole perseguire il fine di realizzare una più equa distribuzione, bensì quello prescritto dal principio fondamentale dell'utilitarismo: massimizzare il bene collettivo.

L'equità, l'uguaglianza, non sono valori intrinseci da perseguire per se stessi, ma sono subordinati al fine primario della legislazione che è quello dell'utilità; è possibile che si verificano casi in cui utilità ed eguaglianza entrino in conflitto, ma Bentham non nutre alcun dubbio, in queste circostanze è l'uguaglianza che deve cedere, dal momento che il principio d'utilità prescrive la produzione della massima felicità e non la produzione della massima felicità del maggior numero di persone. L'equità è da prefissarsi solo nei casi in cui favorisce la massimizzazione dell'utile, per questo il famoso principio di Bentham “ciascuno conti per uno e nessuno per più di uno” non

⁷⁷ È vero che Mill sostiene che la giustizia distributiva fa parte del concetto stesso di utilità, ma poi afferma anche che è necessario far sì che “tutti gli individui abbiano il diritto all'uguaglianza di trattamento, tranne quando la convenienza sociale imponga il contrario”. (Mill, *Utilitarismo*, p. 116). Di conseguenza la posizione di Mill non risulta troppo lontana da quella, che verrà di seguito illustrata, di Bentham

significa che gli uomini sono intrinsecamente tutti uguali e per questo vanno trattati nel riconoscimento di questa uguaglianza strutturale e naturale, poiché questo principio va riferito non alle persone ma alle unità di utilità, non sono gli uomini che devono essere trattati ugualmente dal momento che tutti contano allo stesso modo, perché in realtà per Bentham non contano allo stesso modo, ma sono le unità di utilità che vanno trattate senza discriminazioni; ciò verrà riproposto anche da Hare, adattando il discorso di Bentham all'utilitarismo delle preferenze, per il quale il principio benthamita “ciascuno conti per uno e nessuno per più di uno” prescrive che “prestiamo uguale attenzione alle uguali preferenze”⁷⁸, non che gli uomini sono tutti uguali. Quando due persone sperimentano uguali quantità di piacere o dolore vanno trattate ugualmente, se invece una delle due ne sperimenta una quantità maggiore o minore allora vanno trattate diversamente.

Questo atteggiamento dell'utilitarismo nei confronti della giustizia così come lo porta a violare il diritto all'eguale distribuzione lo conduce a sostenere non solo la liceità, ma spesso la doverosità, di calpestare il diritto alla libertà o quello all'integrità o addirittura alla vita; da qui parte la critica che viene spesso mossa all'utilitarismo di violare i diritti.

Una applicazione coerente dei principi utilitaristi può arrivare anche a prescrivere di ignorare il diritto alla libertà o addirittura il diritto alla vita. La massimizzazione dell'utilità richiede la tutela della libertà, Bentham sostiene la non ingerenza dello stato in alcuni ambiti di scelta privata, ma questo non significa che la libertà venga considerata come un valore in sé, l'utilità rimane sempre il fine prevalente. Se Bentham si schiera contro la schiavitù è perché ritiene che un uomo libero produca più di uno schiavo, quindi solo per ragioni di utilità complessiva, non perché la libertà venga considerata intrinsecamente un valore; di conseguenza, in linea di principio, non c'è niente che vieti al legislatore qualsiasi tipo di restrizione delle libertà se ciò viene ritenuto necessario ai fini dell'ottenimento di una maggior felicità collettiva; così scrive Hare a proposito:

“né la libertà politica, né l'uguaglianza economica sono necessariamente buone in sé è [...] è potuto succedere che delle società riuscissero a prosperare in condizioni di tirannide e di schiavitù. [...] Io credo che sia molto improbabile che una società verisimile sia avvantaggiata da un sistema che permetta la schiavitù.[...] ma le ragioni che possono addurre a favore di questi giudizi sono credenze relative a dati di fatto contingenti. Se si dimostrasse che tali fattualità sono false, allora le stesse concezioni filosofiche sulla natura dell'argomentazione morale in causa potrebbero spingermi a difendere la schiavitù e la tirannide⁷⁹”.

Allo stesso modo l'utilitarismo può prescrivere di ignorare il diritto alla vita, mediante

78 Hare, *Il pensiero morale*, Il Mulino, Bologna, 1989, p. 188.

79 Hare, *Il pensiero morale*, Il Mulino, Bologna, 1989, pp. 212-213.

l'attribuzione del “principio di Caifa”, il quale sostiene che è doveroso che un solo uomo muoia se ciò è necessario per la salvezza di un intero popolo⁸⁰, quindi gli utilitaristi non condannano anzi prescrivono l'uccisione dell'innocente per ottenere una maggiore utilità collettiva.

Il problema è che criticare l'utilitarismo facendo leva sui diritti, sulla libertà, sulla giustizia è inutile, dal momento che un utilitarismo coerente, come quello benthamita, mantiene sempre la sua logica consequenzialista, secondo la quale le azioni umane non hanno qualità intrinseche, non sono buone o cattive in assoluto, ma acquisiscono qualificazione morale solo in relazione alle conseguenze.

Gli utilitaristi coerenti ammettono sin dall'inizio la possibilità della violazione dei diritti ponendosi un solo fine, quello di massimizzare l'utile collettivo, che ha priorità su tutto, per questo le critiche che si basano sulla giustizia e sui diritti hanno il proprio limite nel “rimproverare all'utilitarismo di essere utilitarismo⁸¹”. Se si vuole contestare l'utilitarismo su un terreno più fertile e di conseguenza in maniera più efficace, non bisogna denunciare la violazione dei diritti, perché questa per un utilitarista coerente non è un ostacolo, dal momento che attribuisce valore morale alle unità di utilità no alle persone, ma discutere la sottostante logica consequenzialista, che può essere considerata l'impalcatura su cui l'intera etica utilitarista poggia⁸².

80 Molti degli esempi, che vengono utilizzati dagli avversari dell'utilitarismo per mostrare come questo prescriva una violazione dei diritti ed in particolare del diritto alla vita, sono particolarmente “fantasiosi”, questa era l'opinione di Hare il quale liquida gli esempi di Williams, tra i quali uno dei più famosi è quello di Jim un uomo costretto ad uccidere un indio per poterne salvare molti altri.(Williams, *Una critica dell'utilitarismo* in Smart-Williams, *Utilitarismo: un confronto*, Bibliopolis, Napoli, pp. 123-124) definendoli delle situazioni impossibili ed accusando i critici dell'utilitarismo di “giocare coi trenini”, Hare, *Il pensiero morale*, Il Mulino, Bologna, 1989, p. 181-182.

81 Lodovici, *L'utilità del bene*, VeP, Milano, 2004, p. 114.

82 Per un'analisi del consequenzialismo si veda il cap. VI di Lodovici, *L'utilità del bene*, VeP, Milano, 2004.

4. Sviluppi dell'utilitarismo

L'Utilitarismo contemporaneo: linee generali

Il tentativo di costruire una teoria della morale più soddisfacente, sia dal punto di vista esplicativo che normativo è continuato, anche dopo Mill e Sidgwick, raggiungendo dei risultati innovativi nella storia dell'utilitarismo. Lo sviluppo della tradizione utilitarista procede secondo una serie ininterrotta di obiezioni e contro-obiezioni, di continue revisioni e riformulazioni, ma proprio da questo continuo processo l'utilitarismo deriva la sua fecondità e il suo grande interesse.

La pubblicazione nel 1903 dei *Principia Ethica* di G.E.Moore, testo in cui l'autore prospettava la sua lettura "ideale" dell'utilitarismo, segna l'esaurimento dell'etica utilitarista classica, infatti dopo i tentativi fatti, tra fine Ottocento ed inizi Novecento, da Sidgwick e Moore di riformulare l'originaria dottrina utilitarista di Bentham e Mill, inscrivendola in un contesto intuizionista, l'utilitarismo, ma in realtà qualsiasi etica normativa, passa in secondo piano nel dibattito teorico sulla morale. Lo spazio che Moore dedica nei suoi *Principia Ethica* all'etica normativa si riduce all'ultimo capitolo, la sua riflessione è prevalentemente meta-etica, nella convinzione che il compito di un filosofo morale sia essenzialmente quello di chiarire i significati delle nozioni centrali della riflessione etica, quali: "buono", "giusto", "utile" ecc. Prima di affrontare la questione della giustificazione dei giudizi etici dobbiamo necessariamente aver precedentemente stabilito il funzionamento dei concetti morali. Questo nuovo impegno dell'etica di presentare dottrine neutrali sul significato dei principali concetti morali, ovvero la nuova attenzione, nel dibattito sulla morale, per le questioni meta-etiche, troverà in seguito una delle sue maggiori formulazioni in Richard Mervyn Hare. Anche Hare è convinto che il compito prevalente di un filosofo morale consista nella conoscenza del funzionamento del linguaggio morale, delle norme logiche che regolano l'uso dei predicati etici⁸³.

Due sono a proposito le convinzioni di Hare: il linguaggio morale ha una sua struttura ed una sua forma del tutto differenti, e per questo irriducibili, a quelle di qualsiasi altro linguaggio; il compito del filosofo consiste nel realizzare una teoria meta-etica, dal momento che qualsiasi tentativo di elaborazione di una dottrina etica normativa consisterebbe nell'abbandonare la strada della logica,

83 "I filosofi morali della tradizione analitica hanno dedicato gran parte del loro lavoro a questioni fondamentali per l'analisi del significato dei termini morali, e dei tipi di ragionamento validi in problemi morali.[...] essi consideravano questo studio come il principale contributo di un filosofo alla soluzione di problemi morali pratici, del tipo di quelli che turbano molti di noi. Se non comprendiamo i termini esatti in cui i problemi si pongono, come potremmo arrivare alla loro radice? [...] Il contributo di un filosofo a tali discussioni consiste nella capacità che egli deve possedere di chiarire i concetti impiegati (principalmente i concetti morali stessi) e, mostrando le loro proprietà logiche, di portare alla luce gli errori e porre, al loro posto, argomentazioni valide." R.M.Hare, *Teoria etica e utilitarismo*, in in Smart-Williams, *Utilitarismo: un confronto*, Bibliopolis, Napoli, pp. 31-32.

l'unica percorribile dal filosofo, ed addentrarsi in un terreno in cui non si potranno mai fornire soluzioni soddisfacenti ed univoche. Secondo Hare, data la particolare natura del linguaggio morale, è possibile avere diverse teorie etiche normative tutte egualmente corrette da un punto di vista logico, tutte rispettose delle regole che presiedono l'uso dei predicati morali, senza però la disponibilità di un criterio che ci permetta di stabilire la preferibilità di una sull'altra. Nonostante Hare presenterà una particolare simpatia per l'utilitarismo, questo non vuol dire che possieda gli strumenti razionali per giustificare questa scelta; l'utilitarismo rimane una delle tante dottrine etiche normative formalmente corrette da un punto di vista logico e del linguaggio.

Negli stessi anni, a questo particolare interesse per la meta-etica, si aggiunge un declino dell'etica utilitarista, la quale non viene più proposta come la migliore teoria etica normativa disponibile, più che altro perché la scelta di una particolare etica normativa cominciò ad essere considerata una questione privata, dipendente da emozioni, sentimenti, atteggiamenti soggettivi, da qui la nascita di numerose interpretazioni della morale da un punto di vista "non-cognitivo", risultato facilmente imputabile al prevalente interesse per le questioni meta-etiche. Se non è possibile scegliere razionalmente tra diverse teorie etiche logicamente corrette, allora ci si può affidare solo alle proprie sensazioni, al proprio gusto morale; questo era ciò che sosteneva l'emotivismo di Stevenson.

Ma la situazione era destinata a cambiare, il naturalismo, l'emotivismo radicale di Ayer e quello moderato di Stevenson, a partire dagli anni Sessanta cominciano a perdere la loro centralità nel panorama del dibattito sulla morale, insieme all'interesse per le questioni meta-etiche. Si assisterà quindi, negli anni Settanta, alla nascita di un clima filosofico del tutto nuovo, i problemi e le soluzioni raggiunte nel campo della meta-etica sembrano passare in secondo piano ed in seguito si assisterà anche alla loro scomparsa, dinanzi ad una rinascita dell'interesse per le teorie etiche normative. Questa svolta è messa in evidenza in particolare da due autori: Smart e Hare. Da Smart provengono i primi segni di questa trasformazione nel campo della ricerca etica, il suo impegno filosofico, tutto rivolto a sostenere l'utilitarismo, ed in particolare l'utilitarismo dell'atto, come la migliore etica normativa, si pone all'esterno rispetto alle tendenze dell'epoca e avvia quello spostamento di prospettiva, dal piano meta-etico a quello normativo, che si realizzerà pienamente negli anni Settanta.

Nel 1981 Hare pubblica *Moral Thinking*, testo in cui si assiste al passaggio dalle premesse meta-etiche, esposte nei due testi precedenti: *Il linguaggio della morale*, 1952 e *Libertà e Ragione*, 1963, ad una particolare forma di utilitarismo dell'atto, sostenuta sul piano normativo, cosa che ha portato i suoi critici ad accusarlo di essersi contraddetto. Ma in realtà non è proprio così, è vero che Hare non pone più al centro del suo nuovo lavoro una riflessione meta-etica, quanto piuttosto il tentativo di sviluppare una particolare etica normativa, ma il suo obiettivo consiste proprio nel collegare il

“prescrittivism universale” all’ “utilitarismo”, cioè i risultati raggiunti nella ricerca meta-etica a problemi e situazioni concrete. Ma *Il pensiero morale* è anche il testo con cui Hare vuole rispondere alle critiche mosse alle sue teorie dagli autori protagonisti dello scenario filosofico-morale che si era sviluppato negli anni Settanta, tra cui: Rawls, Harsanyi, Dworkin, i quali avevano fissato l’obiettivo primario della ricerca morale nel tentativo di elaborazione di sistemi di etica normativa, confinando la riflessione meta-etica precedente, compreso Hare, ad una parentesi ormai chiusa. Con questo libro Hare intende mostrare a tutti coloro che vorrebbero liquidare il suo pensiero, insieme a tutta la fase meta-etica ritenuta esaurita negli anni Sessanta, come sia invece possibile, anzi indispensabile, utilizzare la precedente riflessione meta-etica come valido strumento per la costruzione di una teoria etica normativa, e proprio la sua eccellente conoscenza della logica dei concetti morali, lo condurrà inesorabilmente ad abbracciare una particolare forma di utilitarismo⁸⁴.

Questo rinnovato interesse per l’etica normativa comporterà importanti sviluppi per la teoria utilitarista, come scrive Lecaldano nella introduzione al testo di Smart e Williams, *Utilitarismo: un confronto*: “[...] dal 1970 in avanti larga parte del dibattito di filosofia morale ha ruotato intorno alla questione dell’accettabilità o meno dell’utilitarismo. Non c’è stata altra teoria etica normativa che sia stata tanto vivacemente discussa.”⁸⁵. Abbiamo già detto come l’utilitarismo contemporaneo prenda le mosse da critiche e rielaborazioni delle originarie proposte di Bentham e Mill raggiungendo risultati originali e spesso molto lontani dalle conclusioni a cui erano giunti gli utilitaristi classici; uno dei dibattiti in cui l’utilitarismo contemporaneo ha elaborato proposte più originali è quello sulla natura del bene da massimizzare. Le nozioni di bene e di utilità vengono definite dall’utilitarismo contemporaneo ricorrendo a modelli interpretativi molto diversi rispetto a quelli formulati da Bentham e Mill; sappiamo infatti che per questi ultimi il principio di utilità identificava il bene da massimizzare con la felicità, molti autori hanno messo però in evidenza la natura astratta e indeterminata del concetto di felicità, constatazione che ha portato alcuni di loro a farne un uso critico, ad allontanarlo dal significato del senso comune ed a ridurlo ad una nozione puramente tecnica. Il concetto di felicità risulta infatti particolarmente problematico a causa della sua natura interamente valutativa, aspetto che lo rende la fonte di ogni disaccordo morale. Essendo la nozione

84 “[...] il primo passo che un filosofo morale ha da effettuare se vuole aiutarci a riflettere meglio, cioè più razionalmente, sulle domande morali, è quello di comprendere il significato delle parole usate nelle formulazioni di tali domande; e il secondo passo, che è una diretta conseguenza del primo, consiste nel descrivere le proprietà logiche dei termini, e quindi i canoni del pensiero razionale relativi alle domande morali nel suo aspetto formale la filosofia morale è pertanto un ramo di quella che oggi viene spesso chiamata logica filosofica; ma questa differisce solo nel nome dalla parte meglio fondata di ciò che solitamente era chiamato metafisica.[...] Sarebbe però sbagliato dire che, per riflettere in maniera adeguata e razionale sulle domande morali, sono sufficienti la logica o la metafisica. È un errore che possiamo evitare se prestiamo attenzione all’opera di quegli scrittori che, assieme a Kant, hanno dato il loro massimo contributo alla comprensione di questi problemi, vale a dire gli utilitaristi.” Hare, *Il pensiero morale*, Il Mulino, Bologna, 1989, p.34.

85 E. Lecaldano, Introduzione in Smart- Williams, *Utilitarismo: un confronto*, p.22.

di felicità ben lontana dal rappresentare quel concetto empirico al quale fare riferimento per conferire un carattere universale all'etica, assisteremo a vari tentativi di una sua riformulazione da parte degli esponenti dell'utilitarismo contemporaneo, i quali arriveranno a non parlare più di felicità ma di: preferenze, desideri, scelte.

Sappiamo che la teoria utilitarista afferma che dovremmo scegliere il nostro codice morale mediante criteri razionali, cioè in modo da massimizzare l'utilità collettiva prevista. Ciò presuppone che le utilità individuali siano interpersonalmente confrontabili. I grandi utilitaristi del XIX secolo erano edonisti, completamente o in parte, cioè assumevano che il comportamento umano è determinato dalla ricerca del piacere e dal tentativo di evitare il dolore. Tuttavia, come aveva già illustrato Sidgwick, è falso affermare che il piacere e il dolore siano gli unici moventi del nostro comportamento; infatti gli esseri umani hanno preferenze e desideri *trascendenti*, che non sono cioè diretti verso i nostri stati mentali, ma verso stati di cose del mondo esterno. Spesso vogliamo determinate cose per se stesse e non come mezzi per produrre dentro di noi esperienze piacevoli: ad esempio vogliamo che la nostra famiglia sia economicamente tranquilla anche dopo la nostra morte, anche se noi non saremo presenti per godere degli effetti delle nostre azioni. La maggior parte degli utilitaristi contemporanei ha respinto l'edonismo ed è favorevole ad una interpretazione in termini di preferenze, presa a prestito dall'economia: la funzione di utilità di un individuo va definita nei termini delle sue stesse preferenze così come esse sono manifestate dal suo comportamento di scelta.

Questa operazione di revisione della nozione di felicità viene portata avanti anche da autori come J.J.C. Smart e R. Brandt, i quali si dichiarano apertamente vicini all'edonismo degli utilitaristi classici; Smart pur sostenendo che *“la felicità è un concetto in parte valutativo”* complica notevolmente questa nozione ridefinendola in termini di godimento ricorrente e di lunga durata⁸⁶ e introducendone un uso tecnico. Ma la tendenza prevalente dell'utilitarismo contemporaneo sembra essere quella di eliminare, piuttosto che ridefinire, la nozione di felicità, nel tentativo di dare una indicazione sostanziale riguardo ciò che dovremmo andare a massimizzare con le nostre azioni. Per raggiungere questo obiettivo di individuare realtà, più facilmente rintracciabili sul piano empirico, da massimizzare, gli utilitaristi contemporanei attingono ai risultati raggiunti dalla precedente riflessione meta-etica, ed in particolare da Hare, il quale definisce il concetto di felicità valutativo e

86 *“Il termine felicità non è interamente valutativo perché sarebbe assurdo, e non semplicemente insolito, chiamare felice una persona che soffre, o che non gode o che non ha quasi mai provato godimento, o che sia in uno stato più o meno permanente di intensa insoddisfazione. perché una persona sia felice deve, condizione minimale, essere abbastanza contenta e godere con moderazione per molto del suo tempo. Una volta che questa condizione minimale sia stata soddisfatta, possiamo procedere a valutare i vari tipi di contentezza e di godimento, e graduarli in termini di felicità.”* Smart, *Lineamenti di un sistema etico utilitarista*, in Smart-Williams, *Utilitarismo: un confronto*, p. 52.

per niente empirico, di conseguenza incapace di realizzare gli obiettivi degli utilitaristi che volevano fare della loro una dottrina etica empiristica. Quindi gli utilitaristi contemporanei hanno elaborato diverse teorie del valore, dove le nozioni di felicità, piacere, utilità, vengono sostituite soprattutto dai concetti di desideri e preferenze.

Ma gli utilitaristi contemporanei avvertono anche il bisogno di ulteriori criteri per influenzare scelte e comportamenti etici oltre al principio di utilità, che recita di massimizzare l'utile collettivo; se Bentham e Mill si servivano di questo unico principio come criterio sia per la morale, che per la politica, che per la legislazione, ora si pone il problema di integrarlo e di individuare specificazioni aggiuntive. In pratica il problema dinanzi al quale si pongono gli utilitaristi contemporanei consiste nel ritenere esaurito il loro compito di filosofi morali nel riscontro delle varie preferenze o desideri in gioco, considerati tutti sullo stesso piano a parte le differenze quantitative, e nella conseguente scelta del corso d'azione che porta ad una loro maggiore soddisfazione, oppure no. Cioè le preferenze e i desideri sono tutti sullo stesso piano, sono tutti egualmente degni di considerazione?

Cosa fare con quelle preferenze definite “anti-sociali”, quelle il cui soddisfacimento arrecherebbe sofferenze ad altri? La maggior parte delle teorie del valore, elaborate dai filosofi che hanno tentato una ricostruzione dell'utilitarismo nel secolo precedente, si presentano come dualistiche o pluralistiche, cioè volte a distinguere tra preferenze degne e non degne di essere incluse nel calcolo⁸⁷. Le preferenze rilevanti sono solamente quelle “razionali”, “non antisociali”, “ben informate”, si assiste quindi ad un progressivo recupero di Mill e della sua tesi della differenza qualitativa tra i piaceri, a proposito Hare scrive:

“Quando considero i desideri degli altri, considero quali desideri sarebbero se quegli altri fossero perfettamente prudenti- cioè se desiderassero ciò che desidererebbero se fossero completamente informati e consapevoli.” e ancora: *“[...]in quanto soggetto della decisione morale non devo tener conto dei miei desideri ecc.. e considerare solo i desideri ecc..della parte interessata; ma dove (come generalmente accade) io sono una delle parti interessate, devo considerare i miei desideri ecc.. in quanto parte interessata, negli stessi termini in cui considero quelli di tutte le altre parti interessate”*⁸⁸.

La maggior parte degli utilitaristi contemporanei: Brandt, Hare, Harsanyi, suggeriscono che la

87 Una posizione differente a proposito viene sostenuta da Smart il quale si fa sostenitore di un utilitarismo monistico ed unitario per quanto riguarda la teoria del valore. Smart si definisce un utilitarista edonista ed in quanto tale ritiene che non ci possano essere differenze intrinseche tra le preferenze, quelle di un uomo generoso e quelle di un sadico sono sullo stesso piano da un punto di vista intrinseco, la differenza può intervenire solo dopo una valutazione delle conseguenze. A proposito si veda: Smart, *Lineamenti di un sistema etico utilitarista*, in Smart- Williams, *Utilitarismo: un confronto*, pp. 43-56.

88 Hare, *Teoria etica e utilitarismo*, pp. 37-38, in Sen- Williams, *Utilitarismo e oltre*.

massimizzazione della felicità collettiva vada realizzata prendendo in considerazione solo i desideri “pienamente razionali” o “preferenze morali” ovvero quelli che non includono atteggiamenti e sentimenti antisociali, come l'odio, l'invidia, il sadismo. Hare riflettendo a proposito sulla questione che turbava tanto Mill sul rapporto tra il gioco delle pulci e la poesia, concluderà che: la stessa impostazione formale del metodo utilitarista conduce verso una soluzione benthamita di questo problema, ovvero alla non discriminazione tra le preferenze, le quali contano tutte allo stesso modo a prescindere dai contenuti, ma questo non significa che i piaceri superiori non meritino una “qualche protezione” dal momento che “essi offrono un godimento maggiore che non gli equivalenti moderni della lippa; perciò la quantità di piacere non è uguale”, Hare arriverà a sostenere che il pensiero critico sfocerà in doveri *prima facie* “capaci di tracciare una netta discriminazione fra desideri buoni e cattivi e fra piaceri superiori ed inferiori [...]”⁸⁹.

Secondo la maggior parte delle interpretazioni dell'utilitarismo contemporaneo bisogna distinguere tra preferenze *razionali* e *irrazionali*: quando preferiamo l'alternativa A a quella B, lo facciamo in base alle credenze che abbiamo maturato su queste alternative; quindi possiamo definire irrazionali le preferenze basate su credenze false, cioè *male informate*. Ad esempio un paziente può preferire la cura A rispetto alla B sulla base di una falsa credenza; in questo caso siamo giustificati a somministrargli la cura B perché si suppone che la sua preferenza sia per la cura più efficace.

Tra le conseguenze *male informate* possiamo distinguere quelle dette *spurie* cioè basate sull'autoinganno: ad esempio qualcuno può pensare di avere una forte preferenza per la musica classica, ma in realtà va ai concerti solo per fare colpo sugli altri presentandosi come una persona colta e raffinata. Può accadere che una preferenza spuria diventi genuina, ma per questo è necessaria una rieducazione delle preferenze.

Quindi in realtà gli utilitaristi non si oppongono, almeno in linea di principio, ad una esclusione delle preferenze antisociali, come quelle basate sul sadismo, sull'invidia, sul risentimento, mentre concordano con l'esclusione di quelle *male informate*. La ragione del loro rifiuto è che dovremmo escludere solo le preferenze che non sono nell'interesse dell'individuo in questione. Se le ammettiamo otteniamo però conseguenze paradossali: se alcuni sadici torturano una vittima ciascuno di essi deriverà un'utilità U da questa pratica, mentre la vittima otterrà una disutilità D. Anche se D fosse maggiore di U, se il numero N dei sadici è abbastanza elevato, il risultato della pratica sarà NU maggiore di D, così che la pratica del sadismo, in questo caso, massimizzerebbe l'utilità sociale⁹⁰. Naturalmente questa conseguenza è inaccettabile: la base dell'utilitarismo è la

89 Hare, *Il pensiero morale*, Il Mulino, Bologna, 1989, pp. 188-189.

90 Per gli esempi del sadismo si veda: Hare, *Il pensiero morale*, Il Mulino, Bologna, 1989, pp. 184-86.

benevolenza verso gli altri, perciò, è su questa base, che ogni utilitarista deve razionalmente rifiutare di prendere in considerazione le preferenze malevole o antisociali.

La moralità utilitarista ci chiede di rispettare le preferenze di ciascuno relativamente a se stesso, non agli altri. La preferenza dei sadici è esterna, quindi non deve essere presa in considerazione; devono naturalmente essere escluse anche le preferenze esterne benevole perché altrimenti violeremmo il principio del pari peso da assegnare agli interessi di tutti gli individui.

Per concludere quindi diremmo che l'utilitarismo contemporaneo sviluppa una teoria etica dualistica o pluralistica, assumendo come rilevanti solo alcune preferenze e mostrando maggiore attenzione al tentativo di adeguare sul piano descrittivo la teoria utilitarista a ciò che si intende per morale, piuttosto che a delineare una teoria etica normativa⁹¹.

Ma la riflessione sull'utilitarismo nel XX sec. ha raggiunto i suoi risultati più fruttuosi ed originali nella individuazione di una nuova forma di utilitarismo: l'utilitarismo della norma o della regola. Abbiamo visto come una riflessione esplicita sull'utilitarismo della norma inizi a partire dagli anni Cinquanta, la distinzione tra atto e norma era assolutamente ignorata dagli utilitaristi classici. Ricordiamo che la differenza tra le due forme di utilitarismo sta nel diverso modo di applicare il principio di utilità: l'utilitarismo dell'atto lo applica *direttamente* alla singola azione, mentre l'utilitarismo della norma lo applica alle regole della vita morale, così facendo il principio d'utilità va ad influenzare le singole azioni solo *indirettamente*.

L'interpretazione prevalente dell'utilitarismo classico è l'utilitarismo degli atti: l'azione giusta è quella che dà l'utilità sociale maggiore, anche se, abbiamo già visto, come in realtà questa distinzione fosse del tutto estranea all'utilitarismo classico e che comunque ci sono più dati che ci portano ad inserire Mill, Sidgwick e lo stesso Bentham tra gli utilitaristi della norma piuttosto che tra quelli dell'atto⁹².

Nonostante ciò, l'utilitarismo dell'atto è andato incontro a numerose critiche, tra cui quella "classica", la quale sostiene che l'attribuzione diretta del principio di utilità ai singoli atti comporterebbe delle conseguenze intollerabili dal punto di vista della giustizia e potrebbe violare i diritti fondamentali degli individui. L'economista Harrod, per la prima volta, nel 1939, ha proposto l'*utilitarismo delle regole*: l'utilitarismo deve essere applicato alla regola morale che governa gli

91 Lecaldano a proposito della difesa della teoria delle preferenze su basi descrittivo-esplicative in: *Utilitarismo oggi* (p.23) scrive: "[...]da questo punto di vista il dibattito sull'utilitarismo contemporaneo sembra aver fatto proprie, ancora una volta, le ragioni di Mill nella polemica con Bentham, ponendosi come primario il compito di arricchire la teoria utilitarista della morale in moda da renderla sempre più adeguata sul piano esplicativo: la convinzione esplicita sembra essere che la forza normativa della teoria sarà tanto maggiore quanto più essa risulterà adeguata sul piano esplicativo"

92 A proposito rimando al par. "Utilitarismo diretto e indiretto" di questo testo, dove ho già discusso le ragioni per cui gli utilitaristi classici, compreso Bentham, possono essere interpretati correttamente come utilitaristi della regola.

atti; un singolo atto sarà moralmente giusto se è conforme alla regola morale corretta che si applica al tipo di situazione considerato; corretta sarà la regola che dà la massima utilità sociale a lungo andare se tutti vi si conformano. Ad esempio la società, a lungo andare, si avvantaggerà se la gente può fiduciosamente aspettarsi che le promesse vengano mantenute. Se noi volessimo sapere fino a che punto è un dovere morale per un individuo mantenere una promessa, nella risoluzione di questo problema l'utilitarismo delle regole deve dimostrarsi superiore rispetto a quello degli atti, troppo criticabile dal punto di vista della giustizia e dei diritti. L'utilitarismo della norma ritiene che gli effetti di aspettativa e di incentivazione siano molto importanti: se gli agenti secondari, ovvero quelli che vengono direttamente o indirettamente influenzati dalle decisioni, sapessero che quelli primari, cioè gli agenti decisori in una data situazione, hanno adottato una strategia che consente troppi facili eccezioni al mantenimento delle promesse, la loro capacità di formarsi aspettative stabili circa il comportamento futuro degli agenti primari verrebbe ridotta. Avrebbero inoltre meno incentivi a pianificare le loro attività future in base alle aspettative che i primari manterranno le promesse; un utilitarista degli atti non riesce a prendere in considerazione tutte queste variabili.

Inoltre l'utilitarismo degli atti non è difendibile dal punto di vista dei diritti individuali: supponiamo che il governo decida di costruire un'autostrada sulla mia casa, l'utilitarista degli atti sosterebbe che, se l'utilità del costruire l'autostrada supera la mia disutilità individuale, non ci sono ostacoli; l'utilitarista delle regole sarebbe contrario essendo più vicino alla nozione intuitiva di giustizia e alla morale del senso comune.

Un'altra importante differenza tra le due forme di utilitarismo consiste nel fatto che: la prima implica la massimizzazione dell'utilità sociale da parte di ciascuna particolare azione che intraprendiamo, la seconda la massimizzazione dell'utilità sociale da parte del codice morale che adottiamo e dell'intero sistema di diritti e obblighi morali che esso impone. Quindi mentre l'utilitarismo delle regole riconosce la dipendenza logica della giustizia dall'esistenza di opportune regole morali, quello degli atti la nega.

Secondo un utilitarista dell'atto bisognerebbe giudicare l'utilità sociale derivante da una regola morale assumendo che, se questa venisse adottata, ciò diverrebbe automaticamente di dominio pubblico, quindi l'utilitarista delle regole si chiede quali effetti avrebbe la sua scelta sugli incentivi e sul comportamento delle persone. È necessario però fornire un criterio concettualmente valido per determinare l'insieme delle eccezioni consentite, e dal momento che queste eccezioni risultano limitate per gli utilitaristi della norma, questi sono stati accusati di "idolatria delle regole".

Ma anche l'utilitarismo della regola incontra delle difficoltà non trascurabili, il suo problema più grave consisterà proprio nell'individuare quali siano le norme da seguire e stabilire la loro utilità; In che senso possiamo dire che una norma è utile? A questo interrogativo l'utilitarismo della norma

così detto “attuale” risponde che le norme utili sono quelle in atto nella società, cioè quelle più diffuse e seguite, mentre l'utilitarismo della norma “ideale” sostiene che partendo dal codice morale attuale, cioè in vigore in una determinata società, bisogna modificarlo in modo tale da individuare quel particolare codice che massimizzerebbe maggiormente l'utilità media se fosse ampiamente diffuso nella società. Cioè l'utilitarismo della norma ideale fa riferimento a quel codice morale ideale che prescrive qualcosa di diverso rispetto alle norme attuali e che realizzerebbe veramente il fine inseguito dall'utilitarismo di massimizzazione dell'utilità generale se venisse adottato dalla società.

Quasi tutti gli utilitaristi contemporanei possono essere definiti utilitaristi della regola, naturalmente ognuno con una propria variante; una forse delle uniche eccezioni consiste nella posizione di Smart il quale ritiene possibile, seguendo ed estremizzando la linea argomentativa di Lyons, ricondurre l'utilitarismo della norma ad una sola regola, l'unica primaria e fondamentale, ovvero la massimizzazione dell'utile collettivo, determinando in questo modo la scomparsa dell'utilitarismo della norma in quello dell'atto⁹³.

“L'utilitarismo dell'atto non-cognitivista” di Smart e il “neo-utilitarismo” di Harsanyi

Prima di affrontare in dettaglio i contributi di Hare alla teoria utilitarista, esporrò molto brevemente alcuni tratti principali di due autori: Smart e Harsanyi, che hanno avuto un ruolo fondamentale nel dibattito filosofico-morale degli anni Settanta, panorama della rinascita e rielaborazione delle teorie utilitariste classiche.

L'intervento di Smart si colloca come uno dei primi segni di quella trasformazione nel campo della filosofia morale, impegnata nel secolo precedente principalmente in questioni meta-etiche, che si realizzerà pienamente solo negli anni Settanta. Il saggio di Smart *“Lineamenti di un sistema etico utilitarista”* risale originariamente al 1961, periodo in cui dominavano nell'etica anglosassone impostazioni di tendenza analitica e studi sul linguaggio morale; il saggio di Smart è importante perché segna l'inizio della rinascita dell'interesse normativo nel campo dell'etica, ma non solo per questo motivo, in quanto Smart in questo dà corpo ad una forma di utilitarismo molto originale, la quale deriva la sua novità, rispetto alle formulazioni classiche della dottrina utilitarista, proprio dagli insegnamenti ricevuti dal precedente dibattito su questioni metaetiche, Smart fa tesoro dei risultati elaborati dalle riflessioni di Moore e degli altri filosofi di tendenza analitica e se ne servirà per dare una peculiare caratterizzazione al suo utilitarismo.

93 In relazione al tentativo di Lyons di eliminare la distinzione tra utilitarismo dell'atto e della norma e alla ripresa di questo da parte di Smart, rimando alla precedente trattazione: par. “Utilitarismo diretto e indiretto” di questo testo.

Smart con il suo sistema utilitarista segnerà soluzioni nuove relative ad alcune questioni interne all'utilitarismo, infatti egli non mancherà di affrontare problemi e vuoti lasciati aperti dall'utilitarismo nella sua fase classica: la natura del bene da massimizzare, la preferibilità di un utilitarismo dell'atto rispetto a quello della regola, che lo porterà a fare propria la tesi di Lyons, della riconduzione dell'utilitarismo della norma in quello dell'atto; ma ciò che rende l'utilitarismo di Smart particolarmente originale, e quindi degno di interesse, non è tanto il contributo dato nel contesto specifico della storia dell'utilitarismo, quanto la sua caratterizzazione che risente del dibattito meta-etico precedente. Se Bentham e Mill avevano fatto dell'utilitarismo una scienza del calcolo per risolvere le questioni morali, se Sidgwick e Moore avevano tentato di ricondurre l'utilitarismo ad una prospettiva intuizionista, Smart, servendosi di alcune conclusioni raggiunte nei decenni precedenti da Moore e dagli emotivisti, Ayer e Stenvenson, si muoverà, come farà lo stesso Hare, verso una forma di utilitarismo non-cognitivista. Smart sostenendo il non cognitivismo trova in esso una base da cui muovere critiche alle forme di etica deontologica, a cui può essere ricondotto anche l'utilitarismo delle norme nel suo “culto della regola”, dal momento che l'utilitarismo dell'atto non cognitivista di Smart è il prodotto di scelte, di assunzioni di preferenze, espressione di sentimenti. L'utilitarismo di Smart riconosce la piena autonomia dell'etica, la sua specificità soprattutto nei confronti della scienza, sottolineandone la sostanziale differenza nelle procedure: mentre nella scienza i principi generali vengono provati in relazione a fatti particolari, nell'etica accade il contrario, i nostri sentimenti particolari vanno messi alla prova facendo riferimento a principi più generali:

“Possiamo dunque sentirci inclini a respingere una metodologia etica che vuole che si mettano alla prova i nostri principi etici generali con le nostre reazioni nei casi particolari, e arrivare, semmai, a pensare che sono le nostre reazioni nei casi particolari che dovrebbero essere messe alla prova facendo riferimento a principi più generali. L'analogia con la scienza non è una buona analogia [...] Una mancanza di analogia tra l'etica e la scienza è del tutto plausibile una volta che si accetti una teoria meta-etica non cognitiva.⁹⁴”

Il sistema etico di Smart non dispone di prove conclusive a suo favore, non è scientificamente fondato, ma egli stesso presenta i suoi dettami semplicemente come “raccomandazioni” che indicano di mettere in atto quei comportamenti conseguenti ad una “benevolenza generalizzata”, così scrive Smart a proposito:

“Nel proporre un sistema etico normativo l'utilitarista si deve richiamare ad alcuni

94 Smart, *Lineamenti di un sistema etico utilitarista*, in Smart-Williams, *Utilitarismo: un confronto*, p. 92.

atteggiamenti fondamentali che condivide con coloro a cui si rivolge. Il sentimento a cui egli fa appello è una benevolenza generalizzata, cioè la disposizione a ricercare la felicità, o, in ogni caso, in un senso o in un altro, delle buone conseguenze per tutta l'umanità, o forse per tutti gli esseri senzienti.”⁹⁵

Il merito maggiore di Smart sta nell'aver liberato l'etica dallo scientismo e dal dogmatismo, dominanti nella formulazione classica, ribadendo l'autonomia dell'etica, e rifiutando sia l'utilitarismo fondato su conoscenze empiriche relative alla natura umana, proposto da Bentham e Mill, sia quello che si basa su conoscenze intuitive, come voleva Sidgwick; l'utilitarismo di Smart è espressione di particolari atteggiamenti e sentimenti e, una volta liberato dalle tendenze paternalistiche della precedente tradizione, l'utilitarismo non è più quella teoria che gli uomini devono sempre e comunque accettare a prescindere dalle loro personali decisioni e sentimenti, perché “*Il metodo suggerito per sviluppare l'etica normativa è di fare appello ai sentimenti, cioè alla benevolenza, e alla ragione [...]*”.⁹⁶

Gli anni Settanta vedono giungere a maturazione il lavoro di Jhon Harsanyi, economista e matematico, nell'elaborazione di una complessa teoria neo-utilitarista. Nella formulazione del suo utilitarismo Harsanyi risulta fortemente influenzato dalle ricerche dell'economia contemporanea, in particolare dalla teoria della scelta razionale, elaborata tra gli anni Trenta e Cinquanta e dalle teoria dei giochi. La teoria della scelta razionale considera l'agente dotato di obiettivi che persegue razionalmente determinando le sue scelte in base alle preferenze che ha e all'ordinamento che ne compie; nella teoria della scelta razionale si assume che l'individuo, comportandosi in maniera conforme al proprio ordinamento di preferenze, agisca in modo da massimizzare la propria utilità.

La teoria dei giochi è la teoria del comportamento razionale di due o più individui che interagiscono, un “gioco” è una situazione in cui le azioni di un individuo influenzano significativamente il benessere di un altro individuo.

L'obiettivo di Harsanyi è quello di realizzare una teoria del comportamento razionale, ricordando che un'azione si dice razionale quando soddisfa gli obiettivi prefissati, che si compone di :

- 1) teoria dell'utilità, cioè la teoria del comportamento razionale di un *singolo* individuo;
- 2) teoria dei giochi , ovvero l'interazione tra uno e più individui;
- 3) etica, che viene definita come la teoria “*dei giudizi razionali di preferenza basati su criteri impersonali e imparziali*”⁹⁷, o teoria degli interessi comuni o del benessere generale della società.

95 *Ivi*, p. 39.

96 *Ivi*, p.67.

97 Harsanyi, *L'utilitarismo*, p.15.

Soluzioni originali vengono proposte da Harsanyi, in particolare, per quanto riguarda la sostituzione di una formula più soddisfacente rispetto a quella classica di massimizzazione della felicità; nonostante in Harsanyi la risoluzione dei nostri dilemmi morali rimanga affidata ad un solo postulato morale, che è ancora la massimizzazione dell'utilità sociale, quest'ultima però verrà definita in termini di *preferenze*. Harsanyi distingue le preferenze che regolano il comportamento quotidiano degli individui in:

- *preferenze personali*: soggettive, particolaristiche (per cui gli interessi propri, della propria famiglia e degli amici intimi hanno un peso molto maggiore di quelli degli estranei);

- *preferenze morali*, universalistiche (gli interessi propri e quelli altrui hanno lo stesso peso). Gli individui sono guidati nelle loro decisioni e nei loro giudizi di valore sia da preferenze personali (più o meno egoistiche) sia da preferenze morali; le preferenze personali sono le preferenze di un individuo in condizioni normali, le preferenze morali si manifestano, magari raramente, quando l'individuo si impone atteggiamenti imparziali e impersonali, cioè propriamente morali.

Ma l'originalità di Harsanyi non sta tanto in questa riformulazione del calcolo utilitarista in termini di preferenze, quanto nel precisare che non tutte le preferenze entrano in egual modo in questo calcolo, sono infatti escluse le preferenze male informate, ovvero quelle che si basano su false credenze, un caso speciale di preferenze male informate sono le preferenze spurie, basate sull'autoinganno e le preferenze antisociali, quelle che si basano su invidia, risentimento, sadismo, malvagità', dal momento che la base dell'utilitarismo è la benevolenza, infatti le preferenze antisociali vanno escluse in quanto *esterne*, mentre il motivo portante dell'utilitarismo è la "benevolenza verso gli altri"- per ragioni di simmetria verranno escluse anche le preferenze benevole esterne.

Se non tutte le soddisfazioni di preferenze vanno a massimizzare l'utile collettivo, l'individuazione di quali siano quelle preferenze da massimizzare in Harsanyi non viene più affidata a requisiti di tipo qualitativo, come invece accadeva in Mill, ma bensì richiamandosi ad un criterio formale di scelta, il "modello di equiprobabilità", che Harsanyi riprende esplicitamente dalla riformulazione della tesi di Adam Smith, che sostiene che il giudizio morale richiede il punto di vista di uno spettatore imparziale e simpatetico.

L'utilitarismo di Harsanyi può quindi essere ricondotto ad ad una combinazione di: teoria del comportamento razionale, che consiste nella massimizzazione dell'utilità prevista, più una morale umanitaria imparziale e simpatetica.

Richard M. Hare: Dal “prescrittivism universale” all'utilitarismo delle preferenze “su due livelli”

La riflessione morale di Richard M. Hare (1919-2002) è una delle più sistematiche applicazioni dei metodi della filosofia analitica ai problemi dell'etica. Hare si inserisce in quel filone di pensiero di carattere meta-etico, peculiare nel panorama filosofico anglosassone del primo Novecento ed inaugurato nel 1903 dai *Principia Ethica* di Moore, secondo il quale il compito del filosofo morale consiste nell'indagare le regole che sottostanno all'uso dei predicati etici.

Il pensiero di Hare viene solitamente suddiviso in due fasi: una prima costituita dalla teoria meta-etica del prescrittivism universale e una seconda caratterizzata, invece, dal predominare dell'interesse etico-normativo e improntata all'elaborazione prima e alla difesa poi di un particolare tipo di utilitarismo dell'atto. Si è molto discusso in merito a tale suddivisione: sono due momenti distinti ed eventualmente in contraddizione o vanno visti come due fasi collegate e senza soluzione di continuità? La posta in gioco è alta: ne va della coerenza del pensiero di Hare. Quindi, suddividendo l'analisi delle opere di Hare nei due periodi 1949-63 e 1963-97, mettiamo in evidenza le due fasi: la costruzione di una meta-etica puramente formale e contenutisticamente neutrale e il passaggio dal piano meta-etico a quello normativo e sostanziale con l'individuazione del nesso tra le tesi principali del prescrittivism universale e l'utilitarismo dell'atto. In realtà tutti e tre i testi di Hare si presentano come profondamente diversi tra loro e rivolti ciascuno ad un proprio nucleo problematico, ma sarebbe comunque sbagliato leggerli separatamente, dal momento che rappresentano diverse tappe di un progetto teorico comune.

Hare pubblica *Il linguaggio della morale* nel 1952, in un periodo in cui era ancora molto forte nel mondo anglosassone l'influenza del neo-positivismo, il quale aveva portato ad una liquidazione dell'etica come sfera di discorso autonoma; la tendenza prevalente in questo periodo era l'emotivismo, in particolare nella formulazione di Stevenson, che aveva ridotto i giudizi morali a semplici espressioni di emozioni. Il testo di Hare segna, di conseguenza, l'inizio un grande cambiamento nel riconoscere al linguaggio morale una sua specificità ed una propria razionalità. Hare si propone, come prima cosa, di chiarire il significato dei termini etici: “buono”, “giusto”, “cattivo” ed in secondo luogo di utilizzare questi risultati per formulare argomentazioni e giudizi morali; risentendo dell'insegnamento di Wittgenstein, Hare è convinto che anche il discorso morale è controllato da proprie regole, sottostà a principi logici ed ha proprie funzioni, tra cui quella di enunciare prescrizioni universali. *Libertà e ragione* viene pubblicato nel 1963, obiettivo principale della ricerca svolta da Hare in questo testo non è più quello di individuare i significati propri dei termini del linguaggio morale, quanto piuttosto quello di indagare sulla specifica natura

dell'argomentazione in morale, dal momento che questa ha una sua struttura ed una sua forma irriducibili a quelle di qualsiasi altro linguaggio. In questo testo Hare si impegna a mettere in evidenza la peculiarità, ma anche i fini e le potenzialità del linguaggio morale, a partire dalla prescrittività e universalità come caratteristiche logiche specifiche delle nozioni etiche. *Il pensiero morale*, 1981, lungi dall'essere il luogo in cui Hare contraddice le tesi precedentemente sostenute nei primi due testi, è piuttosto la risposta alle accuse di aridità mosse alla sua filosofia del linguaggio morale, mostrando che questa non è fine a se stessa ma risulta essere un valido strumento anche nella risoluzione di questioni pratiche. È in quest'opera che Hare si interroga su quale sia la migliore etica normativa da adottare, è qui che vuole mostrare come la sua precedente riflessione meta-etica sia capace di dare vita ad una ben precisa proposta normativa; una esatta conoscenza della logica delle nozioni del linguaggio morale non può non condurre, sul piano normativo, all'utilitarismo o meglio a quella particolare forma di utilitarismo elaborata da Hare.

Hare a partire dallo studio della logica del linguaggio morale arriva ad elaborare una teoria non-cognitivistica che prende il nome di *prescrittivism*. Le origini del prescrittivism vanno rintracciate nell'ampio dibattito che, tra gli anni Cinquanta e Sessanta, si sviluppò intorno alla tesi conosciuta con il nome di *legge di Hume*, secondo la quale non si possono derivare da asserzioni fattuali comandi morali o norme-imperative etiche⁹⁸.

La tesi da cui parte Hare è che gli asserti morali non appartengono al linguaggio descrittivo ma sono una parte del linguaggio prescrittivo, il quale comprende imperativi e giudizi di valore morali e non.

Il linguaggio prescrittivo non è suscettibile di essere vero o falso, ma questo non significa che questo linguaggio non obbedisca a regole logiche, le quali impongono vincoli a ciò che possiamo asserire.

I giudizi morali sono prescrittivi, ovvero sono dei comandi, per prescrittività si intende infatti la proprietà per cui se enuncio il giudizio morale 'si *deve* fare X' allora con ciò sottoscrivo l'imperativo singolare rivolto a me stesso 'fa' X/farai X', e differiscono dalle asserzioni descrittive non solo per la forma grammaticale. Per comprendere meglio la differenza tra indicativi e prescrittivi possiamo confrontare le seguenti proposizioni: 1. "Saverio chiude la finestra" enunciato

98 La riscoperta della critica humiana al passaggio *is-ought* si inserisce nel panorama filosofico, che ebbe inizio negli anni Quaranta, concentrato sulle possibili conseguenze per l'etica a partire dai recenti sviluppi della logica. Uno dei primi a riportare l'attenzione sulla "legge di Hume" fu l'epistemologo Poncoirè, il quale sosteneva che "Se le premesse di un sillogismo sono entrambe all'indicativo, la conclusione sarà ugualmente allo indicativo. perché una conclusione possa essere messa allo imperativo, occorrerebbe che almeno una delle premesse fosse essa stessa allo imperativo". La tesi fu poi ripresa dagli emotivisti, come Ayer, ma ebbe la sua migliore formulazione in Popper "[...] impossibilità di derivare norme-imperativi etici non-tautologici, principi di politiche, scopi o comunque li si voglia descrivere da asserzioni fattuali."; A proposito rimando a S.Cremaschi, *L'etica del Novecento*, pp.64-65.

descrittivo e 2. “Saverio deve chiudere la finestra” enunciato prescrittivo; in queste proposizioni rintracciamo una parte definita *frasistico*, ed è quella che affermazione e comando hanno in comune, in questo esempio “il chiudere la finestra da parte di Saverio”, ed una chiamata *neuristico*, ovvero quella parte che differisce nelle due proposizioni, nella prima infatti il neuristico è un'asserzione sul verificarsi di uno stato di fatto, nella seconda è un comando a realizzare lo stato di fatto. La differenza tra asserzioni e comandi risiede dunque nel neuristico.

Essendo possibili delle relazioni implicative tra comandi, risulta necessario che questi, così come le asserzioni, sottostiano a precise regole logiche, le quali hanno appunto lo scopo di evitare che gli imperativi si contraddicano a vicenda. Le prime due norme logiche con cui regolare i comandi sono le seguenti:

- 1) “Nessuna conclusione all'indicativo può venire derivata in modo valido da un insieme di premesse se non può essere derivata validamente dalle sole premesse all'indicativo.”
- 2) “Nessuna conclusione all'imperativo può venire derivata in modo valido da un insieme di premesse se questo non contiene almeno un imperativo.”⁹⁹

La seconda di queste regole logiche è una riformulazione della *legge di Hume*, implicando l'impossibilità di derivare conclusioni imperative e di conseguenza prescrizioni morali da asseriti di fatto.

Per quanto riguarda l'analisi dei termini valutativi¹⁰⁰ l'attenzione di Hare si rivolge in particolare alle

espressioni di *buono* e *dovuto*. In tal caso alla distinzione tra *frasistico* e *neuristico*, tipica degli imperativi, corrisponde la distinzione tra significato valutativo, o prescrittivo e significato descrittivo. Il *significato valutativo* della parola “buono” consiste nel fatto che viene utilizzata per consigliare qualcosa, il *significato descrittivo* dell'enunciazione consiste nelle qualità e nelle relazioni in base alle quali qualcosa viene indicata come buona.

Secondo il prescrittismo universale di Hare i giudizi morali sono quindi prescrizioni universalizzabili e predominanti, ossia prescrizioni che devono poter essere applicate a tutti i casi simili a quelli ai quali sono state applicate originariamente e tali che la loro forza motivazionale è maggiore di quella di qualunque altra considerazione. Se nel primo libro, *Il linguaggio della morale*, Hare si era concentrato sulla prescrittività dei giudizi morali e sulla loro funzione di guidare le scelte e le azioni, funzione della quale le altre teorie prescrittive, ed in particolare si riferisce al naturalismo e all'intuizionismo, non sono capaci di rendere conto riducendo i giudizi morali a meri

99 R. M.Hare, *Il linguaggio della morale*, Ubaldini, Roma, 1968, par.5.

100 Prototipo del giudizio di valore è la proposizione “X è buono”, prototipo del giudizio d'obbligo è la proposizione “X deve fare A”. Tuttavia per una classificazione più semplice si può ricorrere alla seguente convenzione: tutte le proposizioni normative che sono formulabili con i termini deontici fondamentali “ordinato”, “proibito”, “permesso”, si possono designare come giudizi d'obbligo, tutte le altre come giudizi di valore.

enunciati descrittivi, nel successivo, *Libertà e ragione*, sviluppa il tema della universalità. L'universalità è una caratteristica di tutti i giudizi, sia di quelli descrittivi, sia di quelli morali (prescrittivi) in quanto questi ultimi possiedono una componente di significato descrittiva (il frasistico) e consiste nell'applicabilità del giudizio dato a tutti gli stati di cose simili. La differenza nel caso dei giudizi morali è che “*le regole universali che determinano questo significato descrittivo non sono mere regole di significato ma principi morali con un contenuto.*”¹⁰¹; secondo la formulazione che Hare dà del principio di universalità, non possiamo esprimere giudizi morali differenti su due casi che siano esattamente uguali o simili nei loro aspetti rilevanti. La proposizione “questo è rosso” implica la proposizione “ogni cosa simile a questa nei suoi aspetti rilevanti è rossa”¹⁰²; chi aderisce alla prima proposizione, ma non alla seconda, utilizza il termine “rosso” in modo scorretto. Questo è un esempio di principio di universalità applicato alle espressioni descrittive, da ciò Hare dimostra che le espressioni valutative condividono questa proprietà, in virtù della componente descrittiva presente nel loro significato. Per quanto riguarda i termini morali, questi vengono applicati ad azioni, persone, stati di cose, ecc. in base alle loro proprietà non-morali che essi possiedono e che vengono ritenute rilevanti ai fini della valutazione; di conseguenza, secondo Hare, quando lodiamo qualcosa lo facciamo in base a delle sue caratteristiche non-morali. Per Hare i giudizi morali hanno lo stesso tipo di universalità degli enunciati descrittivi, perché entrambi possiedono una componente descrittiva; ad esempio quando si definisce A come “buono”, lo si fa perché A possiede determinate caratteristiche non-morali che rappresentano il significato descrittivo con il quale “buono” è usato in tal caso. Di conseguenza, nel rispetto del principio di universalità, bisogna designare come “buono” qualsiasi altro oggetto che possieda le stesse caratteristiche.

Il fatto che A abbia quelle determinate caratteristiche è la *ragione* che ci consente di affermarlo, e di conseguenza ci permette di sostenere che A è “buono”; il principio di universalità richiede di far valere questa ragione in ogni caso, istituendo un collegamento tra l'affermazione “A è buono” e la *ragione* che abbiamo per sostenerlo, questo collegamento consiste in una *regola*. La connessione tra il concetto di *ragione* e quello di *regola* è espresso chiaramente da Hare in questi termini:

*“Quando esprimiamo un giudizio morale su di una cosa, lo esprimiamo perché essa possiede certe proprietà non morali. Così entrambe le tesi sostengono che si esprimono giudizi morali intorno a particolari cose per delle ragioni; e la nozione di ragione, come sempre, porta con sé la nozione di una regola che stabilisce che qualcosa è una ragione per qualcos'altro.”*¹⁰³

101 R. M.Hare, *Libertà e ragione*, Il Saggiatore, Milano, 1971, cap.III, par.I.

102 Ivi, p.38.

103 Ivi, p.50.

Queste regole vengono denominate da Hare *principi morali*. Circa l'uso dei principi morali è necessario che essi siano universali, cioè in essi non deve comparire nessuna espressione singolare, quale potrebbe essere ad esempio un nome proprio, al contrario non è decisivo il loro grado di generalità. Così potremmo formalizzare la regola che è alla base dell'utilizzo del giudizio di valore "buono":

$$\forall x \quad F_1(x)+F_2(x)+\dots+F_n(x)\rightarrow buono(x)$$

la quale potrebbe significare "per tutti gli X vale che se X è una fragola ed è grande, ed è rossa, ed è.....allora è buona" . Per un corretto giudizio di valore vale il seguente schema inferenziale:

$$(1) \quad \forall x \quad F_1(x)+F_2(x)+\dots+F_n(x)\rightarrow buono(x)$$

$$(2) \quad F_1(a)+F_2(a)+\dots+F_n(a)$$

$$(3) \quad buono(a) \quad (1),(2)\dots$$

104

Ciò che è stato detto per i giudizi di valore vale allo stesso modo per i giudizi di obbligo, infatti affermare "tu devi fare X, sebbene potrebbe esserci qualcuno che trovandosi nella tua identica situazione non debba fare X" equivale ad una contraddizione, perché secondo il principio di universalità, quel dovere che vale per me in una determinata situazione vale allo stesso modo per tutti coloro che si trovano nella stessa o in simili situazioni.

In particolare, l'universalità, pur rimanendo una regola di natura logica, può avere un'applicazione pratica, in quanto essa impone di giudicare allo stesso modo situazioni simili, ovvero impone di essere del tutto imparziali quando si affrontano questioni pratiche e di essere disposti a soppesare in modo appunto imparziale le inclinazioni, gli interessi e gli ideali delle persone coinvolte. Questo processo si attua attraverso la procedura dell'inversione dei ruoli che, condotta attraverso l'immedesimazione ed un atteggiamento simpatetico, deve consentire al soggetto di immaginare quel che l'altro prova, permettendogli di capire quel che lui stesso proverebbe se si trovasse in quella condizione, dotato di quelle particolari inclinazioni. Se un giudizio si mostra non universalizzabile esso non è un giudizio morale e colui che pretende di impiegarlo come tale mostra di non conoscere il significato dell'universalità, pertanto un giudizio morale è tale se supera una sorta di test di universalizzabilità, ovvero se chi lo enuncia nella situazione S è disposto ad enunciarlo per tutte le situazioni simili ad S negli aspetti rilevanti ed è

104 Qui "a" che è al posto di X indica il nome di un qualsiasi oggetto. Si tenga presente che il punto, posto a sinistra del numero indicante l'espressione, significa che l'espressione che si trova a destra non si deduce da altre espressioni. I numeri tra parentesi a destra di una espressione indicano da quali espressioni essa deriva logicamente.

altresì disposto a prescrivere la medesima condotta nel caso egli si trovasse nei panni dell'altro individuo: chi non accetta questi presupposti, non enuncia giudizi morali. Dunque, un interesse conta più di un altro solo se espresso da un giudizio universalizzabile e, di riflesso, se a posteriori mostra di procurare conseguenze positive: vi è qui un riferimento al precetto evangelico che chiede di non fare agli altri quello che non vuoi sia fatto a te¹⁰⁵.

Ne *Il pensiero morale* Hare è impegnato a conciliare questa meta-etica non-cognitivistica con l'assunzione di principi oggettivi sul piano normativo. Questo testo di Hare va inserito nel particolare contesto degli anni Settanta, che vedeva la rinascita dell'interesse e, di conseguenza, di accesi dibattiti, sull'etica normativa; in linea con questo clima Hare traccia ne *Il pensiero morale* una delle più ampiamente argomentate difese dell'utilitarismo nei confronti di alcune principali critiche che in quegli anni venivano mosse a questa dottrina etica normativa. Con la pubblicazione di questo testo Hare viene accusato di naturalismo e quindi di incoerenza rispetto alla precedente ricerca meta-etica; se da una parte possiamo rifiutare queste accuse, mettendo in evidenza la continuità del pensiero di Hare e leggendo quindi *Il pensiero morale* come una difesa della sua precedente riflessione logica del linguaggio morale, mostrandone tutta la fecondità da un punto di vista normativo, dall'altra è innegabile che, rispetto a quanto sostenuto nel 1963 in *Libertà e Ragione*, la posizione di Hare abbia subito importanti trasformazioni.

Hare già nei testi precedenti aveva mostrato una simpatia particolare per l'utilitarismo, ma sosteneva anche di non possedere gli strumenti razionali per poter giustificare questa scelta, l'utilitarismo era una dottrina etica formalmente corretta, logicamente parlando, ma esistevano anche altre teorie normative che possedevano queste stesse caratteristiche di correttezza da un punto di vista dell'analisi del linguaggio, diverse teorie morali infatti possono rispettare le regole che presiedono l'uso dei predicati morali, senza che si disponga di un qualche criterio che ci permetta di stabilire la preferibilità di una sull'altra; ne *Il pensiero morale* invece l'utilitarismo viene presentato come quella dottrina etica normativa che deriva *necessariamente* dall'applicazione del prescrittivism e dell'universabilità, che rimangono sempre e comunque i requisiti logici

105 Tuttavia si è fatto notare che è possibile che un soggetto, pur accettando i presupposti formali del prescrittivism, possa poi agire, a livello pratico, in maniera immorale. È la questione del “fanatismo”, che viene affrontata in due maniere differenti da Hare rispettivamente in *Libertà e Ragione* e nel *Pensiero morale*. Nel primo dei due testi Hare sostiene che nel caso di un fanatico la sua teoria etica può fare ben poco, perché essa propone solo delle ragioni logiche, non pratiche, agli individui i quali possono accettare tali ragioni, ma agire diversamente, un fanatico pur usando correttamente il linguaggio morale potrebbe, del tutto coerentemente, sostenere opinioni morali “eccentriche [...] contro cui il ragionamento sarebbe impossibile” (in particolare si veda: *Libertà e ragione*, pp.213-132). Invece in *Il pensiero morale*, (cap.10) Hare sostiene che non può darsi il caso in cui un fanatico pienamente informato sulle regole del corretto ragionamento morale, rifiuti l'etica utilitarista, delineata in questo volume, dal momento che questa si costruisce su una serie di passaggi concettuali che non possono essere rifiutati da chi usi le nozioni morali. Il fanatico al massimo sarà un “amorale” ma nel momento in cui usa le nozioni morali, ovvero entra nel campo della moralità, non può che essere un utilitarista. Vedi anche L'introduzione a cura di E. Lecaldano all'edizione italiana de *Il pensiero morale*, p.17-20 (qui l'autore confronta la posizione di Hare a proposito del fanatismo con quella di B. Russel)

fondamentali dell'uso del linguaggio morale. Hare presenta così nel panorama della ricerca filosofica e morale del suo tempo una terza via rispetto a quelle tracciate dal naturalismo e dal soggettivismo emotivistico.

Mi sembra necessario a questo punto riassumere le tesi meta-etiche di Hare elaborate in questi primi due lavori, dal momento che sono il punto di partenza della riflessione più spiccatamente normativa presentata ne *Il pensiero morale*, nei seguenti punti:

- Conosciamo il significato delle parole principalmente usate nel discorso morale come “dovere”, “ingiusto” dalla loro logica, non da conoscenze empiriche;
- Gli asserti etici hanno una loro forma peculiare e delle proprie caratteristiche, ovvero quelle dell'universabilità e della prescrittività;
- Gli asserti etici hanno anche una parte di contenuto empirico (elemento descrittivo), e proprio su questo si basa la possibilità dell'universalizzazione;
- Nella morale esiste anche una componente “valutativa”, ma questa valutazione segue determinate regole imposte dalla logica e dai fatti.

Ma prima ancora di esaminare nel dettaglio la dottrina utilitaristica di Hare, è necessario soffermarsi, ancora e brevemente, sul contesto filosofico entro il quale egli opera, passando in rassegna alcuni tratti tipici dell'utilitarismo con i quali si trova a dover fare i conti nel momento dell'elaborazione della propria teoria normativa:

- La Riduzione: “*la riduzione è l'artificio di considerare tutti gli interessi, ideali, aspirazioni e decisioni sullo stesso piano, e tutti rappresentabili come preferenze, forse di diverso grado di intensità, ma per il resto da trattare nello stesso modo*“. Costante indispensabile di tutte le teorie utilitaristiche, la riduzione non è che il primo di tre importanti artifici dei quali l'utilitarismo si avvale per appianare, raffinare e localizzare il campo dal quale attingere i propri elementi sostanziali. Essa assume un'importanza fondamentale soprattutto nel contesto di quelle forme di utilitarismo che propongono come principio di utilità la massimizzazione dei benefici e la riduzione dei danni o dolori. Nel contesto del pensiero di Hare, la riduzione assume una connotazione del tutto particolare: dall'artificio di considerare e trattare allo stesso modo tutti i desideri e gli interessi, essa diventa il principio di “*attribuire il medesimo valore agli eguali interessi di tutti*”. Vedremo come, lasciando da parte benefici e i danni, Hare si rifarà piuttosto alla formulazione presente nei Vangeli (“quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro: questa infatti è la Legge ed i Profeti”). Risulta così evidente il legame tra principio di utilità e prescrittismo universale: il richiamo alla possibilità di occupare casualmente tutte le posizioni delle parti eventualmente interessate dagli effetti della mia azione richiama da vicino la

proprietà formale della prescrittività (che prevede la sottoscrizione dell'imperativo singolare rivolto a se stessi “fa x” allorché si sia enunciato il giudizio morale “si deve fare x”) e della universalizzabilità (secondo la quale dalla prescrizione “si deve fare x” discende l'ulteriore prescrizione “chiunque, in situazioni simile per gli aspetti rilevanti, dovrà fare x”).

- L'Idealizzazione: interrogandosi sulla natura dei propri oggetti, lontano dalla tentazione di restringere arbitrariamente il campo di ciò che può dirsi una preferenza e parimenti lontano dall'ostinarsi a considerare tali elementi come tutti assolutamente uguali, l'utilitarismo opta per una sorta di diversificazione qualitativa e riconosce di dover prendere in considerazione solo determinate preferenze. L'idealizzazione è dunque l'artificio che consente di tener conto solo di quelle preferenze che rispondono a determinati requisiti. Hare si trova a dover affrontare un problema analogo a quello che interessa le altre teorie utilitaristiche del periodo.

- L'Astrazione: con questo terzo artificio il discorso si sposta dall'analisi del mondo e dei bisogni in esso contenuti alla ricerca di un luogo più o meno fisico nel quale poter rinvenire informazioni in merito agli elementi sostanziali dell'utilitarismo. I pensatori che si muovono all'interno di questa dottrina sono soliti caratterizzare il luogo di reperimento di queste informazioni come trascendente rispetto al mondo sociale. L'impossibilità di trattare tutte le preferenze allo stesso modo, la necessità di escludere addirittura dal calcolo determinate classi di preferenze (quelle cosiddette “antisociali”) hanno spinto la maggior parte degli utilitaristi a prediligere come luogo di reperimento dell'elemento sostanziale un individuo ideale, provvisto di alcune caratteristiche particolari (ad esempio, un livello altissimo di informazione, una conoscenza arcangelica per usare la terminologia di Hare) che fanno sì che le sue preferenze siano al di sopra di ogni sospetto e di ogni obiezione. Hare si è servito dei due artifici precedenti per trattare il tema del rapporto tra l'utilitarismo e la società; si avvale ora dell'astrazione per esaminare il tema dell'individuo. Vedremo come tale procedura, in Hare, implichi una concezione dell'io secondo la quale sia possibile immedesimarsi il più completamente possibile con le preferenze (ed eventualmente con il dolore) delle altre persone¹⁰⁶.

Prima di esaminare in particolare il modo in cui Hare interpreta questi tratti tipici dell'utilitarismo contemporaneo, è importante sottolineare che *Il pensiero morale* è anche il luogo in cui Hare riprende le critiche già precedentemente mosse al naturalismo e all'intuizionismo, che vengono presentate come posizioni fallaci, teorizzazioni che provengono da una stadio inferiore, appunto quello intuitivo, del pensiero morale, contro i quali va proposto il prescrittivismismo come unica posizione razionalmente giustificata. Hare rifiuta il naturalismo, cioè l'idea che le proprietà naturali

106 In merito a queste tre caratteristiche – riduzione, idealizzazione, astrazione, della maggior parte delle dottrine utilitaristiche contemporanee, si veda: Sen e Williams: *Introduzione, utilitarismo e oltre*, pp.15-22.

siano condizioni sufficienti perché una cosa sia “buona” e l'intuizionismo, secondo il quale esistono principi auto-evidenti, perché, da un punto di vista etico, riducono i giudizi morali a meri enunciati descrittivi. L'intuizionismo applicato alla morale dà vita ad un non-senso: le “intuizioni morali”, le quali derivano da una erronea analogia con le intuizioni linguistiche. Nelle intuizioni linguistiche c'è solamente la condivisione di un giudizio su una definizione, la quale è assolutamente necessaria perché si dia dissenso e quindi dibattito in etica (ad esempio se non condividiamo la nozione di omicidio non possiamo dissentire o meno sull'attribuzione del carattere di omicidio alla soppressione di un embrione), nelle intuizioni morali invece si vuole condividere un giudizio su stati di cose, non solamente la definizione di un termine; questa identificazione tra intuizione linguistica del significato dei termini (esempio il termine: verità) ed intuizione morale di un principio (dovere di dire sempre la verità) conduce alla eliminazione di qualsiasi forma di dissenso in etica e di conseguenza di ogni intervento costruttivo.

Ma poi vedremo come ne *Il pensiero morale* Hare riconosca la presenza di un livello di pensiero intuitivo in morale, accanto al quale però, ed ad un gradino più alto si colloca il pensiero critico, intimamente legato alla sua scelta dell'utilitarismo come etica normativa.

Ho già sottolineato come alcune questioni affrontate da Hare ne *Il pensiero morale* danno luogo a soluzioni che possono essere accostate ai più recenti sviluppi che la teoria utilitarista ha avuto negli ultimi decenni, in primo luogo Hare sostiene che il principio utilitarista non ha a che fare con la felicità o con il piacere, ma piuttosto con *preferenze*, posizione che condivide con Harsanyi. Hare identifica il bene da massimizzare con le preferenze degli individui, e la soddisfazione di queste preferenze non consiste in uno stato mentale ma è la realizzazione di uno “stato di cose”.

In un utilitarismo delle preferenze è naturale e necessario che si presenti il problema di stabilire quali siano le preferenze di cui tener conto, quali siano quelle che vanno massimizzate, se ve ne siano alcune da escluse dal ragionamento morale. Abbiamo precedentemente visto¹⁰⁷ come Harsanyi escluda dal calcolo morale quelle preferenze male-informate così come quelle anti-sociali, dal momento che il suo utilitarismo si basa sulla benevolenza verso gli altri ed unisce una teoria del comportamento razionale ad una morale umanitaria e simpatetica; Hare invece, a conferma del quadro non-cognitivista nel quale colloca la sua riflessione morale, non discrimina su basi empiriche tra le varie preferenze, riconosce tutte le preferenze sullo stesso piano qualitativo e distinguibili solo in base al grado e all'intensità, mostrandosi così molto più vicino alla formulazione tradizionale dell'utilitarismo di Bentham piuttosto che a quella qualitativamente riorientata di Mill. Però un'eccezione la fa anche Hare: va tenuto conto di tutte le preferenze con la sola esclusione di quelle *imprudenti*. La prudenza consiste nel dare uguale peso ai miei desideri di

107 Vedi par. “L'utilitarismo dell'atto non-cognitivista” di Smart e il “neo-utilitarismo” di Harsanyi” di questo testo.

ora e ai miei desideri nell'istante X, dal momento che, fa osservare Hare, io ho preferenze attuali che sono relative agli stati di cose attuali e agli stati di cose futuri e ho anche preferenze future, relative a stati di cose futuri, Hare tenta di chiarire questa ultima definizione in questi termini: “[...] vale a dire quelle che in futuro avremo o potremo avere, non quelle che abbiamo adesso riguardo al futuro; [...] si tratta delle preferenze future per il futuro, non di quelle presenti per il futuro.”¹⁰⁸”.

Ma la prudenza va assunta non solo per i miei desideri, ma anche per quelli di tutti gli altri soggetti dinanzi ai quali mi pongo come agente morale in condizioni di imparzialità e questa imparzialità mi obbliga a dare lo stesso peso a tutte le preferenze degli individui presenti qui ed ora; la questione quindi non è più quella di sommare semplicisticamente le utilità, quanto piuttosto quella di giudicare in maniera imparziale quelle proprie e altrui, escludendo di conseguenza sia l'egoismo che l'altruismo. È l'universalità che richiede che si considerino imparzialmente le preferenze nostre e quelle degli altri ed è sempre questa che comporta la capacità di ricercare la soddisfazione di preferenze ipotetiche, cioè quelle che avremmo se fossimo nella posizione altrui, come se fossero nostre e reali, così scrive Hare a proposito di quest'ultima affermazione: “[...] io devo immaginare di essere nella situazione dell'altro, con le sue preferenze.”, a questo punto Hare propone di concepire la nozione di “Io” in termini non puramente descrittivi:

“Il suggerimento suddetto è che Io sia un termine non interamente descrittivo, ma in parte prescrittivo. Identificandomi realmente o ipoteticamente con un'altra persona, io mi identifico con le sue prescrizioni.”

Cioè L' “Io” di cui si occupa la morale, essendo parzialmente descrittivo, non richiede solo che si conoscano le preferenze altrui, ma che ci si spinga fino al punto di prescrivere le stesse preferenze dell'altro Io:

“In termini più chiari, pensando alla persona che sta per andare dal dentista come a me stesso significa avere ora la preferenza che egli non soffra come penso che stia per soffrire. Nella misura in cui io penso che si tratti di me stesso, precorro ora la medesima avversione che, secondo me egli avrà.”¹⁰⁹

Quindi, oltre alle preferenze imprudenti, Hare non esclude altro, di conseguenza saranno ammesse anche le preferenze dei fanatici, cioè di coloro che danno importanza spropositata e quasi esclusiva ad una sola preferenza e quelle dei sadici, cioè di quelli che traggono piacere dalla sofferenza altrui; ma questo non sembra rappresentare una grande problema per Hare dal momento che ritiene che questi siano episodi molto rari, o al massimo educabili e indirizzabili diversamente,

108 R. M.Hare, *Il pensiero morale*, Il Mulino, 1989, p.166.

109 Ivi, pp. 135-37.

in pratica non capaci di avere un peso nelle prescrizioni del prescrittore universale, anche perché i sadici ed i fanatici rientrano nell'ambito della amoralità, poiché se conoscessero le regole del linguaggio morale non potrebbero che essere utilitaristi¹¹⁰.

Secondo Hare il principio utilitarista della massimizzazione delle preferenze si impone da un'analisi adeguata delle proprietà logiche dei termini morali, per cui: 1) gli imperativi morali sono universalizzabili, quindi 2) sono imperativi che ogni essere razionale deve poter ammettere come vincolanti in tutte le circostanze simili, a prescindere da quale sia la sua posizione, questo comporta che 3) si assuma la posizione di ogni individuo coinvolto, incluse le sue preferenze e i suoi desideri, quindi, poiché 4) ognuno è interessato alla soddisfazione delle proprie preferenze, e un imperativo morale deve poter essere condiviso da ogni agente nel quadro della soddisfazione delle preferenze di ciascuno, poiché 5) le azioni sono moralmente rilevanti in quanto conducono o meno alla soddisfazione delle preferenze, ne deriva che 6) un principio morale deve prescrivere quelle azioni che massimizzano la soddisfazione complessiva delle preferenze.

Ma l'obiettivo principale raggiunto da Hare in questo testo consiste nell'elaborazione della "teoria a due livelli", con la quale tenta di mettere fine alla controversia tra intuizionisti-deontologisti ed utilitaristi, mostrando che queste posizioni non sono contrapposte e che una non esclude l'altra, ma operano su due livelli differenti. Hare riconosce l'esistenza di un livello di pensiero intuitivo in morale, che comprende le usuali decisioni e valutazioni etiche; su questo livello hanno ragione i deontologisti: è vero che non esistono assolutamente eccezioni ai principi di non rubare, non uccidere, mantenere le promesse, ecc., ma non per le ragioni che gli intuizionisti credono. La ragione consiste invece nell'aver constatato, a livello riflessivo, che adottare questi principi massimizza la soddisfazione delle preferenze. Accanto al livello intuitivo si colloca il pensiero critico, che è il livello ideale, è quella dimensione utilitarista a cui si giunge attraverso la corretta applicazione delle regole del linguaggio morale, è il risultato di intuizioni linguistiche, non di intuizioni morali, le quali dal punto di vista critico sono un non-senso. Il pensiero critico è quindi quello a cui si giunge a partire dalle premesse meta-etiche, quello che deriva, in modo obbligato, posti la logica ed i fatti; ma non è il livello di pensiero morale a cui si fa riferimento nella vita quotidiana, dal momento che richiede un tempo illimitato per l'investigazione dei fatti e delle possibili conseguenze derivanti da determinati comportamenti, è il livello ideale, del linguaggio perfetto, nel quale non si muove l'uomo comune ma una sorta di "arcangelo", cioè un individuo che ha una maggior propensione per la filosofia, per la ricerca, dotato della capacità di riflettere sulla giustificazione utilitarista dei propri atteggiamenti e di quelli degli altri. Quindi Hare, oltre ad

¹¹⁰ A proposito dell'analisi di Hare sul fanatismo rimando al par. "L'Utilitarismo contemporaneo: linee generali" di questo testo, dove ho già sottolineato la differente posizione tenuta da Hare nel capitolo 10 de *Il pensiero morale*, rispetto a quella delineata in *Libertà e ragione*.

operare la distinzione tra due livelli di pensiero, intuitivo e critico, attua anche una distinzione psicologica e sociale, collegata alla prima, tra quegli individui che “usano *esclusivamente* il pensiero morale critico” e quelli che “si servono *esclusivamente* del pensiero morale intuitivo¹¹¹”; i primi li chiama “arcangeli” questi non hanno bisogno del pensiero intuitivo ed:

“[...] alle prese con una situazione imprevista, l'arcangelo sarà in grado di individuare tutte le proprietà, comprese le conseguenze delle azioni alternative, e di formulare il principio universale secondo cui egli agirà in quella situazione, indipendentemente dal ruolo che occupa.[...] L'arcangelo non avrà bisogno del pensiero intuitivo; farà ogni cosa razionalmente e in un attimo.”¹¹².

L'altra classe di individui è quella dei “prolet”, “*del tutto incapace di pensiero critico*” e quindi costretta a basarsi sulle intuizioni.

Quindi a questo punto potremmo dire che il primo livello di riflessione morale è quello che viene impiegato nella quotidianità, nella vita di tutti i giorni, si compone di principi, sufficientemente generali, che sono stati impartiti dall'educazione morale, che vanno applicati nei momenti in cui non c'è abbastanza tempo per la riflessione e vengono appunto definiti da Hare “prontamente applicabili nell'emergenza”. I principi del secondo livello di riflessione sono quelli a cui si arriva mediante una tranquilla riflessione morale e questa riflessione “*può avvenire solo a mente fredda, quando c'è tempo per un'illimitata investigazione dei fatti [...] in via di principio potrebbe, data una conoscenza sovrumana dei fatti, produrre risposte su quanto dovrebbe essere fatto in tutti i casi che si è interessati a descrivere.*”. E questo livello di riflessione critica: “*si risolve in una sorta di utilitarismo dell'atto che, a causa dell'universalizzabilità dei giudizi morali, è praticamente equivalente a un utilitarismo della regola le cui regole possono assumere ogni richiesto grado di specificità.*”¹¹³. Lo scopo del pensiero critico, il quale, ripeto, non è quello di cui facciamo uso nella quotidianità è il seguente:

“selezionare il miglior insieme di principi prima facie per utilizzarli nel pensiero intuitivo; può venire poi impiegato quando, fra i principi appartenenti a quell'insieme, sorga un conflitto per accidens [...] Il miglior insieme di principi è quello la cui accettazione produce azioni, disposizioni ecc... la più vicine possibili a quelle che sceglieremmo se fossimo in grado di servirci sempre del pensiero critico.”¹¹⁴,

L'esistenza del pensiero critico, ovvero di quello che fa ricorso esclusivamente ad intuizioni

111 Hare, *Il pensiero morale*, cap. 3: *L'arcangelo e il prolet*.

112 Ivi, pp.77-78.

113 Hare, *Teoria etica e utilitarismo*, pp. 40-41, in Sen-Williams, *Utilitarismo e oltre*.

114 Hare, *Il pensiero morale*, p.83.

linguistiche, quindi all'apparato logico del prescrittismo universale, senza basarsi su nessuna intuizione morale, risulta indispensabile per venire incontro all'inconveniente del pensiero intuitivo, cioè la sua incapacità di escludere conflitti morali.

Hare ha ammesso l'esistenza di un livello di pensiero intuitivo, che si compone di regole molto generali ed intuizioni *prima facie*, le quali possono essere giustificate in base ad un utilitarismo della regola reale; ma nonostante l'esistenza di principi semplici e generali, in questo primo livello, è assolutamente impossibile non trovarsi in situazioni in cui questi principi prima o poi entrino in contraddizione tra loro. Le intuizioni che provocano questi conflitti sono il prodotto dell'educazione e delle nostre passate esperienze, di conseguenza non possiamo metterle in discussione ricorrendo ancora ad esse, sarebbe come addentrarsi in un circolo vizioso; per poter risolvere i conflitti morali, che sorgono a livello del pensiero intuitivo, dobbiamo necessariamente spostarci nella dimensione del pensiero critico. A livello del pensiero critico svolgiamo tre compiti diversi:

- Selezioniamo i principi *prima facie*, ovvero le intuizioni che abbiamo come risultato della nostra educazione e delle nostre decisioni passate, e risolviamo i conflitti tra le regole;
- Ragioniamo riflessivamente in base ad un utilitarismo della regola specifico che va a coincidere con un utilitarismo dell'atto universalistico;
- Giustificiamo il punto di vista utilitarista in base a determinate caratteristiche logiche del pensiero morale, dal momento che le intuizioni linguistiche, le uniche di cui si compone il pensiero critico, se correttamente usate, sfociano naturalmente nell'utilitarismo.

Applicare realmente questo utilitarismo dell'atto al livello riflessivo risulta cosa molto difficile, se non impossibile, dal momento che stabilire cosa sia giusto fare in ogni caso specifico, sostituendosi al pensiero intuitivo, richiederebbe una conoscenza sovrumana, appunto da "arcangelo"; è per questo motivo che il pensiero intuitivo e l'utilitarismo della norma sopravvivono, collocati ad un altro livello rispetto al pensiero riflessivo- critico e al suo utilitarismo dell'atto. Entrambi chiamano in causa dei "principi" e Hare intende sottolineare:

“un'importante affinità logica tra i due tipi di principi. Entrambi sono prescrizioni universali; la differenza risiede nella dimensione della generalità e della specificità.[...] un principio prima facie dev'essere relativamente semplice e generale, cioè non specifico. Ma un principio del tipo di quelli usati nel pensiero critico può avere specificità illimitata.”¹¹⁵

Infatti, i principi *prima facie*, utilizzati al livello intuitivo, hanno il pregio di essere più conformi all'opinione corrente e di saper rispondere alle esigenze di tempo, ma per il fatto che generano

115 Ivi, pp.73-74.

necessariamente conflitti morali, richiedono la presenza del pensiero morale critico che seleziona questi principi ed appiana i conflitti, e, così operando, segue l'utilitarismo dell'atto. Ma il fatto che, nonostante sia altamente specifico, il pensiero critico non tenga conto delle identità individuali, lo porta a rispettare anche l'utilitarismo della norma:

“[...] in quella versione di tale dottrina che consente alle proprie norme di raggiungere un grado illimitato di specificità e che pertanto riesce indistinguibile dall'utilitarismo dell'atto.¹¹⁶”

In questo modo Hare intende risolvere l'acceso dibattito tra i sostenitori dei due diversi tipi di utilitarismo, dell'atto e della norma, ammettendoli entrambi, anche se operanti a due livelli differenti.

Questo particolare utilitarismo dell'atto, che vede l'esistenza di due livelli di pensiero morale, proposto da Hare, suggerisce il superamento della storica contrapposizione tra etica kantiana e utilitarismo, sottolineandone alcune analogie strutturali. A proposito Hare osserva che:

“Ancor oggi molti pensano [...] che Kant e l'utilitarismo occupino i poli opposti della filosofia morale. Ma, come vedremo, le proprietà formali e logiche dei termini morali, della cui comprensione siamo debitori soprattutto a Kant, producono un sistema di ragionamento morale le cui conclusioni hanno l'identico contenuto di quelle di un certo tipo di utilitarismo.¹¹⁷”;

L'utilitarismo si compone di due dimensioni una formale ed una sostanziale, quella sostanziale permette di ricondurre il pensiero morale alla realtà dei fatti, quella formale, che è una riformulazione del requisito che i principi morali siano universali, non è molto lontana da Kant. In Kant potrebbero essere rintracciati molti elementi utilitaristi riformulando la componente formale dell'utilitarismo, espressa storicamente nel principio benthamita: *“Ognuno deve contare per uno, e nessuno per più di uno”*, dal momento che quest'ultima è molto simile all'imperativo kantiano: *“Agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale.¹¹⁸”*; a questo punto la conclusione di Hare è che, operata la distinzione tra i due tipi di pensiero morale, intuitivo e critico, allora: *“un kantiano intelligente ed un utilitarista intelligente si troveranno d'accordo¹¹⁹[...]”*.

Ma ne *Il pensiero morale*, la teoria dei due livelli viene utilizzata da Hare anche come valido strumento per attaccare i critici dell'utilitarismo, Hare si rivolge in particolare alle accuse mosse dai

116 Ivi, p. 76.

117 Ivi, p.35.

118 I. Kant, *Fondazione delle metafisica dei costumi*, Laterza, Bari, 1980, p.49.

119 Hare, *Il pensiero morale*, p.83.

neo-intuizionisti e dai sostenitori della teoria dei diritti in etica, coinvolgendo così alcune delle personalità più significative dell'etica contemporanea, come: John Rawls, Robert Nozick, Ronald Dworkin, Bernard Williams¹²⁰.

Come prima cosa Hare affronta una delle critiche solitamente mosse all'utilitarismo, ovvero quella secondo cui questo non sarebbe in grado di riconoscere l'importanza che i principi e le credenze morali assunte per mezzo dell'educazione e di passate esperienze, appunto quelle che potremmo definire intuitive, svolgono nella vita etica; ma il peculiare utilitarismo dell'atto a due livelli di Hare spiega come il compito peculiare del pensiero critico sia proprio quello di selezionare i principi *prima facie* a cui noi possiamo richiamarci intuitivamente nella vita di tutti i giorni.

Altrettanto infondate sono le accuse con cui gli intuizionisti cercano di mostrare che l'utilitarismo proponga dei risultati in contrasto con le intuizioni comuni e con il senso morale, facendo ricorso a “fantasiosi” esempi, a questo proposito Hare fa riferimento in particolare agli esempi assurdi utilizzati da Williams per mostrare le conseguenze contro-intuitive dell'utilitarismo. Hare condanna questo spreco di energia speculativa nel costruire esempi tanto elaborati quanto lontani dalla realtà e tenta di ricondurre le riflessioni morali all'interno di una realtà quotidiana ed abituale.

Ma la teoria dei due livelli consente ad Hare di rispondere alle critiche mosse all'utilitarismo dai teorici dell'etica dei diritti, in particolare Rawls e Dworkin. L'utilitarismo porterebbe alla negazione di alcuni diritti fondamentali, questa accusa è del tutto infondata secondo Hare dal momento che al livello del pensiero intuitivo l'utilitarismo riconosce la salvaguardia di alcuni principi fondamentali, inglobando così in sé la tesi dei teorici dei diritti; quindi, non solo l'utilitarismo riconosce l'importanza dei diritti fondamentali, ma ha anche una risorsa in più rispetto alla teoria dei diritti, ovvero la possibilità di ricorrere al secondo livello, a quello del pensiero critico, ogni qualvolta si presentino conflitti, i quali sono inevitabili, tra i diversi diritti. Il criterio della massimizzazione della soddisfazione delle preferenze, operante a livello del pensiero critico, riesce a trovare una soluzione al problema dei conflitti tra i principi, al quale i teorici dei diritti non avevano trovato risposte adeguate.

B. Williams e J. Rawls critici dell'utilitarismo

Dal 1970 in poi una grande parte del dibattito di filosofia morale ha ruotato intorno alla questione dell'accettabilità o meno dell'utilitarismo, non c'è stata nessun'altra dottrina etica normativa tanto vivacemente discussa. Si rivelarono false infatti le previsioni di Williams quando scriveva a proposito dell'utilitarismo: “*Non può essere molto lontano il giorno in cui non ne*

¹²⁰ Per le critiche mosse da Rawls e Williams all'utilitarismo si faccia riferimento al par. “B. Williams e J. Rawls critici dell'utilitarismo:” di questo testo.

*sentiremo parlare più*¹²¹, infatti questo non solo non è scomparso, ma nel periodo più recente, con il presentarsi di alcuni tentativi di elaborazione di una teoria etica normativa ad essa alternativa, in particolare sotto la forma di contrattualismo o di teoria dei diritti, ha ricevuto significativi contributi rivolti a migliorarne la formulazione. Quindi, tenendo conto del dibattito sull'etica sviluppatosi tra gli anni Settanta/Ottanta, otteniamo indizi che ci fanno ben pensare che: non solo la profezia di Williams non si è avverata, ma molto probabilmente l'utilitarismo conserverà ancora per molto un ruolo di primo piano tra le teorie etiche normative.

Nel 1973 Williams sferra il suo attacco all'utilitarismo, con un'attenzione particolare alla formulazione di questo presentata da Smart nello stesso volume: *Utilitarismo: un confronto*; l'attacco di Williams verrà poi ripreso in forma più sistematica da autori come: Rawls, Nozick, Hampshire, Dworkin, i quali, tra gli anni Settanta/Ottanta, mettendo in evidenza i limiti e le mancanze dell'utilitarismo, tenderanno l'elaborazione di teorie etiche normative ad esso alternative. La maggior parte di questi autori ritengono che sia indispensabile che una buona teoria normativa faccia valere altri requisiti al di là di quello previsto dallo schema utilitarista, il quale concepisce l'etica alla luce di un modello consequenzialista tendente alla massimizzazione della felicità o alla soddisfazione delle preferenze; così questi autori insisteranno di volta in volta sui diritti, sull'equità, sulle motivazioni altruistiche ecc.

Per quanto riguarda la critica di Williams all'utilitarismo questa si concentra sull'esposizione di alcune conclusioni contro-intuitive a cui si andrebbe incontro una volta assunto il principio utilitarista come criterio esclusivo delle nostre scelte, l'utilitarismo andrebbe quindi incontro ad alcune conclusioni paradossali relative a questioni come: il diritto alla vita, il mantenimento delle promesse, la giustizia distributiva. Questo anche perché l'etica normativa degli anni Settanta si caratterizza per la forte presenza di una corrente neo-intuizionista; la specificità di questo neo-intuizionismo rispetto a quello tradizionale sta nel fatto di non fare più appello ad una particolare facoltà etica intuitiva capace di risolvere oggettivamente le questioni e i dilemmi morali, ma di limitarsi a richiamare, dinanzi alle conseguenze assurde e contro-intuitive conseguenti all'assunzione dell'utilitarismo come criterio di condotta, l'evidenza di alcune intuizioni morali ritenute universalmente condivise. Williams assimila anche il modo di lavorare proprio di tutta l'etica degli anni Settanta, ovvero il riferimento a casi concreti, anche se spesso immaginari, per decretare la funzionalità o meno di un'etica normativa a contatto con la quotidianità, con situazioni possibili, anche se alcune molto improbabili. Infatti vedremo come Williams, per mettere in evidenza i risultati paradossali a cui conduce l'acquisizione dell'utilitarismo come teoria etica

121 B.Williams: *Una critica dell'utilitarismo*, p.170, in Smart e Williams, *Utilitarismo: un confronto*, Bibliopolis, 1985.

normativa, fa largo ricorso ad esempi e casi particolari, sviluppati in tutte le loro componenti, vedremo poi in particolare l'analisi del caso di George e Jim, in cui il suo approccio raggiunge la più profonda consapevolezza metodologica.

Williams si servirà di questi casi, descritti con grande accuratezza di particolari, anche se spesso immaginari e frutto di vivace fantasia, come base per l'attacco sferrato all'utilitarismo, mostrando come l'applicazione dei criteri di questo a casi particolari comporti conclusioni in aperto contrasto con il senso morale o della giustizia comunemente condivisi. Sappiamo anche che questo metodo ha trovato in Hare accese critiche, infatti questo ne *Il pensiero morale* si chiede se sia effettivamente necessario mettere in crisi un'etica normativa, che ha la pretesa di validità in situazioni reali e concrete, facendo appello ad esempi assurdi e molto probabilmente solo logicamente possibili¹²². Ma il ricorso a casi immaginari in funzione critica dell'utilitarismo assume in Williams il compito di giustificare la superiorità di una teoria etica che riconosce un ruolo importante alle intuizioni e di porre le premesse per giungere poi a far valere, contro la problematicità del principio utilitarista, derivante soprattutto dalla componente consequenzialista, il ricorso a quelle intuizioni morali universalmente condivise. Ma l'intervento di Williams risulta ulteriormente interessante perché mette in luce la riduttività della concezione della persona implicita nell'utilitarismo¹²³. Williams obietta all'utilitarismo la sua concezione povera e ristretta della persona morale, intesa solo come localizzazione o veicolo di piaceri e desideri ed insiste sulla necessità di tener conto dell'intero contesto organico nel quale una persona si muove e di considerare questa strutturata di principi e preferenze. L'utilitarismo va di conseguenza integrato perché la sua nozione di essere umano risulta talmente povera da stridere anche con la nozione minima di identità personale implicita nello stesso senso morale. Con queste considerazioni Williams apre la strada ad una linea critica che si muove in una direzione diversa rispetto alle classiche obiezioni anti-utilitariste¹²⁴, sforzandosi soprattutto di dimostrare come l'utilitarismo sia una dottrina morale molto povera dal momento che riduce i criteri per la scelta alle sole informazioni relative le conseguenze piacevoli o dolorose.

Nella sua analisi critica Williams sostiene che l'utilitarismo sia una teoria della moralità fortemente ambiziosa nella sua pretesa che il pensiero morale segua un modello di razionalità perfetto, troppo perfetto e ritiene anche che le sue difficoltà principali, legate alla volontà di soddisfare condizioni troppo ambiziose, siano le seguenti:

122 Per la critica di Hare alle manovre di Williams contro l'utilitarismo si veda in particolare: *Il pensiero morale*, pp. 48-49 e p.130 e sgg.

123 B.Williams: *Una critica dell'utilitarismo*, p.133 e sgg., in Smart e Williams, *Utilitarismo: un confronto*, Bibliopolis, 1985.

124 Ricordiamo come alla classica accusa rivolta all'utilitarismo per quanto riguarda il suo "difficile" rapporto con la giustizia, aveva già tentato di dare una risposta Mill. Mill, *Utilitarismo*, cap.V, *La connessione tra giustizia ed utilità*, pp.97-119.

- 1) La nozione di felicità. Ricorrendo a questa gli utilitaristi hanno guadagnato l'indubbio vantaggio di risolvere le questioni morali per mezzo di un calcolo empirico e di fornire una unità di misura con cui tradurre tutti i valori morali, ma la felicità, ovvero il bene fondamentale, sembra avere un alto grado di problematicità che vanifica l'attrattiva che su di essa aveva l'utilitarismo. Nella nozione di felicità proposta dagli utilitaristi sono esclusi molti valori che generalmente le persone fanno rientrare nel contenuto di una vita felice, come: la libertà, la spontaneità, l'espressione artistica di sé, l'integrità; in questo senso la felicità di cui parlano gli utilitaristi risulta essere fortemente limitata, tendendo a mettere in discussione i valori implicati in letture più problematiche del concetto di felicità, magari etichettandoli come irrazionali e quindi escludendoli dal calcolo in quanto corrispondenti ad un tipo di felicità che costituisce un'obiezione all'utilitarismo.
- 2) L'utilitarismo intende eliminare la possibilità di conflitto tra due pretese morali che siano entrambe valide, ma inconciliabili, riducendole alla misura comune del "principio della massima felicità". Se in altri sistemi morali un individuo può trovarsi in una situazione in cui qualsiasi cosa egli faccia implica compiere qualcosa di ingiusto, ciò nell'utilitarismo non è possibile, per gli utilitaristi c'è sempre la cosa migliore da fare *nonostante tutto*. L'utilitarismo, sostiene Williams, è interessato all'efficienza ed anche in questo caso lo dimostra: i conflitti morali vengono interpretati come segni di inefficienza, per questo vanno eliminati, ma scrive Williams:

“qualcuno potrebbe dubitare che questo tipo di efficienza sia uno scopo indiscutibile. È certamente possibile ridurre i conflitti e rendere la vita più semplice limitando il numero di pretese che si è disposti a considerare; ma in certi casi, questo potrebbe sembrare non tanto un trionfo della razionalità, quanto una fuga da codardi, un rifiuto di vedere quel che c'è da vedere.¹²⁵”

- 3) L'utilitarismo nella sua pretesa di efficienza negherebbe "l'integrità" delle persone, insieme al fatto di considerarle nella loro individualità. Le persone sono distinte l'una dall'altra, ognuna ha una propria specificità che va rispettata, l'utilitarismo sembra negare ciò interessandosi alla felicità collettiva, alla sua massimizzazione per cui il benessere di un individuo può andare a compensare il malessere di un altro.

Williams ritiene che queste ed altre caratteristiche inaccettabili dell'utilitarismo derivino dal fatto che questo è una forma di consequenzialismo, il quale, come abbiamo visto, tende a generare una perdita della "integrità" individuale. L'utilitarismo è interessato esclusivamente agli *stati di cose* a

125 B. Williams, *La moralità. Un'introduzione all'etica*, Einaudi, Torino, 2000, p.87.

prescindere da chi sia a produrli, non fa alcuna differenza se uno stato di cose sia prodotto da me in prima persona o da altri agenti, così il consequenzialismo integra in sé la dottrina della “responsabilità negativa” definita da Williams in questi termini:

“È perché il consequenzialismo attribuisce il valore ultimo agli stati di cose ed è interessato agli stati di cose che il mondo contiene, che esso implica in modo essenziale la nozione di responsabilità negativa; per cui se mai io sono responsabile di qualcosa, sono altrettanto responsabile delle cose che permetto o non impedisco che vengano fatte, che delle cose che io stesso produco [...]”¹²⁶”.

Dal punto di vista consequenzialista è del tutto irrilevante conoscere l'agente di un'azione che produce un determinato stato di cose; morire di morte naturale o essere uccisi è la stessa cosa assumendo una prospettiva strettamente consequenzialista. Se a contare sono i risultati, ovvero gli stati di cose finali, e non le azioni, dal momento che queste non possiedono un valore intrinseco, allora il ruolo del soggetto nel determinarli o meno non ha direttamente importanza, la mia scelta personale tende a scomparire se ciò può giovare ad una società utilitarista orientata a massimizzare il proprio bene. L'individuo diventa un tramite per i piani collettivi, l'integrità così come i progetti di vita, che accompagnano ciascun individuo, vengono pericolosamente sottostimati.

Williams utilizza due particolari esempi per chiarire l'accusa mossa all'utilitarismo di ledere l'integrità personale, intendendo per integrità: *“la qualità di colui che agisce sulla spinta di quelle disposizioni e di quelle motivazioni che sono più profondamente radicate in lui”*; i casi di George e di Jim¹²⁷. A George, laureato in chimica, in crisi economica e con una famiglia a carico, viene affidato un lavoro di ricerca sulle armi chimiche e biologiche, che contraddice tutti i suoi ideali etici, qualora non accettasse, non solo non risolverà la sua situazione economica, ma quel posto verrà ricoperto da una persona priva di scrupoli, che non condivide gli stessi principi morali di George e che condurrebbe quel lavoro con molto più zelo ed impegno; “cosa deve fare George?” Un utilitarista risponderebbe che George dovrebbe accettare quel lavoro, questa risposta è ovviamente corretta, sostiene Williams, ma questo non toglie il fatto che è riduttiva quella caratteristica dell'utilitarismo di eliminare qualsiasi altro tipo di considerazione, che potrebbe rendere diverso il modo di giudicare questi casi. L'utilitarismo si limita a considerare l'interesse per il bene generale e non riuscendo a descrivere in maniera coerente *“le relazioni tra i progetti e le azioni dell'uomo”* ci costringe a mettere da parte l'integrità.

Il secondo esempio è sicuramente meno realistico ma più complesso, si tratta di una situazione in cui una persona Jim, può evitare che un altro agente, in questo caso Pedro, uccida 20 indios,

¹²⁶ B.Williams: *Una critica dell'utilitarismo*, p.120, in Smart e Williams, *Utilitarismo: un confronto*

¹²⁷ Ivi, pp.123 e sgg.

uccidendone uno lui stesso, in questo modo morirebbe, per mano di Jim una sola persona, piuttosto che 20 per mano di Pedro. Con questo esempio Williams vuole rappresentare tutte le situazioni in cui un soggetto si rifiuta di compiere una determinata azione perché contraria ai suoi ideali, alle sue convinzioni, ai suoi progetti di vita e, a tale rifiuto, segue il compimento di quella stessa azione da parte di un altro agente, ma con delle conseguenze, cioè con uno stato di cose che segue all'agire dell'altro agente, nettamente peggiori rispetto a quelli che sarebbero stati i risultati se l'agente avesse compiuto quell'atto che tanto lo ripugnava. Naturalmente un utilitarista suggerirebbe a Jim di compiere quell'omicidio, dal momento che la morte di un'unica persona è una conseguenza meno negativa rispetto alla morte di venti persone, ma ci sono altri fattori che devono essere presi in considerazione, prima di tutto la prospettiva adottata da Williams in questo caso non si concentra tanto su Jim e sugli effetti che egli ha sul mondo mediando gli atti di Pedro, quanto piuttosto sugli effetti dei progetti di Pedro sulle decisioni di Jim, questa è la direzione da cui Williams intende criticare la tesi della responsabilità negativa. Il punto è che gli utilitaristi prendono in considerazione i progetti e gli ideali degli individui, ma lo fanno, secondo Williams, in maniera sbagliata, ovvero, per un utilitarista garantire che un individuo realizzi i propri progetti e soddisfi le proprie preferenze è necessario dal momento che, se questi non trovassero realizzazione o soddisfazione, sarebbe qualcosa di molto spiacevole, che comporterebbe una perdita di utilità; invece secondo Williams, il punto è che gli uomini costruiscono la loro intera vita su determinati progetti, ideali, credenze, ecc. li prendono nel modo più serio possibile, gli uomini si identificano con le proprie azioni, con le proprie scelte dal momento che le derivano da questo complesso di progetti e aspettative di vita che ognuno di essi si costruisce e su cui basa l'intera esistenza. È questo il motivo per cui i miei progetti di vita vanno rispettati e garantiti, perché da una loro violazione ne va della mia integrità, no dell'utilità collettiva. Per questo noi non possiamo chiedere ad un uomo, dinanzi a risultati che sono stati prodotti da progetti di altri, di allontanarsi dalla sua decisione, da quella decisione richiesta dal suo progetto, per abbracciare invece quella che richiede il calcolo utilitarista, perché questo, scrive Williams:

“Significherebbe alienarlo realmente dalle sue azioni, e dalle sue convinzioni come fonte delle sue azioni. Significherebbe farne un semplice canale tra l'input dei progetti di tutti – inclusi i propri – e un output di decisione ottimifica; ma questo significherebbe trascurare la misura in cui le sue azioni e le sue decisioni devono essere viste come azioni e decisioni che derivano da progetti e atteggiamenti con cui egli si identifica più strettamente. Sarebbe così, nel senso più letterale del termine, un attacco alla sua integrità.¹²⁸”

128 Ivi, p.139.

Queste argomentazioni proposte da Williams forse non risultano essere di grande aiuto nella risoluzione di dilemmi pratici, come il caso di Jim, ma ci permettono di assumere una prospettiva diversa, di uscire dal paradigma utilitarista, di mettere in evidenza il fatto che esiste una reale distinzione tra il fatto che io uccido qualcuno e la situazione per cui qualcuno viene ucciso da un'altra persona perché io ho fatto qualcosa, una distinzione, scrive Williams: *“basata non tanto sulla distinzione fra azione ed inazione, quanto su quella fra i miei progetti e i progetti altrui.”*¹²⁹ è necessario, sostiene Williams, tenere in seria considerazione questa distinzione, cosa che gli utilitaristi non fanno, perché è il punto di partenza da cui dedurre una tesi contraria all'utilitarismo: compiere una scelta non significa sottovalutare i propri impulsi, i propri progetti, ecc. in ossequio all'ideale utilitarista; in situazioni che spesso non ci permettono, per le circostanze, per il tempo, di prendere decisioni fondate, spesso né la riflessione razionale, né il calcolo utilitarista possono aiutarci, almeno non di più di quanto potrebbero fare i nostri impulsi o meglio ancora le nostre *intuizioni*, quelle che fanno riferimento ad una morale e ad un senso della giustizia radicati nell'individuo e collettivamente condivisi, o ancora in alcuni casi *“semplicemente agiamo”* dal momento che *“non siamo agenti del sistema di soddisfazione universale, non siamo primariamente custodi di nessun sistema di valori, nemmeno il nostro”*¹³⁰.

Oltre a Williams altri autori intorno agli anni Settanta hanno attaccato l'utilitarismo ritenendolo inadeguato ad affrontare le questioni morali che si presentano nelle scelte individuali e collettive, l'apparato teorico dell'utilitarismo è stato accusato di essere eccessivamente semplicistico e riduttivo nel non considerare a sufficienza le profonde ragioni morali che spesso motivano e determinano le nostre scelte; così la pensa John Rawls, il quale all'utilitarismo ha contrapposto la sua teoria della “giustizia come equità”. L'idea portante dell'utilitarismo di “massimizzare il benessere collettivo” risulta spesso insufficiente, anzi, questa semplificazione, operata dagli utilitaristi, che permette l'assunzione di un unico criterio come guida delle azioni e dei comportamenti umani, può essere interpretata anche come mania di liberarsi dei problemi di equità nelle scelte sociali, sostituendoli con complessi e meccanici calcoli “felificifici”; Rawls intende mettere in discussione questo apparato della scelta collettiva tipicamente legato all'utilitarismo proponendo una concezione altruistica ed equitaria dei rapporti intersoggettivi.

Rawls, come Williams, insiste sulla tesi secondo cui l'utilitarismo non prenda in seria considerazione gli esseri umani come persone separate ed autonome, con dei propri progetti, dei propri piani di vita, richiedendo o addirittura esigendo in determinate occasioni il sacrificio di alcuni per il bene di altri. La logica massimizzatrice del principio utilitarista prescrive il maggior

129 Ibidem.

130 Ivi, p.140.

saldo netto di felicità ed in nome di questo la libertà di un individuo può venire limitata, la sua autonomia non rispettata, le sue scelte e le sue preferenze frustrate, ma se tutto ciò è la conseguenza dell'unica alternativa per raggiungere quello stato di cose che coincide con il maggior benessere collettivo, allora non solo è moralmente lecito, ma doveroso. Stando a queste premesse l'utilitarismo legittimo, anzi impone, una distribuzione diseguale dei piaceri e dei dolori, qualora questa si presenti come alternativa in una situazione in cui qualsiasi altra azione, che comporti una più equa distribuzione dei beni, produca un grado minore di felicità. Proprio qui possiamo trovare una delle più cogenti ragioni per cui Rawls rifiuta l'utilitarismo, ovvero quella per cui esso costituirebbe una indebita estensione a livello *inter*-personale di quel principio della scelta razionale che di solito agisce per ogni singolo individuo a livello *intra*-personale sancendo come legittimo il sottoporsi a sacrifici o rinunce, spesso anche notevoli, al fine di ottenere maggiori vantaggi in futuro o evitare sofferenze. L'utilitarismo considera quindi la scelta collettiva come un'estensione dei principi che regolano la scelta individuale, di conseguenza, se lo scopo di un individuo razionale è quello di massimizzare la propria utilità, allora scopo di una scelta sociale deve essere la pura e semplice massimizzazione della utilità collettiva. Così facendo l'utilitarismo crede di essere entrato in possesso di uno strumento valido per la risoluzione dei conflitti che nascono da una pluralità di interessi contrapposti, che gli permette di compiere confronti inter-personali di utilità dei diversi individui e di misurare l'intensità delle preferenze individuali. Ma estendendo questi criteri del comportamento individuale al livello delle relazioni intersoggettive si annulla la specificità e la singolarità degli individui, l'utilitarismo non tiene conto infatti della distinzione tra gli uomini e ciò gli permette di trattarli esclusivamente come mezzi e *“valutare le persone come mezzi vuol dire essere pronti a imporre loro i peggiori prospetti di vita , per aumentare le aspettative di altri.”*¹³¹.

Rawls tende a sottolineare che c'è una differenza notevole tra considerare sacrifici, rinunce e compensi di utilità all'interno di una singola vita piuttosto che a livello inter-personale e sociale; il bilanciamento degli interessi diversi e spesso non confrontabili tra loro, le altre e varie difficoltà tecniche del confronto inter-personale, decretano il fallimento dell'ambizione utilitarista di tener conto della scelta sociale come risultato di una “supervita” dove gli uomini non sono distinti l'uno dall'altro, e il male di uno può essere compensato, senza alcuna perdita, dal bene di un altro. Questo interesse degli utilitaristi incentrato esclusivamente sulla massimizzazione del bene e la soddisfazione delle preferenze pone di conseguenza il problema della “distribuzione equa”; per gli utilitaristi il modo in cui questa somma di piaceri e soddisfazioni è suddivisa tra gli individui non conta, non c'è una distribuzione migliore di un'altra, di conseguenza non prevedono alcuna obiezione razionale per cui maggiori vantaggi per alcuni non potrebbero compensare perdite di altri,

131 J.Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1982, p.159.

alla fine quello che conta è il saldo netto complessivo. Se l'utilitarismo volesse evitare le disuguaglianze e realizzare distribuzioni eque dovrebbe assumere nelle proprie premesse un altro fine oltre a quello dell'utilità, o meglio dovrebbe anteporre al raggiungimento e alla soddisfazione del bene la tutela di diritti fondamentali inviolabili, quali quelli di libertà e uguaglianza, in definitiva dovrebbe anteporre la giustizia al bene. Per Rawls una distribuzione ugualmente giusta obbedisce al “principio di differenza” secondo il quale: “è da preferirsi una distribuzione eguale a meno che non ne esista un'altra che fa stare meglio entrambi.”; il principio di differenza viene collegato da Rawls all'idea di fratellanza e alle relazioni familiari:

“Il principio di differenza sembra corrispondere al significato naturale della fraternità; cioè, all'idea di non desiderare maggiori vantaggi, a meno che ciò non vada a beneficio di quelli che stanno meno bene. La famiglia, in termini ideali, ma spesso anche in pratica, è uno dei luoghi in cui il principio di massimizzare la somma dei vantaggi è rifiutato. In generale, i membri di una famiglia non desiderano avere dei vantaggi, a meno che ciò non promuova gli interessi dei membri restanti. Il voler agire secondo il principio di differenza ha esattamente le stesse conseguenze. Coloro che si trovano nelle condizioni migliori desiderano ottenere maggiori benefici soltanto all'interno di uno schema in cui ciò va a vantaggio dei meno fortunati .¹³²”

Quindi, riassumendo, Rawls voleva formulare una teoria della giustizia alternativa all'utilitarismo, che riteneva un paradigma inaccettabile per i seguenti motivi:

- L'inaccettabilità dei criteri di massimizzazione dell'utilità collettiva in quanto negano l'esistenza del problema relativo ad un'equa giustizia distributiva, non fornendo parametri in base ai quali evitare l'oppressione delle minoranze in nome del benessere della maggioranza;
- L'irriducibilità dei diritti a puri strumenti con cui ottenere più benessere. Che i diritti vengano considerati solo come qualcosa con cui ottenere benessere e non come qualcosa di inviolabile, cozza contro il nostro senso di giustizia.

Così all'utilitarismo Rawls oppone la sua teoria della giustizia, definita da Amartya Sen “*di gran lunga la più influente e [...] più importante che sia stata presentata in questo secolo*”, delineandola molto brevemente potremmo dire che egli sostiene che una società si dirà “bene-ordinata” non solo se tende a promuovere il benessere dei suoi membri, come per l'utilitarismo, ma se è anche regolata da una concezione pubblica della giustizia, che richiede due condizioni: a) che ogni individuo accetti e sappia che gli altri accettano i medesimi principi di giustizia; b) che le istituzioni fondamentali soddisfino in modo riconosciuto tali principi. In mancanza di un accordo tra i membri

132 Ivi, pp.77-88.

di una società su ciò che è giusto e ciò che è ingiusto, osserva Rawls, risulta più difficile stabilire legami vantaggiosi di convivenza civile, in quanto diventano dominanti il sospetto e l'ostilità. Il problema che ora si pone è quello di giustificare razionalmente le regole di giustizia da far valere all'interno delle moderne democrazie o, come preferisce l'autore, delle società ben ordinate. A questo punto Rawls immagina una situazione iniziale (original position) in cui i singoli individui scelgono i principi di giustizia in condizione di assoluta eguaglianza, in quanto sono privi di un certo numero di informazioni relative alla propria condizione futura nella società. La scelta viene, cioè, effettuata sotto un "velo di ignoranza" (veil of ignorance). Infatti, nota Rawls, coloro che fossero a conoscenza di essere ricchi potrebbero considerare ingiuste eventuali imposte a scopo assistenziale, mentre coloro che fossero a conoscenza del loro stato di povertà sarebbero molto probabilmente a favore di quelle stesse imposte. Il "velo di ignoranza" ha il compito di escludere la conoscenza di quei fattori contingenti che porrebbero gli uomini in conflitto tra loro, rendendo impossibile qualsiasi accordo sui principi di giustizia. Il "velo di ignoranza" rende eguali le parti nella posizione originaria: infatti, tutti hanno gli stessi diritti nella procedura di scelta dei principi e ognuno può avanzare proposte razionali da sottoporre al giudizio e all'accordo altrui. Le parti vengono, dunque, presentate come razionali e reciprocamente disinteressate, in quanto nessuno può pensare di avvantaggiarsi dalla scelta di taluni criteri. I principi di giustizia che ne scaturiscono sono il risultato di un accordo equo, proprio perché conseguito in una condizione iniziale equa. In questo senso la teoria rawlsiana può legittimamente definirsi "una teoria della giustizia come equità". Giustizia come equità significa che i principi di giustizia sono appunto quelli che le persone razionali, preoccupate della propria sorte, sceglierebbero in condizione di eguaglianza iniziale, qualora cioè nessuno fosse manifestamente avvantaggiato o svantaggiato da contingenze sociali o naturali (velo d'ignoranza). Rawls attribuisce a Kant l'ispirazione della sua teoria. Come l'etica kantiana è sostanzialmente incentrata sulla scelta autonoma di persone razionali, libere ed eguali, così quella di Rawls, grazie al velo di ignoranza, fa discendere la giustizia dall'accordo di persone libere e indipendenti, in quanto non determinate da motivi egoistici e contingenti.

I principi di giustizia vengono costruiti attraverso questa procedura contrattuale in cui le parti contraenti nella "posizione originaria", protetti dal "velo di ignoranza", saranno consapevoli delle caratteristiche generali della società in cui dovranno vivere, ma non saranno informate sulla posizione che occuperanno, e neanche sulla particolare concezione del bene che adotteranno. Ma le parti contraenti essendo razionali sceglieranno la giustizia come equità i cui due principi fondamentali sono:

- 1) Il "principio di libertà" che verte in particolare sulle libertà civili e politiche, sostenendo il diritto di ogni persona a godere egualmente delle più ampie libertà di base;

2) Il “principio di differenza” che riguarda tutti gli altri beni primari, che non siano le libertà fondamentali di base, e che promuove la regolamentazione delle diseguaglianze sociali ed economiche in modo tale che si possa ragionevolmente presumere che siano nell'interesse di ognuno.

Questi due principi sono ordinati in maniera “lessografica”, cioè non è possibile uno scambio tra una quota di libertà e una quota di beni primari, cosa invece del tutto ammessa, se non spesso prescritta, nella prospettiva utilitarista.

Rawls intende risolvere il problema, ignorato dall'utilitarismo, dell'individuazione di criteri di distribuzione dei benefici, tali che permettano la massima soddisfazione dei bisogni e vengano usati a beneficio della società. Secondo il “principio di differenza” la distribuzione di tutti i beni primari può avvenire in maniera diseguale in merito alle condizioni di responsabilità, ricchezza, reddito, ma gli incentivi devono essere sempre e comunque collegati a mansioni e cariche accessibili a tutti, in base esclusivamente al criterio di capacità e merito, e mirare al miglioramento delle condizioni dei più svantaggiati, no alla promozione del benessere medio, come vuole invece l'utilitarismo. Il “principio di differenza” viene giustificato dalla regola del “maximin”, secondo la quale, in condizioni di incertezza, la scelta razionale è quella che minimizza il rischio di perdere a prescindere dalle possibili probabilità di una vincita maggiore; così rintracciamo nuovamente in Rawls quella priorità dei diritti degli individui sulle considerazioni di maggior efficienza e benessere collettivi, che contrappongono la sua teoria della giustizia all'utilitarismo. Per questo la teoria della giustizia come equità, che ho sopra richiamato in maniera breve e molto essenziale, viene esplicitamente proposta da Rawls come alternativa all'utilitarismo. Le ragioni più generali del conflitto tra queste due etiche normative vanno rintracciate da una prospettiva storico-filosofica che vede l'utilitarismo legato all'empirismo, mentre l'intera tradizione dei diritti naturali si rifà al razionalismo classico e alla possibilità dell'intuizione razionale del giusto, un conflitto Hume-Locke, il secondo sostenitore dei diritti naturali, il primo intenzionato ad estendere l'empirismo dall'epistemologia all'etica. Quindi, mentre per un utilitarista ogni giudizio morale o politico va formulato considerando la somma di soddisfazione generale che una scelta determina in confronto a delle alternative, al contrario il concetto di giustizia non si fonda sulle conseguenze delle azioni, ma su certe qualità intrinseche delle azioni stesse, il senso del giusto o dell'ingiusto appare legato alla natura stessa dell'azione che si va a compiere, di conseguenza per un sostenitore della teoria dei diritti esistono alcune regole inviolabili, le quali dettano delle scelte a prescindere dalle conseguenze delle azioni, cosa impensabile da una prospettiva utilitarista per cui non ci sono regole che tengano quando un'azione contrasta con l'utilità generale. Gli utilitaristi prevedono solo imperativi ipotetici, nella loro morale non esistono regole rigide, se ne vale la pena tutto può essere

scambiato con tutto per un utilitarista, dalla libertà, alla dignità umana, all'integrità, di cui parlava anche Williams; ma Rawls fonda la sua teoria della giustizia come equità sulla nozione kantiana di imperativo categorico, ogni azione che violi la dignità della persona è *ipso facto* ingiusta, prescindendo da qualsiasi calcolo delle conseguenze sulla felicità generale; una filosofia morale di stampo kantiano, come quella a cui si richiama Rawls, è incentrata sul concetto di “dignità individuale”, un concetto per il quale l'uomo ha un valore intrinseco che non ammette nulla di equivalente. Chi assume questa concezione kantiana, assolutamente normativa della giustizia, deve alcune volte mantenere i principi anche se questi portano a conseguenze spiacevoli. Quindi la differenza tra utilitarismo e dottrine della giustizia corrisponde essenzialmente ad una diversa concezione della “persona morale”, la nozione di giustizia mette in discussione i criteri utilitaristi proprio perché insiste su una concezione kantiana della persona come “dignità e rispetto di sé” a differenza della visione utilitarista di un insieme di individui massimizzatori di benessere ed interessi. Lo stesso Rawls ha sottolineato il suo ricorso all'etica kantiana per la risoluzione di questo problema:

“una dottrina kantiana unisce il contenuto di giustizia con una determinata concezione della persona; e questa concezione guarda insieme le persone come libere ed eguali, capaci di agire sia ragionevolmente che razionalmente, e perciò capaci di prendere parte alla cooperazione sociale tra persone così concepite.”¹³³

Per Rawls la nozione di persona dell'utilitarismo si basa su una “razionalità in senso stretto” secondo la quale ogni individuo tende essenzialmente a massimizzare la propria utilità e da qui i principi di convivenza e cooperazione sociale andranno a fondarsi sulla semplice aggregazione delle preferenze di ogni singolo individuo; mentre la sua teoria della giustizia presuppone una nozione di persona più articolata, basata su una “razionalità completa” da cui deduce quei principi di giustizia che garantiscono una scelta sociale equa ed una società ben-ordinata.

Mentre l'utilitarismo è una dottrina morale teleologica, la teoria della giustizia di Rawls è una dottrina contrattualista, poiché prevede che i principi di scelta sociale e quelli di giustizia siano oggetto di un accordo originario, ma soprattutto è una dottrina deontologica, la quale:

“non interpreta il giusto come massimizzatore del bene. [...] il problema di raggiungere il massimo saldo netto possibile di utilità non si pone mai per la giustizia come equità; questo principio di massimizzazione non viene mai usato.”¹³⁴

Ad avviso di Rawls l'uguaglianza nel godimento delle libertà fondamentali è un diritto assoluto

133 Ivi, p. 516.

134 Ivi, p.42.

che non ammette eccezioni , né compromessi, e va tutelato per mezzo dei principi di giustizia che sin dall'inizio restringono aspirazioni e desideri e delimitano i confini che gli uomini devono rispettare, nell'inseguire i propri progetti di vita e le proprie preferenze, per non ledere i diritti fondamentali degli altri individui; quindi la teoria della giustizia come equità, a differenza dell'utilitarismo, sostiene che:

“non bisogna considerare come date le propensioni e le inclinazioni degli uomini, quali che esse siano e poi cercare il modo migliore di soddisfarle.¹³⁵”

Per gli utilitaristi nel calcolo del massimo livello di utilità la natura dei desideri o delle preferenze è irrilevante, il benessere sociale dipende esclusivamente dalla soddisfazione o meno di questi desideri, di conseguenze si potrebbe trarre piacere anche dalle privazioni altrui, questo per Rawls è inaccettabile:

“secondo la giustizia come equità le persone accettano in anticipo un principio di libertà eguale [...] Convergono quindi esplicitamente di uniformare le proprie concezioni del bene a ciò che è richiesto dai principi di giustizia, o almeno di non avanzare pretese che direttamente le violino. Un individuo che trae piacere dal fatto che altri si trovino in condizione di minore libertà comprende di non poter avanzare nessuna pretesa per questo godimento.¹³⁶”

Siamo arrivati a questo punto a delineare la differenza centrale tra utilitarismo e teoria della giustizia come equità: l'utilitarismo prevede le priorità del bene rispetto al giusto, per Rawls è esattamente il contrario *“nella giustizia come equità il concetto di giusto è prioritario rispetto a quello di bene.”*, non è ammissibile quindi che alcuni abbiano meno affinché altri prosperino, ciò potrebbe essere utile, *ma non è giusto.*

135 Ivi, p. 43.

136 Ivi, p. 42.

Parte Seconda

Utilitarismo e bioetica

*“Am Ende hängen wir doch ab Von
Kreaturen, die wir machten”*

Faust,
Goethe

*“ Se non sapete morire non datevene
pensiero. La natura vi instruirà sul
campo in modo completo e sufficiente;
essa compirà a puntino questa
operazione per voi, non preoccupatevi”*

Montaigne

1. Etica e bioetica

Bioetica: il ruolo dell'argomentazione filosofica

Una delle prime cose che possiamo affermare con sicurezza riguardo alla bioetica è che questa rappresenta un campo del sapere di natura interdisciplinare, i dibattiti di bioetica richiedono competenze sempre più svariate, che vanno dall'ambito medico a quello giuridico a quello filosofico. Ciò che mi preme mettere in evidenza è il ruolo che svolge l'etica, come parte della bioetica, nel determinarne il metodo; risulta quindi del tutto insensata la pretesa di coloro che vogliono occuparsi di bioetica senza fare i conti con le questioni che si è posta o che si sta ponendo l'etica. Senza riflessione filosofica non si può fare bioetica dal momento che c'è un pericolo intrinseco a questa disciplina, quello della banalizzazione; generalmente ai problemi di bioetica noi abbiamo delle risposte intuitive, ma spesso poi non siamo capaci di spiegare o argomentare le nostre scelte, per questo motivo è indispensabile prendere in considerazione due aspetti fondamentali dell'approccio filosofico alla bioetica per poter evitare la banalizzazione, a cui, come ha già detto, questa disciplina facilmente incorre:

- Argomentazione (saper sostenere una tesi, rispondere ai perché in modo autonomo; la mancanza dell'argomentazione sottrae la bioetica al campo della filosofia)
- Coerenza (sia rispetto ai principi che adottiamo, sia rispetto al significato che attribuiamo ai concetti)

Quando si discute di bioetica non si possono ignorare questi due criteri, cioè non si può essere né incoerenti, né dogmatici, ed è allo stesso modo da evitare il ricorso all'autorità, propria o altrui (è così perché l'ho detto io), dal momento che è il modo per annullare la discussione quindi qualsiasi possibilità di soluzione e confronto.

Le questioni di bioetica sono legate in modo concreto a delle alternative etiche, cioè al suo interno si presentano problemi pratici e normativi caratterizzati come etici, problemi ai quali vengono collegate domande del tipo: “Cosa è più giusto fare?”, “Qual è la soluzione buona?”, potremmo anche dire che *“la bioetica si occupa di valori, ovvero di quei principi in nome dei quali gli esseri umani hanno risolto le diverse alternative che si sono ad essi presentate”¹³⁷*.

Le questioni di cui si occupa la bioetica sono questioni di vita e di morte, e già partendo da qui ci troviamo di fronte a giudizi non unanimi, definire che cos'è la vita, quando ha inizio, sono problemi che danno luogo a soluzioni che possono essere non universalmente condivise, è per questo che definire la vita e la morte è un problema filosofico. I concetti di vita e di morte possono avere dei

137 E. Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, Laterza, Roma- bari, 2004, p.12.

significati diversi anche all'interno della stessa cultura, sicuramente non è possibile rispondere in maniera universalmente accettabile al seguente interrogativo: Quando si può parlare di vita a livello di essere umano non solamente cellulare? altrettanto complessa è la questione sulla morte, dal momento che, per i progressi della moderna medicina, la morte potrebbe diventare una scelta (problema dell'eutanasia: staccare le macchine che ci tengono in vita?); il morire non è più solamente la fine della vita, non è “un fatto che non ha calore, un niente, un istante” come sosteneva Montaigne, in tempi in cui questo concetto era meno problematico, oggi il morire riguarda anche noi che siamo in vita, morire in un modo piuttosto che in un altro non è irrilevante per la vita che si è vissuta. In connessione ai concetti di vita e di morte ce ne sono altri filosoficamente rilevanti quali quelli di *dignità* e *sacralità della vita*, ma queste nozioni risultano fortemente problematiche dal momento che vi sono notevoli differenze nelle loro definizioni, non c'è assolutamente condivisione su cosa si intenda per vita degna. Comunque schematizzando potremmo dire che i concetti di dignità e sacralità possono essere soggetti ad una duplice definizione, la quale può essere *interna*: il soggetto diventa fonte di definizione della vita, i concetti di sacralità e di dignità si costruiscono soggettivamente. In questo caso ci troviamo dinanzi ad una prospettiva liberale; o *esterna*: secondo la quale esiste un modello universale che ci permette di definire quando una vita è buona. Questa prospettiva attribuisce un valore intrinseco alla vita (la vita è sacra di per sé. Finnis).

Ma ciò che mi preme sottolineare in questo contesto introduttivo è che la bioetica essendo parte dell'etica ne condivide la pretesa di assumere un punto di vista generale ed imparziale, chi assume una prospettiva etica su questi presupposti giustifica o argomenta a sostegno delle norme o dei principi che privilegia. Portare sul piano filosofico la bioetica significa accettare che la filosofia morale ha un suo peso e valore, significa riconoscere che l'etica ha a che fare con la realtà, ed è fondamentale che in una disciplina che ha a che fare con valutazioni morali, le nostre posizioni tendano ad avere una risposta ampia, generalizzata, tendano praticamente ad essere universalizzabili; così scrive a proposito Lecaldano:

“in quanto la bioetica ha a che fare con valutazioni etiche e non ad esempio con considerazioni estetiche o economiche o soluzioni del tutto egoistiche, le conclusioni rilevanti dovranno essere in un certo senso, come ha sottolineato Richard Mervyn Hare, universalizzabili.[...] L'etica entra in gioco in quanto la soluzione che si presenta come buona, giusta o doverosa è una soluzione che si intende valida per tutti coloro che potrebbero essere coinvolti in una situazione analoga, indipendentemente dal posto che occupano in essa.¹³⁸”

138 Ivi, pp.14-15. A proposito della definizione di universalità in Hare rimando alle p.55-69 di questo testo.

Quindi la bioetica deve evitare di incorrere in una prospettiva scettica e relativista, secondo la quale ogni risposta è valida e quindi in un'assemblea la decisione finale viene affidata al principio maggioritario, cosa non facile dal momento che in bioetica il rischio del relativismo è molto forte e può assumere diverse forme, una delle quali è l'emotivismo, concezione dominante nell'etica soprattutto intorno agli anni Sessanta; l'emotivismo affida il giudizio all'emotività, alle intuizioni rifiutando di conseguenza di rispondere alle domande del perché e della coerenza, cioè ponendosi fuori da un approccio filosofico universalista. La tesi di Stevenson è che bisogna sostenere con ogni mezzo, non per forza coerente, le proprie intuizioni, utilizzando le armi della retorica e della persuasione; arriviamo così a distinguere tra un'etica applicata che passa attraverso persuasioni, l'emotivismo di Stevenson, ed una che passa attraverso argomentazioni, sicuramente più noiosa ma più efficace. Ma anche una riflessione bioetica che utilizzi l'approccio filosofico dell'argomentazione non deve rinunciare completamente alle intuizioni, le nostre intuizioni hanno un valore, ma essendo pericolose per un assetto coerente e che tende alla generalizzazione, hanno bisogno di essere filtrate dalla ragione, e così da intuizioni si trasformano in principi, e come tra breve vedremo l'approccio bioetico basato sull'esistenza di alcuni principi imprescindibili (natura, giustizia, autonomia, ecc.) è, insieme a quello utilitarista, uno dei più influenti nel dibattito bioetico contemporaneo.

La maggior parte delle prospettive e delle argomentazioni utilizzate nel dibattito bioetico hanno un carattere teorico, cioè tentano di suggerire modelli normativi che giustificano razionalmente determinate valutazioni o determinate scelte pratiche; questa posizione è stata ripetutamente criticata a causa dell'insoddisfazione che genera per la sua astrattezza e per l'incapacità di valutare la particolarità delle situazioni e la specifica sensibilità delle persone coinvolte. Le più influenti teorie morali che popolano il campo della riflessione bioetica sarebbero quindi troppo lontane dalla realtà, peccherebbero di un eccesso di teoria, le maggiori critiche rivolte a queste vertono sulla loro astrattezza, sul riduzionismo, ovvero sul ricondurre tutte le considerazioni morali ad uno o pochi principi generali, che ognuno dovrebbe impiegare nel ragionamento pratico, sull'impersonalità, cioè la mancanza di aderenza alle circostanze e alla sensibilità del soggetto¹³⁹. Ma nonostante alcuni eccessi a cui una trattazione filosofica molto astratta, generale e inconcludente può spingersi siano assolutamente da evitare e condannare, d'altra parte non possiamo nemmeno sottrarre il dibattito bioetico a quelle teorie morali che possiedono le caratteristiche della coerenza e della normatività, dal momento che la bioetica è una riflessione su ciò che è giusto, doveroso, buono, di conseguenza non può prescindere dalle definizioni che sono state date a questi concetti nell'ambito dell'etica, né

¹³⁹ In particolare per le critiche rivolte all'approccio filosofico/morale alla bioetica si veda: Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali*, Feltrinelli, Milano, 2003, pp.35/51.

dal modo in cui la filosofia ha argomentato intorno ad essi¹⁴⁰.

In un esame della bioetica nel suo complesso potremmo arrivare a distinguere tra una semplice bioetica *descrittiva*, con il compito di esporre le diverse bioetiche esistenti (ad esempio quella della sacralità o qualità della vita) e di analizzare, nella maniera più neutra possibile, le loro caratteristiche strutturali, ed una bioetica *normativa* impegnata nell'individuazione concreta di norme, principi, regole, da seguire nella risoluzione delle questioni bioetiche¹⁴¹.

Al centro del dibattito bioetico si pongono delle situazioni completamente nuove, la tesi dell'assoluta novità delle opzioni dinanzi alle quali si trovano le società occidentali è impossibile da contraddire; con il presentarsi delle nuove condizioni del nascere, del morire, del curarsi, l'interrogativo che ci si pone è quello sulla capacità o meno della vecchia etica di “funzionare” anche in uno scenario completamente diverso.

L'irriducibile novità delle questioni su cui gli uomini oggi si trovano a deliberare necessita il superamento dei principi, delle regole, degli assunti morali tradizionali? Questo è l'interrogativo di fondo a cui cercheremo di rispondere mettendo in evidenza i particolari contributi che le tradizionali teorie morali, ed in particolare l'utilitarismo, hanno dato al dibattito bioetico, fino ad arrivare alla posizione di Singer, il quale ritiene che la morale necessiti di un nuovo paradigma; la “vecchia morale” incentrata sul principio della sacralità della vita sarebbe ormai a suo avviso incapace di guidare le scelte umane, per questo tenterà di riscrivere i “comandamenti” adeguandoli al nuovo principio di “qualità della vita”¹⁴².

140 A detta di alcuni critici per una bioetica che voglia avere a tutti gli effetti una utilità normativa un modello particolarmente adatto potrebbe essere il cosiddetto “metodo triangolare”, il quale prevede che l'analisi parta dal punto A con una descrizione scientifica del problema in esame, descrizione che va poi confrontata con il punto B con una prospettiva filosofica -antropologica, ed infine si arriva al punto C con la realizzazione di una precisa proposta applicativa. M. Mori individua l'inadeguatezza di questo schema nella sua necessità di presupporre una sola teoria etica valida per poter giungere realmente ad una precisa soluzione normativa; lo schema triangolare quindi non ammetterebbe alcun pluralismo etico, promuovendo invece una visione assai ristretta della morale. M. Mori, *La bioetica: la risposta della cultura contemporanea alle questioni morali relative alla vita*, (pp. 187/224) in *Teorie etiche contemporanee*, a cura di C.A.Viano, Bollati Boringhieri, Torino 1990.

141 Lecaldano (*Bioetica, Le scelte morali*, pp.11/17) pur adottando un approccio normativo, sottolinea l'importanza del lavoro critico e analitico necessario per l'elaborazione di una bioetica descrittiva, così scrive a proposito: “Non sottovalutiamo infine la grande importanza di una sistematica bioetica descrittiva, dato che le trasformazioni introdotte oggi nelle pratiche normative in risposta alle nuove alternative per quanto riguarda il nascere, la cura e il morire, forniscono una sorta di osservatorio sperimentale privilegiato sui meccanismi della trasformazione morale che meriterebbe di essere pienamente compreso”. Allo stesso tempo sottolinea anche la difficoltà di tracciare una linea di demarcazione netta tra bioetica descrittiva e normativa.

142 Una tesi opposta a quella di Singer, il quale ritiene definitivamente tramontata la vecchia morale, viene esplicitamente sostenuta da Lecaldano, il quale, inserendosi in una prospettiva utilitarista volta ad inglobare a sé un'etica della disponibilità della vita, ritiene indispensabili le tradizionali nozioni etiche, bagaglio della nostra cultura per più di due secoli, per affrontare i casi bioetici; “...il fatto che le persone si trovino di fronte a scelte che i loro antenati non hanno dovuto affrontare non implica necessariamente che essi debbano abbandonare i principi che hanno ricevuto. Infatti tali principi potrebbero mantenere tutta la loro validità etica sia perchè gli esseri umani non debbono abbandonare le ragioni morali che li sostengono, sia perchè si tratta di principi sufficientemente plastici da ricomprendere sotto di sé anche le nuove condizioni.”; Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, p.27.

Bioetica: teorie a confronto

Ciascuna delle teorie morali normative che verranno in seguito analizzate, mettendo soprattutto in evidenza le loro prospettive sui diversi problemi della bioetica, possono essere classificate, in modo abbastanza sommario, secondo una tripartizione classica nell'ambito della filosofia morale, ovvero quella tra: teorie deontologiche, teorie consequenzialiste e teorie della virtù¹⁴³. I vari gruppi di teorie, che possono essere ricondotti a questa tassonomia, si differenziano per il diverso oggetto delle loro valutazioni; per quanto riguarda le teorie deontologiche buone e giuste sono prima di tutto le azioni, le quali sono prescritte in maniera categorica, ovvero sono oggetti di doveri, a cui i comportamenti umani devono conformarsi a prescindere dalle conseguenze; quindi potremmo dire, allargando la casella delle teorie deontologiche, che sotto questa classificazione vanno ricondotte tutte le teorie morali non consequenzialiste. Le teorie consequenzialiste invece valutano le azioni morali basandosi esclusivamente sulle conseguenze, quindi non esistono azioni che siano assolutamente vietate o doverose, ma tutto è permesso, o anche prescritto, per il raggiungimento delle migliori conseguenze. Per le teorie aretaiche buono o giusto è prima di tutto il soggetto che compie l'azione, secondo il modello delineato da Aristotele nell'*Etica Nicomachea* è virtuoso colui che compie azioni giuste non perché obbedisce a qualche legge esteriore ma perché ha dentro di sé la misura del giusto e dell'ingiusto, ha in pratica dentro di sé la virtù. Ognuna delle teorie morali che verrà analizzata fa riferimento ad uno di questi tre criteri normativi generali, anche se spesso il riferimento non è esplicito o entrano in gioco altre considerazioni moralmente rilevanti. Nonostante ciò non è mia intenzione quella di ridurre la discussione in bioetica ad uno scontro fra due opposti schieramenti: consequenzialismo e deontologismo, spesso sommariamente identificati con il paradigma di “qualità della vita” da una parte e “sacralità della vita dall'altra” dall'altra, perché in realtà l'argomentazione in bioetica si è articolata secondo altre e più complesse linee di divisione; ma lo scontro più noto, grazie ad una importante letteratura divulgativa a proposito, non è tanto quello tra consequenzialisti e deontologisti, quanto quello tra: utilitaristi, spesso alleati con i liberali (i quali non sono consequenzialisti) e teologi cattolici. Sappiamo che l'utilitarismo in un primo momento apparve come l'unica dottrina pronta a dare soluzione al problema per eccellenza della bioetica, ovvero quello di fornire approcci condivisibili per la formulazione di prescrizioni, ma, in una fase successiva, l'utilitarismo applicato alla bioetica fu oggetto di ampie contestazioni da parte di altre prospettive che iniziarono a fornire contributi alternativi al dibattito bioetico, si va dalla bioetica dei principi, il cui punto d'arrivo è “l'equilibrio riflessivo”, nozione introdotta in etica da

143 Le teorie della virtù o teorie aretaiche sono entrate solo in un secondo momento a far parte di questa classificazione che in origine prevedeva solo l'opposizione tra teorie deontologiche e consequenzialiste, ed in particolare dopo una recente rinascita dell'interesse per l'etica aristotelica. In merito a questa classificazione si veda: Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali*, pp.32/34.

Rawls, all'approccio liberale classico costituito dall'intervento di R. Dworkin, dalla difesa della più tradizionale etica teologica di Finnis, ai contributi del pensiero delle donne e dell'etica della cura.

Ma nonostante la ricchezza dei contributi che alimentano l'acceso dibattito bioetico, la prospettiva utilitarista, con tutte le critiche e le obiezioni, continua ad essere una delle più influenti teorie morali nel campo dell'etica applicata; uno dei più noti ed influenti filosofi viventi è infatti un bioeticista utilitarista Peter Singer, il quale ha proposto un utilitarismo delle preferenze che intende considerare gli interessi di tutti gli individui senzienti e portare avanti una revisione totale della morale tradizionale in quanto strumento obsoleto e per questo incapace di far fronte alle nuove scelte etiche.

Bioetica dei principi:

Il progresso biomedico è giunto a creare delle situazioni spesso molto complesse le quali non riescono ad essere sempre coperte dal ricorso ai codici dei doveri e dei diritti, un'argomentazione bioetica al livello dei diritti e dei doveri non riesce sempre ad evitare che questi entrino in contraddizione tra loro e quindi risultino molto difficili da applicare. Bisognerebbe adottare principi etici più generali in modo tale da utilizzarli come base per conciliare ed applicare le diverse norme particolari espresse dal linguaggio della morale dei diritti e dei doveri. Si assiste così, a partire dagli anni Settanta, ad un passaggio dal linguaggio dei diritti, più tradizionale e maggiormente legato al contesto culturale occidentale, a quello dei principi; in realtà è la stessa nascita della bioetica che si può interpretare come coincidente con questo passaggio, infatti quest'ultimo si verifica in un periodo in cui la bioetica si andava diffondendo non solo come ambito di ricerca accademica, ma stava entrando prepotentemente anche nel dibattito pubblico, e si riteneva che l'obiettivo primario della discussione bioetica fosse l'individuazione di soluzioni pratiche condivise per affrontare i problemi suscitati dallo sviluppo delle scienze biomediche. Il paradigma dell'etica applicata diviene quello dell'individuazione di alcuni principi generali che possano fornire un linguaggio comune, un possibile punto d'incontro tra le diverse prospettive etiche e filosofiche, per la risoluzione dei dilemmi che i casi concreti sollevano.

La prima significativa testimonianza del passaggio a questo nuovo approccio è costituita dal *Belmont Report*, ovvero il rapporto del primo Comitato di Bioetica (la *National Commission for the protection of human subjects on biomedical and behavioral research*), il quale venne istituito negli Stati Uniti con il mandato di fissare i principi etici di base nella sperimentazione sui soggetti umani. In questo documento venivano indicati tre "principi etici basilari": il *rispetto per le persone*, con il conseguente obbligo a trattare i soggetti umani coinvolti nella sperimentazione nella tutela e nel rispetto delle loro autonomie, la *beneficenza*, che prevede la valutazione dei rischi e dei benefici in

modo tale che i rischi siano giustificati da maggiori benefici attesi, la *giustizia*, la quale individua l'obbligo a garantire un'equa selezione dei soggetti nel dispensare le cure mediche. Questi principi venivano considerati come sfondo comune a cui fare appello nella discussione dei casi particolarmente problematici nell'area biomedica, e non come il risultato dell'adozione di una particolare etica normativa. Nel Rapporto non viene data alcuna spiegazione circa l'articolazione dei principi tra loro, questi sono presentati solo come base etica sufficientemente condivisa dalla tradizione culturale occidentale.

La selezione di alcuni principi, tratti da diverse teorie etiche, come schema normativo di riferimento per produrre regole più specifiche, diventa lo scopo dell'opera di T. Beauchamp e J. Childress, *Principles of biomedical ethics*, 1979, in questo testo l'intento dei due autori è quello di dare una più articolata sistematizzazione al modello in modo tale da rinforzarne la portata normativa, sostenendo la validità dei principi a prescindere dalle teorie etiche a cui rispettivamente facevano riferimento, l'utilitarismo e il deontologismo. I quattro principi a cui fanno appello si presentano come terreno di mediazione, il più possibile universale, per poter raggiungere accordi pragmatici. Le fonti di partenza a cui T. Beauchamp e J. Childress attingono per l'individuazione dei principi sono: sia la morale comune, sia la tradizione medica, da qui si giustificano una serie di principi da cui in seguito vengono desunte delle regole capaci di determinare le scelte pratiche; principi e regole sono entrambi generalizzazioni normative che servono da guida per le nostre azioni, la differenza sta nella maggiore specificità nel contenuto delle regole, rispetto ad una superiore aspirazione di generalità dei principi. La prospettiva adottata da Beauchamp e Childress viene proposta come una forma di *coerentismo* morale, ispirata da due importanti precedenti teorici: il *pluralismo normativo*, derivato da Ross e la nozione di *equilibrio riflessivo*, introdotta da Rawls. Facendo riferimento al pluralismo normativo, lo statuto dei principi individuati non è quello di regole assolute ma piuttosto di regole che fondano doveri obbliganti sempre e solo "prima facie", dove per obbligo "prima facie" si intende un obbligo che deve essere osservato a meno che esso non entri in conflitto con un altro obbligo di forza maggiore o al massimo uguale. Dato questo particolare statuto dei principi è indispensabile rintracciare un metodo per risolvere i casi in cui i doveri entrano in contrasto tra loro, non esistendo una regola che a priori stabilisca quale principio debba avere priorità sull'altro; ma, mentre Ross affidava la risoluzione dei conflitti tra i principi alla percezione, Beauchamp e Childress hanno invece adottato una prospettiva coerentista, che impiega tecniche di "bilanciamento" desunte dalla nozione di "equilibrio riflessivo"¹⁴⁴. Per Rawls l'accettazione di una teoria in etica inizia con i nostri giudizi ponderati, ovvero le convinzioni morali di cui siamo più sicuri e che appaiono razionalmente fondate, quelle che riteniamo più

144 Per la nozione di "equilibrio riflessivo" si veda: Rawls, *Una teoria della giustizia*, pp. 34/35, 56/58, 113, 356.

lontane dalla parzialità, quali possono essere ad esempio i giudizi sull'ingiustizia delle discriminazioni razziali o dell'intolleranza religiosa, a partire da questi giudizi ponderati si formano per generalizzazione i principi. I principi devono accordarsi con le nostre convinzioni ponderate di giustizia, ma:

“presumibilmente vi saranno delle discrepanze. In questo caso possiamo scegliere. Possiamo o modificare la descrizione della situazione iniziale, o rivedere i nostri giudizi presenti, perché anche i giudizi che prendiamo provvisoriamente come punti fermi sono tuttavia soggetti a revisione.¹⁴⁵”. In definitiva l' “equilibrio riflessivo” consiste per Rawls in una situazione in cui i principi generali ed in parte vuoti e il giudizio sul caso concreto si adattano reciprocamente.

Quindi, seguendo Rawls, lo scopo di Beauchamp e Childress è quello di partire da giudizi paradigmatici di giustezza ed erroneità morale e successivamente elaborare una teoria più generale, in linea con questi giudizi, che abbia il massimo grado di coerenza.

Numerose comunque sono state le critiche, già a partire dalla fine degli anni Ottanta, rivolte a questo modello di ragionamento pratico che vuole derivare conclusioni da una serie di principi che possono essere ricavati dalle convinzioni etiche condivise dalla morale del senso comune, e che tenta di risolvere le questioni bioetiche con forme di razionalità impegnate solo a soddisfare le esigenze della coerenza normativa, così scrive Lecaldano a proposito:

“L'esigenza di muovere verso una coerenza ed unità sul piano delle regole e criteri da far valere per le questioni bioetiche può svolgere un ruolo sussidiario, ma non ci può aiutare in alcun modo a individuare criteri e norme che consideriamo moralmente validi.¹⁴⁶”.

Ritornando al *Principles of biomedical ethics* il nucleo dei principi dell'etica biomedica risulta così composto: principio di autonomia, principio di beneficenza, principio di non maleficenza, principio di giustizia.

Principio di autonomia: tale principio è fondato sull'idea che le azioni umane non dovrebbero essere sottoposte a nessun vincolo o controllo altrui, ciò corrisponde, in senso negativo, ad un diritto di non interferenza (privacy, riservatezza) ed al riconoscimento del ruolo dell'autodeterminazione, in senso positivo, implica il dovere di informare e quindi di rendere possibili scelte realmente autonome, dal momento che una scelta autonoma prevede: la mancanza di condizionamenti esterni,

145 Ivi, p.34.

146 Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, p. 20. Si faccia riferimento anche alle pagine 17/25 in cui Lecaldano affronta la critica al modello “ingegneristico” della razionalità pratica.

l'intenzionalità e la comprensione della situazione.

Questo principio ha la sua matrice filosofica in Mill, nel suo riconoscimento del primato dell'individualità, e in Kant, anche se magari questo secondo riferimento può apparire un po' forzato dal momento che l'autonomia e la libertà di cui parla Kant non coincidono con il libero arbitrio rispetto al proprio progetto di vita, quanto piuttosto con l'assenza di condizionamenti che ci permettono di scegliere il dovere per il dovere. Comunque con il ricorso al principio di autonomia Beauchamp e Childress intendono prima di tutto contrastare il ricorso al paternalismo medico, ricordando però che si ha a che fare con principi *prima facie*; sono quindi sempre ammesse eccezioni in cui potrebbe anche essere permesso esercitare influenze paternalistiche sulle scelte individuali.

Principio di non maleficenza: questo principio si esprime nel non recare intenzionalmente danno. Ma, come tutti gli altri, anche questo principio non ha validità assoluta, quindi non è necessariamente connesso con la difesa della vita, ma è compatibile anche con giudizi intorno alla qualità della vita, per quanto questa nozione sia problematica ed ambigua. L'obbligo "prima facie" di prestare cure al malato viene meno nel momento in cui il trattamento si rivelasse sicuramente inutile o quando gli oneri che esso comporta venissero calcolati come superiori ai benefici¹⁴⁷.

Principio di beneficenza: tale principio si compone delle seguenti regole: prevenire il danno, eliminare il male, promuovere il bene, proporzionare i benefici in rapporto ai costi e ai rischi. A differenza delle regole del principio di maleficenza, definite "doveri perfetti", in quanto prevedono una validità universale, cioè la proibizione di arrecare danno è rivolta a tutte le persone, le regole di beneficenza sono "doveri imperfetti" nel senso che non si può sempre agire secondo queste nei confronti di tutti; un'osservanza scrupolosa del principio di beneficenza imporrebbe, sia ai singoli, sia alla società, degli oneri troppo elevati da sostenere¹⁴⁸.

Un'altra importante distinzione presentata dai nostri due autori nell'ambito del principio di beneficenza risiede tra la beneficenza "generale" e quella "specificata", intendendo con la prima la naturale tendenza dell'uomo ad agire nell'interesse altrui, con la seconda invece riconoscendo l'esistenza dei doveri specifici legati al proprio ruolo, alla propria professione, il caso del medico nei

147 Nonostante il riconoscimento dell'obbligo solo *prima facie* dei principi, ed in particolare del principio di non maleficenza da cui deriva la regola del non uccidere, Beauchamp e Childress si schierano contro la legalizzazione dell'eutanasia volontaria attiva, sia del suicidio assistito, adottando l'argomentazione del "pendio scivoloso"; le regole della moralità comune, che ci suggeriscono di non uccidere, in questo caso andrebbero seguite per evitare possibili degenerazioni che potrebbero derivare dalla legalizzazione dell'uccisione in ambito biomedico. Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali*, pp.80/81.

148 Un esempio di applicazione del principio di beneficenza lo abbiamo a proposito di un caso, ormai entrato a far parte della letteratura bioetica, di un ragazzo inglese, Antony Bland, mantenuto in vita artificialmente in seguito alla distruzione della corteccia cerebrale in una rissa allo stadio. La Camera dei Lord concede il permesso di staccare la spina, nonostante l'assenza di qualsiasi indizio circa le precedenti volontà del ragazzo, basandosi sul principio di beneficenza, cioè intendendo l'interruzione del mantenimento in vita come il bene migliore per il ragazzo. P.Singer, *Ripensare la vita*.

confronti del paziente, o derivanti da particolari legami genetici o affettivi, ad esempio un genitore nei confronti di un figlio.

Principio di giustizia: la trattazione di questo principio risulta sicuramente la più complessa; esso si fonda sull'obbligo di una giusta distribuzione dei benefici, dei rischi e dei costi. Ma cosa si intende per giusta distribuzione? Il principio formale di giustizia afferma solamente che tutti gli uguali devono essere trattati in maniera uguale, ma come si definisce l'uguaglianza? La risposta dei nostri autori è che esistono diversi criteri materiali di giustizia, ognuno dei quali potrebbe risultare prioritario rispetto all'altro in base alle circostanze. La distribuzione delle risorse e degli oneri potrebbe avvenire dunque secondo: il bisogno, il merito, l'impegno, il contributo, le leggi di mercato, l'uguaglianza della quota per tutti; Beauchamp e Childress non argomentano a favore di una determinata teoria ma rimandano al bilanciamento dei vari principi nella situazione concreta.

Per concludere, questo approccio centrato sui principi si pone come fine principale quello di attribuire alla bioetica la soluzione di conflitti morali nella maniera più oggettiva ed imparziale possibile, mantenendo una duplice apertura che la rende compatibile sia con una prospettiva deontologica, sia con una teleologica, ma la sua più grande mancanza risiede forse nell'esclusione del riferimento al soggetto e alla sua coscienza.

Bioetica liberale. R. Dworkin e l'autodeterminazione:

Per le società liberali, le quali si propongono di tutelare le libertà fondamentali degli individui, appellandosi ad una giustizia politica, sociale ed economica, i temi della bioetica rappresentano un terreno di grande interesse. Nelle teorie liberali la bioetica è interpretata come etica pubblica, i problemi bioetici mettono in gioco i diritti di libertà (sulle fasi terminali della propria vita, sulla procreazione, ecc.) e vengono affrontati come questioni di giustizia, in cui si dibatte circa il modo in cui gli uomini possano, in queste realtà, esercitare i propri diritti fondamentali. La tradizione liberale ha una storia molto lunga che va dai giusnaturalisti, a Kant, dalla fondazione utilitarista di Mill, alla giustizia liberale, alternativa all'utilitarismo, di Rawls; questo ventaglio così ampio ci dimostra come le varie teorie liberali possano essere molto diverse tra loro dal momento che, molto spesso, non condividono le stesse premesse teoriche circa la natura della moralità.

Per quanto riguarda il contributo liberale alla bioetica, uno degli autori più influenti in questo campo è stato senza dubbio Rawls nell'elaborazione del metodo dell'“equilibrio riflessivo”, in realtà un metodo che vale in generale per la filosofia morale, ma che, come abbiamo già visto, è stato largamente impiegato nell'elaborazione di una bioetica dei principi. L'“equilibrio riflessivo” esprime il rapporto dinamico tra i giudizi ponderati, ovvero quei giudizi del senso comune “*in cui è più facile che le nostre capacità morali appaiano senza distorsioni*”, e i principi, come risultato di una

situazione originaria ipotetica in cui sono ridotti al minimo i fattori che potrebbero influenzare e distorcere i nostri giudizi morali (velo di ignoranza)¹⁴⁹. Rawls parlando in termini di principi di giustizia stabilisce anche un ordine gerarchico di questi, in cui l'uguaglianza e la libertà stanno al vertice; nelle questioni bioetiche l'uguaglianza, la libertà e soprattutto il rispetto di sé sono gli unici beni evidenti.

Il riferimento ai diritti, lo sfondo dell'etica pubblica, miranti a definire un accordo in materia di vita e di morte, appartengono anche alla riflessione di Ronald Dworkin, il quale ha impostato il suo ragionamento, in particolare sull'aborto e l'eutanasia, a partire da un'interpretazione secolarizzata dalla dottrina della *sacralità* della vita umana. La riflessione di Dworkin parte da una particolare concezione metafisica della vita, dalla convinzione che tutti, magari anche inconsciamente, condividiamo l'idea che la vita umana sia sacra, che abbia un valore intrinseco, che sia assolutamente inviolabile; ma ad essere sacra non è la vita biologica, l'esistere in quanto tale, ma la vita come biografia, come complesso di scelte, desideri, aspettative, investimenti; questa biografia ha due estremi, un inizio, la nascita e una fine, la morte; ed ogni individuo ha il diritto di scrivere personalmente tutte le pagine, cioè di progettare in piena autonomia qualsiasi aspetto della propria esistenza, compresa la sua fine.

La vita umana ha un valore intrinseco solo nel momento in cui permette la realizzazione dei propri "interessi critici"; quando Dworkin parla di sacralità spoglia questa nozione della classica interpretazione teologica, la sacralità è per Dworkin un concetto privo di elementi religiosi. È il soggetto, in questa prospettiva liberale, che diventa fonte di definizione di sacralità e dignità della vita; "sacralità" e "dignità" sono concetti che si definiscono soggettivamente, non esiste un modello universale che ci permette di stabilire quando una vita è buona, come invece incontreremo nella prospettiva teologica di Finnis. La vita umana è sacra non in quanto prodotto della creazione divina, o capolavoro della natura, ma in quanto creazione umana:

“Una donna completa è qualcosa di simile ad un'opera d'arte per la sua personalità, per la sua educazione, le sue capacità, i suoi interessi, le sue ambizioni ed emozioni, perché sotto questi aspetti essa è il prodotto dell'intelligenza creatrice umana, in parte dei suoi genitori, in parte della cultura, e anche, attraverso le scelte che ha fatto, una propria creazione¹⁵⁰”

Dworkin usa la metafora della vita come opera d'arte per supportare l'idea che ogni vita è una creazione del soggetto che la sta vivendo e per esprimere l'importanza del rispetto dell'autonomia. Una vita degna è quella che permette la realizzazione degli interessi critici, per i quali Dworkin

149 Vedi par. “B. Williams e J. Rawls critici dell'utilitarismo” di questo testo.

150 R. Dworkin, *Il dominio della vita*, p. 113.

intende quegli *“interessi il cui soddisfacimento rende la vita autenticamente migliore¹⁵¹”* ; è per questo motivo che abbiamo l'intuizione che la perdita di certe vite sia più grave di quella di altre, l'aborto nei primi stadi ci appare meno grave rispetto a quello in una fase avanzata della gravidanza, dal momento che nel primo caso c'è una frustrazione minima di quel processo creativo, di quell'investimento naturale rappresentato dallo sviluppo del feto. Quando il modo di vivere arriva a frustrare le nostre aspettative, i nostri investimenti in maniera inaccettabile, la scelta di interromperla intenzionalmente può risultare l'unica alternativa per tutelare quanto di sacro ogni individuo riconosce nella propria esistenza, come la dignità o la volontà di morire in maniera conforme alla vita che si è vissuta. Dworkin paragona la vita ad un'opera teatrale, questo significa che il modo in cui si muore è assolutamente rilevante, morire in un modo o in un altro non è indifferente ai fini della vita vissuta, la morte non è un avvenimento senza significato, ma è l'atto finale della rappresentazione della nostra vita, è l'ultima pagina della nostra biografia, per questo motivo, e non per un delirio di onnipotenza, è necessario che rimanga il più possibile nelle mani del soggetto; con queste parole Dworkin esprime i perché dell'importanza del modo in cui moriamo per una buona riuscita della nostra vita:

“perché la morte è il confine estremo della vita ed ogni parte della vita, compresa anche l'ultima è importante [...] perché la morte è un evento speciale e particolarmente significativo nello svolgimento della nostra vita, proprio come la scena finale di un'opera teatrale, in cui ogni elemento è reso più intenso, posto sotto una luce particolare.”, per questo la conclusione a cui arriva Dworkin è che *“lasciar morire una persona in un modo che altri approvano ma che essa considera un'orribile contraddizione con la sua vita, è una forma di tirannia odiosa e distruttiva¹⁵²”*.

L'attenzione di Dworkin è quindi rivolta non alla quantità, l'attenzione alla quantità può essere addirittura dannosa per un progetto di vita buona, ma alla qualità della vita; la dignità, concetto del quale Dworkin riconosce tutta l'ambiguità, non si rivolge alla vita in sé, ma al proprio progetto di vita, il quale va rispettato al fine di garantire il rispetto dell'autonomia e della libertà individuale.

Alle radici dell'argomento dell'autodeterminazione sostenuto da Dworkin, secondo il quale “dovremmo rispettare le decisioni che le persone prendono da sé, anche quando giudichiamo tali decisioni imprudenti, perché ogni persona sa generalmente ciò che è

151 Ivi, p.278. Qui Dworkin distingue tra “interessi critici” ed “interessi di esperienza”. Dworkin per interessi di esperienza intende tutte quelle cose che noi facciamo perché *“proviamo piacere nel farle”*, gli interessi critici invece sono quegli *“interessi il cui soddisfacimento rende la vita autenticamente migliore”*, quelli che permettono alle persone di vivere seguendo un progetto.

152 Ivi, pp.288; 300.

*nel suo migliore interesse, meglio di chiunque altro*¹⁵³”

C'è qui un esplicito riferimento a Kant, è Dworkin stesso che presenta la sua posizione come un'interpretazione di Kant, ma in realtà, parlando di autonomia, non segue una vera e propria ortodossia kantiana. Il soggetto di cui parla Dworkin è concreto, ha dei progetti, delle aspettative, non è l'astratto soggetto kantiano, l'uomo senza carattere, senza personalità; l'idea di una vita come biografia allontana da una prospettiva kantiana. Quando Dworkin parla di autonomia la intende come libertà individuale rispetto al proprio progetto di vita, la libertà kantiana è invece l'assenza di condizionamenti e la conseguente scelta del dovere per il dovere. Ma Dworkin si richiama ancora a Kant nell'evidenziare la validità del principio morale di autonomia da lui sostenuto nella sua capacità di superare il test di universalità, dove l'universalità è letta come garanzia di moralità; la biografia è per Dworkin un punto fermo e per questo universalizzabile. La morale di Dworkin è sicuramente molto “conveniente” nel senso che consente a ciascuno di vivere secondo la propria morale, e questo è un argomento molto forte per l'universalizzazione.

Etica della sacralità della vita. Finnis e l'assolutismo morale:

L'attuale ricerca teologico-morale è particolarmente influente nel dibattito bioetico, tra le varie tradizioni di cui questa si compone ce n'è una schiettamente filosofica che ha come punto di riferimento le tesi sulla ragion pratica di Aristotele e Tommaso D'Aquino.

John M. Finnis ha inteso riprendere le tesi centrali della concezione della legge naturale, esposte nella loro forma canonica da S. Tommaso, secondo le quali l'ordine naturale del mondo è interpretato come il riflesso dell'ordine eterno divino, per elaborarne, con rigore filosofico, una nuova teoria denominata “assolutismo morale”. Secondo Finnis la ragione ha una natura intrinsecamente pratica ed ha la capacità di conoscere direttamente quei beni che devono essere desiderati prima di sapere che questi si conformano alla natura umana, poiché la ragione conosce il fondamentale principio autoevidente di questa, ovvero: il bene deve essere sempre perseguito, il male sempre rifiutato; quindi la razionalità pratica dichiara irrazionale qualsiasi azione che non abbia il bene come scopo. Ogni azione umana mira sempre ad un fine, ma tale fine non è il bene in generale, ma di volta in volta, un bene determinato; a questo punto il problema diviene quello di individuare la natura di questi beni determinati. Finnis individua sette *beni fondamentali*, che costituiscono dei principi pratici autoevidenti, “*scopi e benefici basilari dell'azione umana*”: la conoscenza, il gioco, la fruizione estetica, la ragionevolezza pratica, la vita (qui Finnis vuole indicare la vita biologica intesa anche come autoconservazione e riproduzione), la religione,

¹⁵³ Ivi, pp. 306/315. Nella definizione della nozione di autonomia in questi termini Dworkin ne sottolinea anche la differenza con il principio di beneficenza e la tesi del “migliore interesse”.

l'amicizia (sia individuale, sia in termini politici, lo stare insieme collettivo. È qui particolarmente evidente la matrice aristotelica)¹⁵⁴. La caratteristica di questi sette beni fondamentali sta nella loro oggettività e nella loro pretesa di universalità; tutto ciò comporta delle conseguenze molto significative sul piano della riflessione bioetica: data la natura oggettiva di questi sette beni fondamentali Finnis delinea la possibilità di definire, in maniera universale, che cosa si intenda per vita buona; la vita buona sarà per chiunque la stessa, sarà quella che contiene i sette beni fondamentali.

Mentre Dworkin prevedeva una costruzione soggettiva del concetto di vita buona o degna, per cui, nel pieno riconoscimento del ruolo dell'autodeterminazione e nel rispetto della libertà individuale, è il soggetto la fonte di definizione della vita, Finnis invece, abbracciando una prospettiva perfezionista, riconosce l'esistenza di un modello universale da cui dedurre la definizione di vita buona, in definitiva Finnis attribuisce un valore intrinseco alla vita, per questo indicata come un bene inviolabile. La vita come bene incondizionatamente inviolabile è un'affermazione che, dal punto di vista bioetico, può creare dei problemi, in quanto potrebbe funzionare da ostacolo alla realizzazione del proprio progetto di vita - a questo proposito è significativa l'assenza della voce libertà nella lista dei sette beni fondamentali indicata da Finnis. Sia Dworkin che Finnis parlano in termini di *sacralità della vita*, ma lo fanno attribuendo al termine vita due significati completamente diversi, cosa che li porterà a sostenere posizioni diametralmente opposte in relazione alle questioni bioetiche; Finnis ne dà un'interpretazione religiosa, è la vita come tale, è la vita biologica ad essere sacra, per questo l'aborto, l'eutanasia sono da condannare in quanto minacciano questa sacralità connessa a un'un'idea di vita, o meglio di autoconservazione, come *assoluto morale*. Dworkin invece parla di sacralità in termini non religiosi, assumendo una visione pluralistica della vita, della quale riconosce le mille declinazioni, insieme alla mancanza di un criterio oggettivo che ci permetta di distinguere tra quelle buone e quelle cattive. Mentre Finnis, partendo dalla natura oggettiva dei suoi sette beni fondamentali, è capace di definire e distinguere, in maniera universalmente valida, un progetto di vita buono da uno non buono, Dworkin intende garantire la possibilità di ogni progetto, difendere la vita in quanto biografia; Dworkin non stende una gerarchia dei progetti di vita, non ci sono progetti migliori, peggiori o condannabili in base a criteri esterni di definizione, un uomo può decidere di fare nella propria vita grandi imprese, così come può scegliere di non fare assolutamente niente, può decidere di lottare fino alla fine con una malattia terminale, così come scegliere di morire in un modo che rispetti la sua idea di vita buona; la vita non è sacra in quanto dono di Dio, in quanto l'uomo è una Sua creatura, ma in quanto ogni uomo è ciò che egli stesso ha creato, ciò che ha deciso di essere, è questa libertà ad inventare la propria vita che va tutelata

154 Finnis, *Gli assoluti morali*, Edizioni Ares, Milano, 1993, pp. 53-60.

secondo Dworkin, no la semplice autoconservazione. Un unico aspetto che accomuna Finnis a Dworkin è l'opposizione al relativismo, la comune idea che la morale, per essere effettivamente tale, debba essere universalizzabile. Dworkin non è assolutamente relativista, egli individua dei valori nell'autodeterminazione e nella libertà individuale, anche se molto sottili e dalla natura formale, aspetti che permettono una universale condivisione, Finnis identifica invece la vita buona con i sette beni fondamentali, i quali, se non vengono rispettati dall'uomo, è solo perché non sono "convenienti". Per Finnis non è possibile organizzare in maniera gerarchica questi sette beni, non si può rinunciare a nessuno di questi, qualsiasi condotta d'azione che danneggi direttamente uno di questi beni non è moralmente accettabile¹⁵⁵, questo divieto è un assoluto morale, dove Finnis per assoluti morali intende delle norme morali inderogabili la cui validità non tollera eccezioni, quegli *"atti per sé e in se stessi, indipendentemente dalle circostanze, sono sempre gravemente disordinate in relazione del loro oggetto"*¹⁵⁶; gli assoluti morali non sono basati sulla natura umana in quanto tale, ma piuttosto su un'idea del suo perfezionamento¹⁵⁷. Alcune norme sono da ritenere valide in maniera inderogabile a prescindere dalle circostanze e se delle alternative a queste norme sono possibili queste non sono moralmente accettabili. La vita umana è un bene fondamentale, in nessuna circostanza sono ammesse azioni che intenzionalmente e direttamente danneggino tale bene: questo è un assoluto morale.

Il maggiore obiettivo polemico di questa prospettiva dell'"assolutismo morale" è il proporzionalismo e più in generale qualsiasi forma di consequenzialismo, dal momento che queste dottrine morali sono portate, in alcuni casi particolari, a soppesare la vita rispetto ad esempio alle sofferenze che la affliggono o ai maggiori benefici che potrebbero derivare da una sua interruzione; il proporzionalismo viene condannato da Finnis in quanto "pensiero tecnico"¹⁵⁸.

Di conseguenza per Finnis è condannabile qualsiasi violazione della vita di una persona, a partire

155 Il problema a questo punto è quello di armonizzare questi sette beni tutti fondamentali. Se non è possibile organizzarli in maniera gerarchica, come ci comportiamo in caso di conflitti? *"vi sono solo due soluzioni possibili: o si nega che vi possa mai essere un conflitto irresolubile fra scelte in cui siano in gioco due o più beni fondamentali, o si rintraccia un criterio superiore ai beni stessi, per determinare la priorità fra di essi"*, Finnis a questo proposito elenca dieci criteri metodologici della ragionevolezza pratica per la risoluzione di questo problema: avere un piano razionale di vita, imparzialità tra i beni, imparzialità tra gli individui, distacco e impegno per ciascun bene, tenere conto delle conseguenze, ma soprattutto *rispettare assolutamente in ogni decisione ciascun bene fondamentale*. Mordacci, *Una introduzione alla filosofia morale*, pp. 269-70.

156 Finnis, *Gli assoluti morali*, Edizioni Ares, Milano, 1993, p.10.

157 *"Una teoria morale solida non deduce le norme morali da una qualche presupposta conoscenza della natura umana, quanto piuttosto da una concezione degli aspetti basilari di un'umana realizzazione"*. Ivi, p. 36.

158 Il proporzionalismo farebbe, secondo Finnis, del giudizio morale una questione tecnica, negando il libero arbitrio, e la valenza costitutiva che ogni scelta libera ha sull'anima: *"non è un caso che Bentham e Mill, i pionieri della metodologia morale proporzionalista, abbiano entrambi negato la possibilità del libero arbitrio. Rifiutando quella realtà essi potevano concepire la deliberazione ed il giudizio morale come una questione quasi tecnica, quella del trovare ciascuno la propria via allo stato di cose che implica il maggior bene, o il minor male. Negando il libero arbitrio, infatti, essi potevano ignorare l'aspetto costitutivo dell'anima e dell'azione morale."* Ivi, p. 34.

dalla fecondazione¹⁵⁹; così Finnis condanna l'aborto in quanto uccisione diretta di un innocente, ma allo stesso tempo il divieto di danneggiare la vita degli embrioni lo porta a escludere la creazione di embrioni a scopo di ricerca, il loro congelamento qualora non preveda un trasferimento determinato nel tempo nell'utero della madre, ma anche gli screening genetici e le diagnosi prenatali miranti ad identificare eventuali anomalie e quindi aperti alla possibilità dell'aborto, dal momento che l'azione viene qualificata moralmente in base all'obiettivo perseguito, per cui una diagnosi prenatale che ha il solo scopo di fornire elementi decisivi per l'eventuale decisione di interruzione di gravidanza è un'azione intrinsecamente immorale¹⁶⁰. Naturalmente, date le premesse, Finnis condanna qualsiasi forma di eutanasia, non riconoscendo alcuna differenza rilevante tra eutanasia attiva e passiva, l'eutanasia è come il suicidio: una violazione del bene fondamentale della vita. Ma nonostante Finnis condanni qualsiasi condotta d'azione mirante a danneggiare direttamente uno dei sette beni fondamentali, allo stesso tempo sostiene la “dottrina del duplice effetto¹⁶¹” la quale prevede la possibilità di tenere dei comportamenti che *indirettamente* possono danneggiare un bene fondamentale ma tenuti con scopi diversi. Così Finnis sostiene le cure palliative, le quali possono avvicinare alla morte, ma il loro scopo principale è quello di lenire il dolore. Nelle situazioni di fine di vita, in cui il paziente tormentato da grandi dolori chiede di essere lasciato morire, la dottrina del “duplice effetto” stabilisce infatti una grande differenza tra il caso in cui siano somministrati farmaci per alleviare il dolore anche se ciò ha l'effetto di accelerare la morte ed il caso in cui la morte sia promossa direttamente.

La prospettiva di Finnis qui esposta rappresenta la riproposizione di molte tesi tradizionali proprie in particolare della morale cattolica; le premesse teologico-metafisiche vengono individuate da molti critici come il punto debole di questa posizione, rifiutata proprio perché intrinsecamente religiosa. Quindi la critica di queste tesi prende spesso la forma di rifiuto delle premesse metafisiche-teologiche, non essendo queste spendibili in un contesto pluralistico.

159 L'embrione è identificato da Finnis con la nozione di persona condivisa nel pensiero e nel linguaggio comuni. Finnis di conseguenza rifiuta la tesi tomista, rifiutata solo recentemente dalla Chiesa, dell' “animazione o ominizzazione ritardata” secondo la quale avverrebbe ad un certo punto dello sviluppo dell'embrione un mutamento sostanziale coincidente con l'infusione dell'anima razionale. Finnis invece ritiene che gli embrioni siano esseri umani dotati di potenzialità. Mordacci, *Una introduzione alla filosofia morale*, p. 276-79.

160 “Mirare ad un fine e volere il mezzo costituiscono per Tommaso , un unico atto della volontà, e la riflessione e l'analisi morale considera quell'atto della volontà nella sua interezza.”. Finnis, *Gli assoluti morali*, p. 278.

161 “La dottrina stabilisce che è sbagliato compiere un'azione moralmente cattiva per le conseguenze buone che ne derivano, mentre è possibile compiere un'azione buona che ha tuttavia conseguenze cattive non volute. La dottrina stabilisce perciò una differenza tra conseguenze previste ma non volute e conseguenze volute di un'azione. [...] La dottrina elaborata da Tommaso d'Aquino nella *Summa Theologiae* ha trovato sviluppo nella teoria contemporanea in particolare in ambito cattolico. Essa intrattiene, in effetti, un rapporto stretto con concezioni etiche assolutistiche, come quella cattolica: concezioni per le quali le azioni cadono sotto categorie (o descrizioni) che le rendono sic et simpliciter (per il tipo di azioni che esse sono) moralmente buone o cattive. [...] Le concezioni non assolutistiche, come quella utilitaristica o le posizioni deontologiche [...] mettono in discussione la dottrina innanzi tutto per la sua connessione con concezioni assolutistiche.” E.Lecaldano, *Dizionario di bioetica*, voce: “Doppio effetto, dottrina del”, pp. 102/104.

Femminismo ed etica della cura:

Il pensiero femminista ha contribuito in maniera significativa ad alimentare il dibattito bioetico, attraverso contributi spesso molto originali per almeno tre aspetti: prima di tutto la forte critica all'esclusione dell'elemento femminile dal potere economico e politico e dalle teorie morali che pretendevano di giustificarli, in secondo luogo lo sviluppo di indagini innovative volte a far emergere la differenza femminile nella riflessione morale, in particolare su temi quali la sessualità e la maternità, in fine una serie di approfondimenti su alcune questioni morali e sociali, in particolare l'aborto e la fecondazione assistita¹⁶², con l'acquisizione di punti di vista che portarono il dibattito ben al di là dei confini canonici della discussione bioetica. Inoltre al pensiero femminista recente va connessa, anche se non sovrapposta, la nascita dell' "etica della cura" come un contributo teoricamente molto rilevante nell'attuale dibattito bioetico.

Ancora oggi molte autrici femministe lamentano lo scarso peso delle prospettive di genere in bioetica¹⁶³, a causa della connessione dei dibattiti bioetici con luoghi del potere da cui le donne sono ancora escluse, ma anche della predominanza dell'individualismo liberale, il quale si basa su di una nozione astratta di individuo, inteso come soggetto autonomo e indipendente da ogni relazione; uno degli approcci tipici del pensiero femminista, ed in maniera più specifica dell'etica della cura, sarà l'attenzione particolare rivolta all'ambito "privato", quello delle questioni personali, rispetto al contesto "pubblico", che, in materia di bioetica, ha da sempre ricevuto maggiore interesse.

Sotto il profilo dei contenuti normativi il femminismo non è una teoria etica sistematica e non rientra in particolare in nessuna delle tre tradizioni precedentemente distinte (etiche deontologiche, consequenzialiste e della virtù); molte autrici femministe rifiutano, come abbiamo visto, le teorie

162 La fecondazione assistita può essere: *in vivo* o *in vitro*; quest'ultima in particolare ha sollevato molte questioni etiche. Il processo di fecondazione *in vitro*, noto anche come FIVET (*Fecondazione In Vitro con Embryo-Transfer*) prevede l'unione dei gameti in provetta, cioè fuori dall'utero femminile ed anche la possibilità del congelamento in laboratorio di ovuli fecondati. La fecondazione si può poi distinguere anche in: *omologa*, cioè i donatori sono all'interno della stessa coppia, ed *eterologa*, si ricorre ad un donatore o ad una donatrice estranei alla coppia).

163 Per una sintesi del pensiero femminista rimando a: F. Restaiano e A. Cavarero, *Le filosofie femministe*, Paravia, Torino, 1999. Si è soliti distinguere due fasi del pensiero femminista, la prima ha inizio nel 1792 con la pubblicazione dell'opera *A Vindication of The Rights of Women* di Mary Wollstonecraft, caratterizzata in particolare dalla rivendicazione di diritti civili, sociali, e politici negati per secoli alle donne. Il movimento culturale in favore delle donne si è poi sviluppato soprattutto nel XIX sec. seguendo due diverse, quasi opposte, tradizioni di pensiero legate rispettivamente all'opera della moglie di John Stuart Mill, Harriet Taylor *L'asservimento delle donne* (1869) e il libro di Engels *L'Origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* (1884). Nel primo caso le femministe, rifacendosi alle posizioni liberali di Mill, mettono in discussione la questione dell'uguaglianza dei diritti, tra cui il diritto delle donne di disporre dei propri beni, quello di svincolarsi da un matrimonio, tramite il divorzio, spesso segnato da oppressione e violenza, oltre ai diritti civili tra cui quello di voto e di accesso alle cariche pubbliche riservate agli uomini. Nella tradizione socialista invece l'oppressione delle donne è accostata alla condizione delle classi lavoratrici; il sistema familiare patriarcale sarebbe all'origine del sistema di produzione capitalistico, per le donne, così come per il proletariato, l'unica via di salvezza è l'azione rivoluzionaria. La recente tendenza femminista ha portato all'elaborazione di una "filosofia della differenza di genere" volta a identificare, criticare e combattere qualsiasi forma di oppressione basata sul genere sessuale.

della giustizia di stampo liberale perché fautrici di una concezione astratta ed isolata del soggetto, privo di relazioni ed indifferenziato da un punto di vista razziale, sessuale e di classe. Nonostante ciò è possibile rintracciare alcuni aspetti generali dell'etica femminista particolarmente caratteristici: la prevalente attenzione per le relazioni private piuttosto che per le questioni pubbliche e un approccio alle questioni etiche che fa un maggiore ricorso ai sentimenti ed alle emozioni rispetto alla razionalità; il soggetto dell'etica femminista è innanzitutto “relazionale”, cioè posto al centro di una fitta rete di relazioni di cura e responsabilità, una concezione del sé molto lontana da quel soggetto agente razionale disinteressato delle tradizioni contrattualistiche e liberali. Inoltre, mentre il pensiero maschile sembra particolarmente preoccupato di una “moralizzazione della morte”, il pensiero femminile invece è particolarmente impegnato nella realizzazione di un'etica della procreazione¹⁶⁴.

Sappiamo che storicamente la riflessione femminista ha contribuito notevolmente al dibattito sull'aborto, una delle conclusioni a favore del diritto di aborto, condivisa dalla maggior parte, anche se non da tutte, le femministe, coincide con la posizione sostenuta da Judith Jarvis Thomson, secondo la quale il diritto di aborto è un'applicazione del diritto di disporre del proprio corpo. Solo la donna può decidere della vita o della morte del feto e il suo diritto di decidere autonomamente deriva dal fatto di essere l'unica persona da cui dipende la relazione con il feto, a prescindere dallo statuto ontologico o morale del concepito. Di conseguenza si “aggira” il problema di rispondere agli interrogativi intorno alla natura ontologica e morale dell'embrione rimettendo la decisione finale alla libera scelta femminile, secondo il principio, che è al centro dell'etica femminista, per cui ad una donna né una legge, né lo Stato possono imporre di essere o non essere madre, di usare o non usare il proprio corpo a fini riproduttivi. Particolarmente interessante è anche il contributo offerto dal pensiero delle donne all'etica della fecondazione assistita, del quale è possibile individuare almeno due diverse fasi: in un primo momento gran parte del pensiero femminista guardò queste nuove tecniche di procreazione come strumenti del potere maschile, nuovi metodi con cui gli uomini potevano imporre la propria volontà sul corpo femminile, una via con cui medici e mariti, si parla quindi di pratiche controllate dagli uomini, potevano costringere una donna a procreare anche quando questa per natura non poteva. Questo primo approccio può essere definito ideologico o assolutista, dal momento che non discute la moralità o meno delle tecniche riproduttive artificiali,

164 Ad esempio potrebbe essere interpretata come tendenzialmente maschilista la posizione tenuta a proposito del problema della dignità del morire da Dionigi Tettamanzi, il quale sottolinea che “l'uomo è 'uomo' anche di fronte alla morte”. Di conseguenza morire con dignità significa affrontare la morte con coraggio e serenità, una posizione che Lecaldano definisce “lievemente militaresca e maschilista” e che per molte femministe, in particolare per la Held, testimonia il fatto che il genere maschile è eccessivamente occupato dal pensiero della morte, a differenza delle donne più propense a sviluppare riflessioni etiche sulle questioni relative alla nascita. E. Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, p. 67.

ma le rifiuta *tout court* interpretandole come mezzi con cui gli uomini intendevano perpetuare il loro dominio sulle donne. La posizione più recente a cui è giunto il pensiero femminista in relazione a questa questione assume un approccio decisamente morale ed è stato espresso in particolare da Held. Secondo la Held le nuove tecniche di fecondazione assistita sarebbero perfettamente in linea con la nuova idea di famiglia derivante dalla crisi del modello patriarcale, nel loro trasformare la procreazione da fenomeno biologico a culturale. Per la Held il fatto che le donne possono procreare per tanti motivi, per dare una vita felice ad un nuovo essere umano, per perpetuare la specie, per condividere un amore, sottrae la nascita umana all'interpretazione di puro evento biologico. Quindi in sé le nuove tecniche procreative non sono né apprezzabili, né disprezzabili, sono però il segno del passaggio dell'evento procreativo da biologico a culturale. Di conseguenza la nostra attenzione, ci suggerisce la Held, dovrebbe rivolgersi non tanto alla questione del tutto estrinseca della forma di procreazione, quanto piuttosto sulle ragioni ed i motivi per cui una donna o una coppia desidera procreare, dovremmo interrogarci sulla moralità delle scelte che portano a volere la nascita di una persona a prescindere dalla naturalità o artificialità del suo concepimento.

La riflessione femminista ha contribuito alla nascita dell' "etica della cura", anche se non c'è assolutamente identità tra questi due approcci, la prospettiva dell'etica della cura è stata infatti assunta e sviluppata anche da molti autori non femministi (Warren T. Reich, Jeffrey Blustein, Stan Van Hoof). Le premesse dell'etica della cura si connettono agli studi sul diverso sviluppo morale dei maschi e delle femmine, condotti in particolare da Carol Gilligan, anche se alcune intuizioni sulla peculiarità del pensiero femminile, per cui le donne sarebbero più inclini a pensare in termini di rapporti personali, erano già state rintracciate da J. S. Mill¹⁶⁵.

Dagli studi della Gilligan risulta che le donne raggiungono uno sviluppo morale nettamente inferiore rispetto a quello degli uomini; mentre gli uomini sarebbero maggiormente propensi a ragionare in termini di principi generali e diritti universali, le donne non riuscirebbero a prescindere dalle particolarità individuali e dai legami personali. Le donne avrebbero una minore capacità di astrazione nelle questioni morali, non riuscendo a raggiungere un terreno di imparzialità, ma rimanendo troppo legate al contesto ed alle relazioni. Quindi nelle questioni morali uomini e donne parlano due lingue differenti, i primi utilizzano termini quali: equità, diritti, le donne invece parlano di: responsabilità e risposta ai bisogni; la Gilligan distingue così un'*etica dei diritti* da un'*etica della responsabilità o della cura*, le quali non sono alternative o contrapposte l'una all'altra, ma piuttosto suscettibili di un rapporto di integrazione. L'etica della cura si basa su di una interpretazione del soggetto come relazionale, caratterizzato dai suoi legami affettivi, i quali sono i beni fondamentali

165 "Una donna raramente si butta a casaccio dietro un'astrazione. Il suo intelletto ha la tendenza abituale a trattare le cose in maniera individuale piuttosto che per classi e – cosa strettamente connessa a questa – essa mostra interesse più vivo per i sentimenti effettivi delle persone." J. S. Mill, *L'asservimento delle donne*, p. 149.

da tutelare, la relazionalità, come elemento costitutivo dell'identità personale e dell'esperienza morale, non è vista come riferimento ad un “altro astratto”, ma sempre ad un “altro concreto”, cioè a coloro verso i quali ci si sente legati da veri vincoli affettivi, non solamente da rispetto esteriore. In secondo luogo l'etica della cura può essere interpretata anche come una forma di pluralismo normativo, cioè le teorie tradizionali non vengono escluse, i principi dell'autonomia, del rispetto delle persone svolgono un ruolo fondamentale, ma vanno comunque ad assumere una connotazione diversa una volta reinterpretati alla luce dell'esperienza della relazione. Ma soprattutto l'etica della cura, ma anche l'intero pensiero femminista, si caratterizza per aver dato voce alle emozioni, alle relazioni affettive e non solamente alla razionalità, mettendo così sotto accusa l'intera etica occidentale con il suo approccio rigidamente razionalistico e le sue prospettive astrattamente impersonali ed universalistiche. Ma l'etica della cura rivela anche molte “mancanze” una volta messa alla prova sul banco delle questioni bioetiche, ad esempio, per quanto riguarda l'aborto, nella prospettiva dell'etica della cura gli argomenti dell'autonomia e dei diritti non sono sufficienti in quanto non prendono in giusta considerazione la particolare relazione della madre con il feto. Che responsabilità ha la donna nei confronti del feto? Ha una responsabilità di cura verso questo individuo più debole? Si apre così il dibattito sullo statuto morale del feto: si ha una responsabilità di cura verso un figlio non ancora nato? Ma potrebbe anche verificarsi il caso di un conflitto tra le diverse responsabilità di cura, una donna può essere legata a più persone da una relazione di cura, con questo ragionamento si potrebbe quindi giustificare un'interruzione di gravidanza (ad esempio per accudire altri figli o un marito malato). L'etica della cura non sembra schierarsi nettamente né per la liceità, né per la negazione del diritto di interruzione di gravidanza, mostrando così il suo punto debole: il rischio di scivolare nel relativismo; che cosa si intende per atteggiamento di cura? Dare una risposta univoca ed universalmente accettabile a questo interrogativo è quasi impossibile, il concetto di cura cambia a seconda del contesto, delle tradizioni culturali, delle differenze individuali.

Etica del rispetto della persona:

L'etica del rispetto della vita personale ha importanti implicazioni in bioetica; la teoria etica normativa personalistica di cui parleremo ha una derivazione kantiana, si tratta di una teoria deontologica, i cui assunti generali di fondo sono ampiamente condivisi anche da altre prospettive, in particolare da quelle che si oppongono ad una impostazione consequenzialista¹⁶⁶. Questa teoria si basa sull'applicazione di un principio fondamentale: il *rispetto per le persone*, espresso dalla seconda formulazione dell'imperativo categorico kantiano: “*Agisci in modo da considerare*

¹⁶⁶ Per una presentazione più estesa di questa posizione rimando al cap. 9 (“Etica del rispetto delle persone”) in: Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali. Confronto con la bioetica*, Feltrinelli, Milano, pp. 328-379.

*l'umanità, sia nella tua persona, sia in quella di ogni altro, sempre anche al tempo stesso come scopo e mai come semplice mezzo*¹⁶⁷". Nella *Critica della ragion pratica* (1788) Kant, a proposito dell'attività pratica della ragione, individua e distingue due criteri interni di razionalità a cui le regole pratiche, che determinano la volontà, devono rispondere: le "massime", le quali hanno la forma di imperativi ipotetici, che sono regole pratiche riferite a fini posti soggettivamente, ed in questi casi la razionalità consiste nella conformità mezzi- fini e le "leggi pratiche", le quali sono regole riferite a fini validi oggettivamente, ed hanno la forma di legge valida per ogni volontà razionale¹⁶⁸. Le leggi pratiche valgono come leggi di natura, dal momento che hanno la stessa validità universale per tutti gli oggetti cui si riferiscono, ovvero le volontà degli agenti razionali, ma, mentre le leggi naturali sono descrizioni del mondo: ci dicono come esso è, le leggi pratiche sono prescrittive: ci dicono come *dovrebbe essere* una volontà razionale, dal momento che nell'uomo la ragione non rappresenta l'unico fattore capace di influenzare la volontà.

Le massime diventano leggi pratiche se e solo se queste si determinano esclusivamente in base alla forma, la pura forma della legge è il fondamento di una volontà pura e libera; se ci sono leggi pratiche allora queste valgono per volontà razionali che devono essere volontà libere. Quindi dalla massima soggettiva, che può acquisire forma di legge, deriva la legge fondamentale della ragion pura pratica: "*Agisci in modo che la massima della tua volontà possa valere sempre, al tempo stesso, come principio di una legislazione universale*", questo è il fondamento di ogni dovere e quindi dell'intera etica.

Il principio che impone di trattare ogni persona sempre anche come fine e mai come semplice mezzo (la "formula dell'umanità") non è quasi mai rifiutata in maniera radicale da nessuna prospettiva, l'unica eccezione potrebbe essere quella dell'utilitarismo edonistico che non parla di persone ma solo di individui senzienti e che non prescrive di rispettarli ma solo di massimizzare il benessere. Quasi nessuna teoria morale rifiuta del tutto questo assunto d'origine kantiana, sono molti invece coloro che ritengono che sia troppo vago ed astratto, questo perché l'idea che ogni individuo debba essere rispettato è un principio morale comune, è un principio che potremmo definire autoevidente, il quale ha bisogno però di essere chiarito ed articolato.

Il passaggio dalla prima formulazione della legge morale, quella che prescrive di agire secondo una massima che possa assumere la forma di legge universale, alla seconda, avviene per sottolineare il fatto che la volontà ha bisogno di uno scopo, ma, perché la massima possa valere come legge

167 I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it. di V. Mathieu, Rusconi, Milano, 1994, pp. 144-145.

168 "*Principi pratici sono proposizioni che contengono una determinazione universale della volontà, sotto cui stanno parecchie regole pratiche. Essi sono soggettive, o massime, quando la condizione è considerata dal soggetto come valida solo per la propria volontà; sono oggettivi, o leggi pratiche, se la condizione è riconosciuta come oggettiva, cioè come valida per la volontà di ogni essere razionale*". I. Kant, *Critica della ragion pratica*, tr. it. di V. Mathieu, Bompiani, Milano, 2000, p. 63.

pratica, questo scopo deve necessariamente essere oggettivo, cioè egualmente valido per ogni volontà razionale. Si tratta quindi di un fine in sé e Kant, escludendo la possibilità che un oggetto materiale o un bene possa costituire questo fine in sé, lo rintraccia nella *persona*, la quale non può essere mai mezzo per un altro fine; la tesi di Kant è quindi la seguente: “la natura razionale esiste come fine in sé”, questa tesi non ha bisogno di giustificazioni ulteriori in quanto autoevidente.

Kant identifica la “persona” con la presenza di una natura razionale o meglio con la presenza individuale di una natura razionale (l'umanità si dà nelle persone, nella propria ed in quella degli altri), la vita personale è una unità composta da cinque dimensioni: corporeità, desiderio, ragione e libertà e frequenti sono i richiami alla sua dignità ed al rispetto dovute in quanto la natura la designa come fine in sé; è la stessa natura così pone limiti all'arbitrio, cioè rende la “persona” oggetto di rispetto. L'uomo considerato come “persona” non può essere mai un mezzo per raggiungere i fini degli altri, ma nemmeno i propri, e, in quanto fine in sé, possiede una dignità, cioè un valore intrinseco assoluto, per mezzo della quale tutte le creature ragionevoli sono costrette al suo rispetto; rispettare le persone come fini in sé implica il riconoscimento di ogni persona come un altro sé. Il verbo “rispettare” acquisisce in Kant una duplice funzionalità: passiva, con cui si intende il “non mancare di rispetto”, il divieto di violare la persona nella sua intrinseca dignità e attiva “trattare le persone come fini in sé” il che significa coltivare se stessi e favorire i progetti altrui.

Il principio del rispetto e dei doveri ha importanti implicazioni in bioetica; ad esempio per quanto riguarda il suicidio assistito e l'eutanasia, questa prospettiva, che rimanda direttamente a Kant, interpreta il suicidio e l'omicidio come atti non permessi in quanto direttamente distruttivi della persona. Il principale argomento kantiano contro il suicidio si costruisce sul fatto che il suicida, scegliendo di morire, sceglie la distruzione di sé come modo per sfuggire alla sofferenza, questo è agire in maniera contraddittoria rispetto all'idea dell'umanità nella persona come fine in sé, è usare se stessi come mezzi¹⁶⁹, è violare uno dei principali *doveri perfetti* verso se stessi¹⁷⁰. In questa prospettiva la richiesta di essere aiutati ad uccidersi o di essere uccisi significa violare l'*unità* della persona, cosa che appare chiaramente dagli argomenti liberali a favore del suicidio assistito e dell'eutanasia, i quali tradiscono una forma di dualismo nella persona sostenendo l'idea che il suicidio e la richiesta di essere uccisi siano espressioni della propria *autonomia*. La scelta suicida

169 “Se per sfuggire ad una condizione dolorosa, egli si distrugge si serve di una persona unicamente come di un mezzo per conservare uno stato sopportabile fino alla fine della vita. Ma l'uomo non è una cosa, e, perciò, non è qualcosa che si possa adoperare solo come mezzo: in tutte le sue azioni egli deve essere considerato, al tempo stesso, come un fine in sé.” I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, p.126.

170 Dal principio fondamentale della ragion pratica deriva un sistema di doveri, che Kant distingue in doveri: *verso se stessi e verso gli altri*, entrambi suddivisi a loro volta in doveri *perfetti e imperfetti*. I doveri perfetti verso se stessi riguardano la propria vita e la propria integrità fisica: non uccidersi, non mutilarsi arbitrariamente, ecc.; i doveri imperfetti verso se stessi riguardano la coltivazione delle proprie facoltà sia fisiche che morali; i doveri perfetti verso gli altri riguardano il dovere assoluto dell'uccisione, del ferimento e della violenza; i doveri imperfetti verso gli altri contengono il dovere di beneficenza che comanda di promuovere il benessere altrui.

così come l'eutanasia rompono l'unità della persona ovvero il suo essere sia una “volontà corporea” sia una “corporeità cosciente”, la libertà, la ragione sono incarnate in un corpo, per questo motivo esistono fino a che il corpo vive; in questa prospettiva risulta inaccettabile una posizione, come quella di Dworkin, che distingue tra “vita biologica” e “vita biografica”, tra una autonomia disincarnata e un corpo privo di volontà e razionalità. Ma, allo stesso tempo, in casi in cui una malattia terminale rischi di travolgere un essere umano nella sua totalità, corpo, razionalità e libertà, non è contraddittoria la scelta di ricorrere, per salvaguardare la propria dignità, a cure e trattamenti che tra i loro effetti prevedono la morte. Il principio del rispetto è per la rimozione di tutte quelle condizioni che inducono all'accanimento terapeutico, dal momento che quest'ultimo è del tutto contrario all'etica del rispetto della persona, in quanto, costringendo ad un prolungamento delle sofferenze un corpo ormai afflitto da una malattia terminale, costituisce una vera e propria forma di violenza. È quindi importante sottolineare come questa argomentazione deontologica contro il suicidio assistito e l'eutanasia non implichi alcuna forma di vitalismo, cioè non intenda promuovere la vita a tutti i costi, ma il rispetto che pretende di garantire è rivolto sempre alla persona, nel senso kantiano del termine, e non alla vita in quanto puro evento biologico.

Chi invece giustifica l'eutanasia sostenendo la volontà di promuovere il bene altrui per mezzo dell'uccisione, secondo la prospettiva personalistica kantiana, commette un errore nel far prevalere un dovere imperfetto, come quello della beneficenza, il quale comunque già di per sé esclude la possibilità di favorire il bene altrui attraverso azioni non permesse, su un dovere perfetto, oltre a violare il fondamento di entrambe i doveri, ovvero il rispetto della persona come fine in sé. Accettare di uccidere una persona per promuovere il suo bene e rispettare la sua autonomia significa ignorare la totalità dell'altro come persona, significa rivolgersi ad un solo aspetto della persona, la sua libertà, ignorando totalmente la dimensione della corporeità, ignorando la persona come un intero in ogni sua manifestazione.

Ci sono tante altre pratiche come la donazione di gameti, la ricerca su cellule staminali embrionali, la surrogazione di maternità ecc. a cui conformità al vincolo del rispetto è molto discutibile; sia in riferimento al rispetto verso se stessi, queste pratiche appaiono contrarie al principio del rispetto ogni qual volta rappresentino una strumentalizzazione del proprio corpo, sia in riferimento al rispetto verso gli altri. Ad esempio, per quanto riguarda la creazione di embrioni a puro scopo di ricerca, questa pratica potrebbe apparire come una forma di strumentalizzazione, previa una riflessione sullo statuto ontologico dell'embrione; alla luce delle attuali conoscenze mediche si può sostenere che tutti quegli organismi che possiedono una determinata struttura genetica, svilupperanno, se non sopravvengono impedimenti, capacità razionali, libertà e particolari modalità di desiderio; cioè l'embrione possiede, nel suo corredo genetico, le basi di quelle

caratteristiche che determinano l'appartenenza specifica ad un certo tipo di enti, di conseguenza, essendo gli embrioni potenzialmente delle *persone*, una loro creazione in laboratorio per scopi di pura ricerca viola la dignità di questi. Quindi qualsiasi forma di creazione di embrioni che non preveda la nascita appare come una forma di violenza, anche in quei casi in cui la ricerca viene giustificata come pratica volta a migliorare gli strumenti di cura per le altre persone, perché, in questi casi, alcune di esse verrebbero usate come mezzi a beneficio di altre¹⁷¹.

Una delle obiezioni che potrebbe essere mossa a questa prospettiva riguarda l'impersonalità delle regole morali derivate dal principio fondamentale kantiano, la critica in maniera più generale riguarda la formalità dell'idea kantiana di ragion pratica, che porta ad una impersonalità delle norme e a tralasciare il ruolo svolto dall'identità personale¹⁷²; nonostante ciò l'individualità non sembra essere totalmente esclusa dall'orizzonte kantiano, le massime sono sottoposte al vaglio dell'universalità, ma sono soggettive, sono suscettibili di essere considerate dal punto di vista di qualsiasi agente razionale.

Jonas e l'etica della responsabilità:

La nozione di responsabilità compare con una certa frequenza nei dibattiti bioetici, oltre alla questione ecologica, il tema della responsabilità coinvolge in maniera più generale il rapporto tra lo sviluppo scientifico-tecnologico e la vita, esposta a delle trasformazioni radicali che ne compromettono le strutture originarie. Il concetto di responsabilità gioca un ruolo specifico in base ai diversi approcci della riflessione morale contemporanea, ma, a prescindere dai vari significati che la nozione di responsabilità può assumere nelle svariate prospettive etiche, una importante distinzione è quella tra la : responsabilità verso l'altro, l'accento quindi cade sull'alterità, e la responsabilità per il futuro, in cui si dà maggiore enfasi al tempo.

La mutata natura dell'agire umano, cioè la sua capacità di andare al di là della "prossimità" e di mettere in discussione la dimensione futura, è al centro della riflessione, portata avanti in un continuo confronto con i temi principali della bioetica, di Jonas. Nelle opere di Jonas le riflessioni bioetiche si intrecciano con una particolare considerazione della scienza e della tecnica moderne, che hanno come referente culturale il pensiero di Heidegger e la sua visione della tecnica come destino della civiltà occidentale. Nell'analisi di Jonas la tecnica nel corso dei secoli subisce uno

171 L'utilitarismo invece appoggia questo tipo di ricerche su cellule staminali embrionali che prevedono la creazione di embrioni a scopo di ricerca in laboratorio, dal momento che nella prospettiva utilitarista non si parla né di persone, né di individui, ma solo di capacità o meno di provare dolore. La ricerca su embrioni privi della capacità di provare dolore, al fine di migliorare il benessere collettivo, sarebbe preferibile, anzi doverosa, rispetto ad una sperimentazione su individui adulti senzienti. La prospettiva utilitarista nelle principali questioni bioetiche verrà affrontata nel prossimo capitolo di questo testo.

172 La formalità della ragion pratica kantiana è stata oggetto di critica a partire dalla divisione hegeliana tra "Sittlichkeit" e "Moralität". Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. di G. Marini, Laterza, Roma-Bari, 2000, pp.114-117.

sviluppo evolutivo secondo il quale passa da strumento orientato al soddisfacimento delle necessità primarie quali: alimentazione, difesa, ecc. a mezzo capace di creare nuovi desideri e bisogni, inglobando in sé l'idea di “progresso”; e la caratteristica principale di questa nuova età tecnologica sta in una mutata concezione della natura dell'agire umano, in particolare nella estensione dei suoi effetti. Prima del Novecento la portata dell'azione umana poteva essere circoscritta, i suoi confini erano abbastanza limitati, l'odierno potere tecnologico invece produce degli effetti a più ampio raggio, è capace di coinvolgere la dimensione futura ed è costretta per questo a tener conto delle condizioni globali della vita umana, del futuro più lontano, della sopravvivenza della specie. Se gli effetti delle nostre azioni non sono più gli stessi, allora anche l'etica, prendendo atto di questa novità, deve adeguarsi e lo fa inglobando in sé una nuova dimensione, prima assolutamente inesistente, quella della “responsabilità”. Il principio di responsabilità ha le sue radici nel potere e nella libertà di cui l'uomo è dotato; nell'uomo, a differenza delle altre specie, l'evoluzione cessa di essere un processo meccanico ed autogestito per diventare obiettivo consapevole e problema di scelte per il futuro. L'evoluzione della specie umana e della natura, attraverso un incremento del potere distruttivo e la possibilità di accedere ai meccanismi originari della vita grazie all'ingegneria genetica, diventano il risultato delle scelte dell'uomo, per questo è fondamentale che tali scelte siano *responsabili*. Il principio di responsabilità di Jonas è un dovere assoluto, ma prescrive un giudizio di tipo consequenzialistico, che dispone di agire in modo tale da non distruggere la possibilità della vita umana sulla terra; questa forma di consequenzialismo è però diversa da quella dell'utilitarismo, le conseguenze infatti non si valutano in base alla massimizzazione del benessere, in quanto l'oggetto ultimo dell'etica della responsabilità non è il benessere o la felicità, ma la sopravvivenza delle generazioni future, un bene non quantificabile. L'aver impostato il principio di responsabilità come un “dovere assoluto” e l'aver ricercato per questo una fondazione metafisica, l'indagine di Jonas si concentra sullo status dell'essere come qualcosa per cui valga l'imperativo di continuare ad essere, ha fatto sì che Jonas costruisse un'argomentazione molto suggestiva, ma altrettanto esposta alla possibilità di obiezioni, proprio per quella nozione assolutistica di natura umana di cui si nutre.

Jonas, in generale, ritiene che l'integrità dell'essere umano vada tutelata come un qualcosa di sacro sia oggi che in futuro, questo presupposto lo conduce a condannare qualsiasi intervento di ingegneria genetica, anche con scopi esclusivamente terapeutici, rivolto ad incidere sulla struttura genetica umana, questo perché l'uomo, con la manipolazione del nucleo originario dell'individuo, metterebbe in moto un meccanismo che gli scivolerebbe di mano, che non sarebbe più capace di controllare. Il principio a cui a proposito Jonas si ispira è “*il precetto secondo cui si deve prestare più ascolto alla profezia di sventura che non a quella di salvezza*”, cioè la strategia che adotta non è quella di prendere decisioni dopo i vari calcoli probabilistici sui risultati dannosi o meno che le

nostre azioni produrrebbero in un futuro più o meno lontano, ma quella di attribuire in ogni caso un peso maggiore alla minaccia piuttosto che alla promessa di esiti positivi, così Jonas scrive a proposito dell'applicazione della profezia di sventura al caso della sperimentazione sugli embrioni:

“Applicando all'uomo l'arte in quanto tale, noi apriremmo il vaso di Pandora delle avventure migliorative, stocastiche, inventive o anche semplicemente frutto di una perversa curiosità, le quali si lascerebbero alle spalle lo spirito conservatore della pura e semplice riparazione per via genetica o oltrepasserebbero la soglia dell'arroganza creativa. A tutto ciò noi non siamo autorizzati, né sufficientemente attrezzati [...] Dobbiamo renderci conto di esserci avventurati troppo molto avanti e recuperare la nozione di ciò che per noi è troppo avanti, che comincia con l'integrità dell'immagine dell'uomo che dobbiamo considerare intangibile.¹⁷³”

Quindi la tesi di Jonas è che qualsiasi tipo di intervento sul piano biologico, anche quello promosso dalle migliori e più condivisibili intenzioni, scatenerrebbe un processo le cui conseguenze non possono esserci note, ma che, molto probabilmente, sfocerebbero in una catastrofe biologica; l'attuale equilibrio biologico è per Jonas il risultato di un graduale processo evolutivo naturale, tesi per altro non condivisa da molti scienziati, e qualsiasi rapido mutamento causato dalle decisioni umane minaccerebbe questo gradualismo evolucionistico. Jonas arriva a sostenere l'esistenza di un inevitabile “pendio scivoloso¹⁷⁴”, termine con il quale si indica un'argomentazione che dà per scontato che qualsiasi intervento genico comporti conseguenze sempre negative; quindi, non sottoponendo a nessun calcolo probabilistico i diversi rischi, Jonas ritiene che si debba sospendere ogni decisione, anche nei casi in cui i rischi negativi intravisti siano minimi¹⁷⁵.

Queste conclusioni raggiunte dal ragionamento prudenziale di Jonas risultano difficilmente accettabili, in quanto promuovono una visione deterministica del futuro negando la possibilità che un intervento umano nel processo biologico della vita comporti risultati positivi; questo accade perché il contenuto dell'etica della responsabilità di Jonas è la salvaguardia di una “certa” immagine

173 Jonas, *Il principio di responsabilità*, pp.625-626.

174 “Si tratta di un argomento molto usato in bioetica con il quale si sostiene che permettere o accettare una certa azione comporterebbe un inevitabile scivolamento verso un risultato considerato orribile [...] tra gli esiti orribili inevitabili più frequenti sono chiamati in causa creazioni di mostri come Frankenstein e promulgazioni di leggi analoghe a quelle fatte approvare da Hitler.” E. Lecaldano, *Dizionario di bioetica*, Laterza, Roma-bari 2002, p.216.

175 Possiamo suggerire l'analogia tra questi criteri a cui fa appello Jonas e la regola del “maximin” proposta da Rawls, secondo la quale in condizioni di incertezza dobbiamo scegliere quell'alternativa i cui peggiori risultati siano comunque superiori ai peggiori risultati delle altre alternative. Sia in Rawls che in Jonas questa impostazione che rifiuta qualsiasi calcolo probabilistico delle conseguenze e sceglie di non percorrere determinate strade onde evitare la possibilità di uno scivolamento verso il peggio, è anche un modo con cui opporsi alla prospettiva utilitarista che prescrive di agire attraverso il calcolo delle conseguenze in termini di costi e benefici.

dell'uomo, un'immagine “sacra” e radicata nell'ontologia.

J. Habermas e il “futuro della natura umana”:

Il concetto di responsabilità gioca un ruolo importante, anche se non centrale, almeno non quanto quello tipicamente liberale di autonomia, in Jürgen Habermas. In *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*¹⁷⁶, Habermas, con argomentazioni che rientrano nell'ambito della tradizione liberale, mette in evidenza i rischi insiti nella programmazione genetica anche in termini di responsabilità verso le generazioni future. Secondo Habermas l'ingegneria genetica presenta una estensione temporale del concetto di responsabilità che arriva a coinvolgere i diritti delle generazioni future, per questo motivo la distinzione tra intervento terapeutico e potenziamento, ovvero intervento eugenetico, deve restare un limite invalicabile¹⁷⁷. La programmazione genetica con scopi non curativi ma migliorativi è criticabile in quanto forma di paternalismo che sottrae l'individuo al processo di progettazione della propria vita, compromettendo in maniera irreversibile la sua libertà; l'individuo non risulterà più essere il risultato delle proprie decisioni, ma delle scelte genetiche operate da terzi:

“Interventi genetici migliorativi compromettono la libertà etica in quanto fissano l'interessato a intenzioni di terze persone (intenzioni che restano irreversibili anche se rifiutate) e gli impediscono di concepirsi come l'autore indiviso della propria vita”¹⁷⁸.

Libertà ed eguaglianza sono messe pericolosamente in crisi da un'eugenetica che minaccia in maniera irreversibile il nucleo originario dell'individuo, per questo motivo un'ingegneria genetica curativa, volta a favorire il sano funzionamento del corpo, va sempre tenuta ben distinta da una programmazione genetica in vista di un potenziamento della corporeità.

Ciò che oggi, con l'avvento della genetica, si è andato perdendo è quella fondamentale differenza tra ciò che è tecnicamente *prodotto* e ciò che è naturalmente *divenuto*. Si è perso quel fondamentale rispetto di fronte ad un'intrinseca dinamica autoregolativa della natura, la scienza è diventata potere di disposizione tecnica su ogni cosa. I fautori della genetica liberale pongono degli argomenti a favore della modificazione genetica del tutto discutibili, cioè stabiliscono delle analogie tra la

176 J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, tr.it. Di L. Ceppa, Einaudi, Torino, 2002.

177 Diversa a questo proposito è la soluzione proposta da Rawls, il quale ritiene che non si possa escludere in assoluto una forma di eugenetica compatibile con la giustizia. Gli interventi genetici potrebbero essere considerati come via legittima per evitare alcune forme di disuguaglianza non dipendenti dalla volontà degli individui. Le potenzialità tecniche potrebbero essere messe al servizio di un processo di smantellamento di varie forme di iniquità e di disuguaglianze naturali. La giustizia può richiedere una regolamentazione delle condizioni di accesso al potenziamento genetico per appianare le attuali ineguaglianze ingiuste. Quindi per Rawls il confine tra trattamento e potenziamento, tra ingegneria curativa e migliorativa non deve coincidere con il confine fra permesso e non permesso. R. Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali*, pp. 161-163.

178 J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, tr.it. Di L. Ceppa, p. 64.

modificazione genetica dei caratteri ereditari e la modificazione pedagogica degli atteggiamenti e delle aspettative. Essi intendono dimostrare che, da un punto di vista morale, non esistono differenze significative tra la genetica e l'educazione, quindi con questo argomento vorrebbero giustificare una estensione del potere educativo dei genitori nella libertà di migliorare anche la dotazione genetica dei loro figli. Il problema è che questa libertà eugenetica dei genitori potrebbe collidere con la libertà etica dei figli. Il giovane che sia stato geneticamente manipolato scoprirà il proprio corpo come qualcosa di tecnicamente prodotto e nel momento in cui il giovane verrebbe a sapere del "design" con cui qualcun altro ha progettato la modifica delle sue caratteristiche genetiche, allora la prospettiva dell'essere-prodotto può effettivamente sovrapporsi (e sostituirsi) alla prospettiva dello spontaneo essere-organismo. La mancata distinzione tra lo spontaneo e l'artificiale verrebbe ad incidere sulla sua modalità esistenziale in maniera negativa. Inoltre un rapporto di questo genere tra genitori e figli non è un rapporto paritario, ma si avvicina di più al rapporto tra creatore e creatura.

Tre sono le dimensioni della *libertà di essere se stessi* che potrebbero essere messe a rischio da interventi eugenetici:

1. il carattere – così fortemente sottolineato da Kant – di non-strumentalità della persona umana. Nell'intervento eugenetico infatti l'altro cessa di essere considerato «fine in sé», per diventare oggetto di manipolazione e strumento per il raggiungimento di un fine stabilito da altri. Il Sé dell'altro dovrebbe essere sempre considerato come "autore" della propria vita e non mero "esecutore" di un disegno altrui.
2. La persona ha bisogno di una identificazione con il proprio corpo vivente. Che cosa potrebbe succedere in una persona quando dovesse scoprire che il suo corpo è il risultato non solo di un processo naturale, ma anche di una produzione tecnica voluta e condotta da altri soggetti umani?¹⁷⁹
3. La libertà della persona è legata anche alla possibilità di iniziativa, di essere "inizio" di azioni e non solo "ripetitore" di processi. Questa possibilità di iniziare da parte dell'uomo trova nella "natalità" una espressione fondamentale. Se si modifica la natalità, si modifica con essa anche la natura profonda dell'agire umano. E' sulla linea di partenza della natalità che tutti gli uomini devono riconoscersi eguali. In quel punto, dove la casualità della natura incontra la libertà dello spirito, nessuno deve trovarsi anticipatamente programmato, o migliorato, da intenzioni estranee cui non può rispondere

¹⁷⁹ "Il giovane che sia stato geneticamente manipolato scoprirà il proprio corpo come qualcosa di tecnicamente prodotto. A questo punto, la prospettiva del partecipante che caratterizza la 'vita vissuta' entra in collisione con la prospettiva oggettivante di produttori e sperimentatori" Habermas, *Il futuro della natura umana*, p.52.

Nel corso della sua riflessione Habermas non indica soltanto i rischi presenti nella cosiddetta eugenetica liberale, ma tenta anche di individuare il modo con cui porre un limite ad un utilizzo arbitrario delle nuove tecniche. Il limite va posto partendo da quella posizione che considera la vita umana in quanto tale e in ogni sua fase un bene inviolabile e dunque rivendica, anche per l'embrione, la piena tutela morale e giuridica. Questa posizione ha il vantaggio di evitare di considerare alcune forme di vita come un bene negoziabile in nome di altri beni, non incorrendo quindi in rischi di strumentalizzazione della vita stessa. L'idea di Habermas è che non si possa ammettere una strumentalizzazione degli esseri umani neppure prima della nascita e dopo la morte perché un tale trattamento finirebbe per alterare la nostra stessa natura di esseri morali.

Habermas ritiene si debba riconoscere alla vita umana embrionale la natura di un bene *indisponibile* diverso da quello di tutti gli altri beni; una considerazione di questo genere impedisce di trattare la vita umana, anche ai suoi primi stadi, come un bene che si può collocare sullo stesso piano di altri beni quali: libertà, redditività economica, interesse della ricerca scientifica, interesse della nazione, desiderio di avere un bambino sano, e che si può quindi scambiare con essi.

“Neppure contro la speranza di poter scoprire nuovi procedimenti terapeutici per gravi malattie genetiche noi sentiamo di poter mettere in gioco la vita umana¹⁸⁰”

Sia nel caso di una diagnosi selettiva di preimpianto che nel caso della sperimentazione su embrioni, la vita umana viene oggettivata e trattata come strumento per la vita di *altri*, senza che sia possibile nemmeno ipotizzare un consenso “anticipato”. L'eugenetica deve essere arginata se l'uomo vuole continuare ad avere il suo statuto di essere morale, ovvero quello di un essere libero, che si autodetermina e che è capace di essere l'autore indiviso della propria esistenza.

180 *Ivi*, p.69.

2. Utilitarismo e Bioetica:

L'utilitarismo è probabilmente la teoria morale più influente nei dibattiti bioetici, una vasta rappresentanza di autori, molto influenti in ambito bioetico, si colloca infatti nella tradizione utilitarista, e molti di loro hanno sostenuto tesi radicali e portato avanti serrate critiche alla morale tradizionale¹⁸¹. La bioetica stessa può essere interpretata come l'insieme delle discussioni sui problemi biomedici fatta partendo da un'etica utilitarista o deontologica; affermo questo per sottolineare la maggiore applicabilità che ancora oggi continuano ad avere questi due approcci, ma non con la volontà di esaurire il dibattito bioetico all'opposizione tra utilitaristi e deontologi.

L'utilitarismo ha sollecitato un'ampia letteratura critica in bioetica e ha contribuito in maniera decisiva alla diffusione del dibattito bioetico. Le diverse argomentazioni sui temi bioetici, spesso molto agguerrite, fornite da autori utilitaristi, vanno però regolarmente incontro alle stesse difficoltà ed alle stesse critiche in cui incorre in generale l'utilitarismo come teoria etica normativa.

La provocatoreità e la polemicità che caratterizzano il modo con cui molti autori utilitaristi, in primis Singer, hanno partecipato al dibattito bioetico, deriva da un atteggiamento tipico dell'intera tradizione utilitarista, impegnata, sin dalle sue origini, nell'analisi critica degli elementi base delle morali tradizionali, con l'intento di mettere in luce le mancanze e le debolezze delle loro argomentazioni; l'utilitarismo si presenta, a partire dagli esordi benthamiti e milliani, come una teoria morale fortemente riformatrice, dove lo spazio concesso alla critica è tanto ampio quanto quello dedicato all'attività propositiva. In ambito strettamente bioetico, questo atteggiamento si traduce in una forte critica alla morale tradizionale, identificata con la morale a sfondo religioso, in particolare quella ebraico-cristiana, sostenitrice di un'etica della “sacralità della vita”, alla quale la maggior parte degli autori utilitaristi opporrà un'etica della “qualità della vita”¹⁸².

Abbiamo già ampiamente visto come la tradizione utilitarista sia particolarmente variegata e contenga al suo interno un'ampia gamma di formulazioni teoriche, spesso molto diverse tra loro, e questa eterogeneità naturalmente caratterizzerà anche gli interventi degli autori utilitaristi nelle questioni bioetiche. Le posizioni ed argomentazioni degli autori utilitaristi sulle varie questioni della bioetica sono spesso molto lontane tra loro, a parte alcune tesi che hanno assunto carattere

181 Per citare solo alcuni autori inseriti nella tradizione utilitarista e molto influenti in bioetica: R.M.Hare, *Essay on Bioethics*, Clarendon, Oxford 1993; P.Singer, *Etica pratica*, Guida, Napoli 1989; Id., *Ripensare la vita*, Il Saggiatore, Milano 1996; J.Harris, *Wonderwoman e Superman. Manipolazione genetica e futuro dell'uomo*, Baldini e Castoldi, Milano 1997; E. Lacaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, Laterza, Roma-Bari 1999; M.Mori, *La fecondazione artificiale. Una nuova forma di riproduzione umana*, Laterza, Roma-Bari 1995; A. Maclean, *The elimination of Morality. Reflections on Utilitarianism and Bioethics*, Macmillan Press, London 1997, in questo ultimo testo la bioetica stessa è identificata tout court con l'utilitarismo.

182 La critica dell'etica della “sacralità della vita”, la quale sostiene l'invulnerabilità della vita come bene in sé, accomuna molti autori utilitaristi, ma in particolare si veda: Singer, *Etica pratica*; Id, *Ripensare la vita*; Id. , *La vita come si dovrebbe*; H. Kuhse, *The Sanctity-of-life Doctrine in Medicine. A Critique*, Clarendon, Oxford 1987.

paradigmatico e di conseguenza rappresentativo della prospettiva generale dell'utilitarismo sui problemi bioetici, come ad esempio la critica dell' "etica della sacralità della vita", non c'è una completa omogeneità di vedute, ciascun autore ha fornito le proprie tesi non sempre riconducibili ad un prospetto generale comune. La distinzione tra diverse forme di utilitarismo permette di giustificare alcune differenze che si riscontrano tra le posizioni assunte dai diversi autori utilitaristi in bioetica, in particolare autori come Singer o Helga Kuhse condividono una forma di utilitarismo dell'atto e delle preferenze¹⁸³, mentre altri autori, come Harris, appaiono più vicini all'utilitarismo della regola, per l'importanza che assumono in loro valori quali l'individualità e l'autonomia, cosa che li avvicina più ad una prospettiva milliana che all'originaria fondazione dell'utilitarismo da parte di Bentham. Sappiamo che una importante differenziazione tra gli autori utilitaristi si ha per quanto riguarda la questione dei diritti; abbiamo precedentemente analizzato come a proposito di questo tema, particolarmente spinoso per l'intera tradizione utilitarista, siano state proposte soluzioni diverse, gli stessi Bentham e Mill hanno risposte diametralmente opposte in proposito, e su questo punto la bioetica utilitarista rivela la stessa difformità di opinioni¹⁸⁴. Ad esempio Lecaldano affronta le questioni bioetiche nel linguaggio dei diritti, parla infatti di "diritto di morire", "diritto alla libertà procreativa", argomentando che va riconosciuto uno spazio ai diritti morali in quanto questi *"trovano una loro giustificazione nell'accrescimento della felicità generale che essi realizzano [...]"*¹⁸⁵. Altri autori invece, tra i quali troviamo Singer, ricorrono di rado al linguaggio dei diritti, o addirittura vi si oppongono in maniera radicale come fa Hare, il quale ritiene che le questioni morali, solo molto raramente, siano risolvibili in termini di diritti, dal momento che è quasi impossibile far appello ad un diritto senza che a questo stesso possa essere opposto, con altrettanta validità, l'appello ad un altro diritto, per questo motivo il suo prescrittivismismo universale denuncia il ricorso al linguaggio dei diritti come al "luogo di ritrovo degli intuizionisti"¹⁸⁶.

Volendo riassumere la definizione generale dell'utilitarismo possiamo riconoscere in esso tre

183 Singer di solito usa la nozione di *interesse* piuttosto che quella di *preferenza*, tipica dei neo-utilitaristi (vedi Harsanyi) in linea con la sua intenzione di allargare la considerazione morale anche agli animali non umani, per i quali il termine di interesse risulta sicuramente più adeguato.

184 Per il rapporto tra utilitarismo e giustizia, ed in particolare per le diverse soluzioni a questo problema elaborate da Bentham e Mill rimando al par. "Utilitarismo e giustizia", p.38 di questo stesso testo.

185 *"Un più adeguato modo di giustificare il riconoscimento di diritti troveremo invece all'interno della tradizione utilitaristica che per lunga parte è sembrata negare radicalmente la stessa nozione di un diritto morale. In effetti un decisivo attacco ad una presunta priorità del linguaggio dei diritti è venuto da quei pensatori che, come Bentham, hanno rifiutato la pretesa che esista una lista chiusa e definitiva di diritti fondamentali delle persone. Ma questo rifiuto nei confronti di un ruolo fondamentale dell'appello a elencazioni più o meno concluse e definitive di diritti universali non ha escluso all'interno dell'etica utilitarista un riconoscimento di un ruolo sussidiario e derivato dei diritti. Questa considerazione comporta che una valutazione di quali siano i diritti da far valere per coloro che si considerano rilevanti da un punto di vista morale dovrà essere il frutto di una ponderazione sempre da rinnovare che considera la collocazione di questi diritti all'interno di una linea di condotta rivolta a ottenere il bene, ovvero la felicità generale."*; E. Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, p. 40.

186 Per l'analisi del prescrittivismismo universale di Hare rimando al par. "R.M.Hare: dal prescrittivismismo universale all'utilitarismo delle preferenze su due livelli" di questo testo.

caratteristiche fondamentali individuate dallo stesso Hare: consequenzialismo, welfarismo e aggregazionismo. Abbiamo più volte ripetuto che l'utilitarismo è una teoria etica consequenzialista, cioè fa dipendere la giustificazione degli enunciati morali esclusivamente dall'analisi delle conseguenze, la giustizia o meno di un'azione viene determinata dalla positività o negatività delle conseguenze da essa prodotte, una certa azione è giustificata se realizza il miglior saldo di bene sul male rispetto a qualsiasi altra azione alternativa praticabile¹⁸⁷. L'utilitarismo è una particolare forma di consequenzialismo definito *welfarista* o *benesserista*, cioè il valore che le azioni devono causare è definito in termini di benessere, o meglio di maggior quantità di benessere. Il benessere di cui parlano gli utilitaristi può essere poi inteso come piacere, come accade nella originaria tradizione benthamita, o come soddisfazione delle preferenze secondo la rilettura degli utilitaristi contemporanei, ma resta il fatto che il valore da massimizzare è sempre concepito in termini di benessere degli individui coinvolti nelle conseguenze dell'azione.

Il benessere di cui parlano gli utilitaristi deve essere calcolato sulla base dell'aggregazione degli interessi soddisfatti o frustrati dall'azione, cioè il benessere che va massimizzato non è solo quello del soggetto agente bensì quello di tutti gli individui coinvolti in base al requisito dell'uguale considerazione di tutti gli interessi enunciato da Bentham con la formula: “ciascuno deve contare per uno e nessuno per più di uno”, cioè gli interessi degli individui godono tutti di uguale considerazione, il principio di aggregazione funge da requisito di imparzialità; laddove non sarà possibile massimizzare il benessere di tutti, il principio di utilità prescrive di perseguire il miglior risultato complessivo aggregando il benessere prodotto in base all'identica considerazione degli interessi in causa. L'utilitarismo quindi, obbligando all'azione “ottimifica”, cioè a quella che produce i migliori risultati complessivi, si disinteressa poi del modo in cui avviene la distribuzione della felicità tra gli individui, lo stesso Hare sostiene che un effetto che produce più benessere ma lo distribuisce in maniera ineguale è comunque preferibile, in base all'aggregazionismo e quindi all'utilitarismo stesso, ad un effetto che produce meno benessere ma lo distribuisce in maniera equa¹⁸⁸. Naturalmente l'estromissione del problema della distribuzione del benessere dal calcolo utilitarista ha sollevato forti critiche, tra le quali la più accreditate rimane quella di J. Rawls.

Una delle più autorevoli formulazioni dell'utilitarismo, che ha condotto alla formulazione di importanti tesi in bioetica, è quella di R. M. Hare, mirabile esempio di coesistenza di metaetica, etica normativa ed etica applicata. La riflessione di Hare parte dall'analisi del linguaggio morale e

187 Per una più completa definizione di “consequenzialismo” rimando al par. “Consequenzialismo” di questo testo.

188 Esistono anche versioni dell'utilitarismo che rifiutano l'aggregazionismo ed interpretano l'utilità nei termini di benessere *medio* prodotto per ciascun individuo. Una versione di questo utilitarismo della media è proposta da Harsanyi (J.C.Harsanyi, *L'Utilitarismo*, Il Saggiatore, Milano 1988), questa versione dell'utilitarismo è però importante nella teoria economica, ma poco influente nel dibattito bioetico, dove prevale una versione aggregazionista dell'utilitarismo alla Hare.

della sua natura prescrittiva, cioè la caratteristica per cui gli enunciati morali esprimono un comando che si applica in tutte le situazioni simili negli aspetti rilevanti, per cui la loro forza imperativa non dipende dal loro contenuto bensì è inscritta nella loro natura logica. Per Hare il fatto che gli enunciati morali siano prescrittivi ed universali, dove la tesi dell'universalità vuole che: “*se formuliamo un qualsiasi giudizio morale circa una situazione, è necessario essere pronti a farlo per ogni altra situazione che sia esattamente simile a questa*¹⁸⁹”, è un argomento a favore dell'utilitarismo. Ne *Il pensiero morale* l'utilitarismo viene presentato da Hare come quella dottrina etica normativa che deriva *necessariamente* dall'applicazione del prescrittivismismo e dell'universabilità, che rimangono sempre e comunque i requisiti logici fondamentali dell'uso del linguaggio morale. Affinché un imperativo sia realmente applicabile a tutte le situazioni simili, esso deve prescrivere di trattare le preferenze e gli interessi degli individui tutti allo stesso modo e promuovere quelle condotte d'azione attente a favorire le conseguenze volte al soddisfacimento di queste preferenze, ciò comporta l'adozione del consequenzialismo e del benessere o welfarismo; inoltre il principio dell'uguale rispetto di tutte le preferenze richiede l'adozione del principio dell'aggregazionismo, secondo il quale bisogna sommare la quantità di benessere prodotto tra tutti gli individui coinvolti, abbiamo così i tre elementi caratteristici di una teoria utilitarista normativa; Hare è condotto dall'analisi logica degli enunciati morali, quindi dalla riflessione metaetica, alla giustificazione di una precisa teoria etica normativa: l'utilitarismo.

Hare stesso ha dedotto da queste premesse alcune importanti conseguenze riguardanti temi bioetici, ma, per quanto riguarda l'importanza della sua teoria in ambito bioetico, sono molto rilevanti le influenze prodotte su altri autori d'ispirazione utilitarista, tra i quali troveremo Peter Singer, il quale deve molto a questo approccio non cognitivista delineato da Hare. Ma molti autori utilitaristi, che si sono occupati di bioetica, possono essere associati non solo alle più recenti formulazioni della teoria utilitarista fornite da autori contemporanei, abbiamo visto in particolare i meriti di Hare, ma anche ad alcuni argomenti propri della tradizione originaria benthamita o milliana, a cui molti autori si mostrano particolarmente sensibili. Questo aspetto è evidente ancora una volta in Singer e nella sua forma di utilitarismo degli *interessi*¹⁹⁰, la quale appare particolarmente legata alla tesi dell'omogeneità qualitativa dei piaceri e dei dolori sostenuta originariamente da Bentham; la sofferenza di un essere conta di più rispetto a quella di un altro solo se è quantitativamente maggiore, ma non se è qualitativamente diversa. Sempre da Bentham Singer riceve la tesi per cui è la capacità di provar dolore o piacere la vera discriminante tra esseri, di conseguenza la sofferenza di un essere non umano non è meno importante rispetto a quella di un

189 R.M.Hare, *Il pensiero morale*, p.75.

190 In merito al motivo per cui Singer preferisce parlare di *interessi* piuttosto che di *preferenze* rimando alla nota n. 185 di questo testo, p.110.

essere umano: “*L'entità di un dolore dipende dalla sua intensità o durata, ma dolori della stessa intensità e durata sono ugualmente cattivi, non importa se provati da umani o animali*¹⁹¹”; la valutazione sulla liceità etica delle azioni umane nei confronti degli animali si elabora non confrontando le loro intelligenze ma le loro capacità di soffrire.

Abbiamo detto che esiste un'ampia rappresentanza di autori, molto influenti in ambito bioetico, che si colloca all'interno della tradizione utilitarista, in maniera abbastanza approssimativa possiamo affermare che si rivela in bioetica la prevalenza di forme di utilitarismo dell'atto (ricordiamo che l'utilitarismo dell'atto conduce il calcolo felicifico sulla capacità di ogni singola azione di produrre il miglior risultato possibile) basate sulla massimizzazione delle preferenze o degli interessi. Se volessimo delineare le caratteristiche generali della teoria normativa della bioetica utilitarista potremmo dire che in essa il principio assoluto e predominante è il principio di *utilità*, che prescrive la massimizzazione della felicità interpretata come risultante della soddisfazione degli interessi o preferenze, come corollari di questo primo principio fondamentale abbiamo: il principio di *giustizia*, il quale è caratterizzato da una forte connotazione egalitarista per la derivazione dal principio di “eguale considerazione degli interessi” con riferimento al già citato motto di Bentham “ciascuno deve contare per uno e nessuno per più di uno”, tutto ciò implica l'imparzialità del calcolo utilitarista e la sua pretesa di universalizzazione; il principio di *non-maleficenza*, dal momento che , almeno nella formulazione “liberale” dell'utilitarismo milliano, il non infliggere danno agli altri è considerato un criterio normativo di fondamentale importanza; il rispetto del principio dell'*autonomia*, in quanto le preferenze da massimizzare vengono interpretate dalla maggior parte degli autori utilitaristi come espressioni dell'autonomia dei soggetti razionali agenti, quindi non tragga in inganno il fatto che il rispetto dell'autonomia dipenda dal principio di utilità, qualsiasi forma di utilitarismo delle preferenze permette agli autori che lo sostengono di includere nel loro schema teorico anche il principio di autonomia, in quanto le preferenze di cui parlano sono espressioni di questa stessa autonomia; massimizzare l'autonomia è il modo migliore per massimizzare la felicità, dal momento che gli individui di solito sono più felici quando possono inseguire liberamente i loro sogni e realizzare in piena libertà i propri progetti.

Alcuni autori, che si pongono in una scia milliana, assegnano una forte rilevanza normativa al principio di autonomia individuale, finendo per considerarlo quasi allo stesso livello del principio di utilità, un esempio a proposito è quello di Lecaldano nel cui sistema utilitarista c'è ampio spazio per il principio del rispetto dell'autonomia, che conduce verso l'assunzione di una prospettiva dei diritti, avvicinandosi in questo modo a Mill ed allo stesso tempo allontanandosi da Bentham¹⁹².

191 P.Singer, *Etica pratica*, Liguori Editore, Napoli 1989, p. 61.

192 Lecaldano riconosce da una parte l'importanza del principio del rispetto dell'autonomia e del ruolo dei diritti morali, per lunga tradizione quasi negati dall'utilitarismo, dall'altro sottolinea l'insufficienza di questi approcci e

Gli autori, come Lecaldano, che pur muovendosi all'interno di una prospettiva utilitaristica riconoscono ampio spazio al ruolo dell'autonomia individuale, condividono una nozione di "persona" abbastanza tradizionale, cioè fondata sulla definizione, di matrice kantiana, di essere individuale dotato di una natura razionale, e di fronte alle "persone" il principio di utilità si traduce nel dovere di rispettarne l'autonomia; a differenza di altri autori, che, avvicinandosi più alla versione originaria benthamita della formulazione del principio di utilità, sono restii a parlare di "persone" o comunque abbandonano la tradizionale lettura di questa nozione. Di solito nella prospettiva utilitaristica non si parla di "persone", né di individui, ma solo della capacità o meno di provare dolore, nonostante alcuni autori non abbandonino totalmente la nozione di "persona", ma ne forniscano definizioni alternative, genericamente ascritte ad una concezione di tipo funzionalistico, secondo la quale sarebbero classificabili come persone quegli esseri dotati di funzioni peculiari tra cui: la capacità di provare piacere e dolore ma anche l'autocoscienza e la capacità di apprezzare la propria esistenza; tali caratteristiche sono rintracciabili non solo negli esseri umani, ma anche in molte specie animali, di conseguenza, se esiste un principio che ci impone di rispettare le persone, allora esso non si riferirà solamente agli esseri umani, ma a tutti quegli esseri o addirittura enti che presentano queste caratteristiche funzionali, la nozione di persona dell'utilitarismo è del tutto compatibile con il rifiuto dello "specismo"¹⁹³.

Abbiamo detto che nell'ambito dell'argomentazione bioetica è prevalente l'approccio di un utilitarismo dell'atto basato sul principio di massimizzazione delle preferenze o degli interessi, ritengo importante sottolineare che le nozioni di *preferenze* e *interessi*, pur definendosi in relazione al soggetto, per cui il *mio* bene corrisponde con la soddisfazione dei *miei* interessi o delle *mie* preferenze, non prefigurino affatto forme di relativismo o di soggettivismo, ad esempio sia in Hare che in Singer c'è un chiaro ed esplicito rifiuto del relativismo e del soggettivismo, in maniera coerente con una posizione meta-etica non cognitivista; la nozione di preferenze rimane una nozione oggettiva, dal momento che ciò che rientra nel calcolo utilitarista è la soddisfazione delle preferenze, si a prescindere dal loro contenuto, ma allo stesso tempo indipendentemente anche da chi ne sia il soggetto, secondo la condizione dell'uguale considerazione degli interessi. Un altro importante punto da prendere in considerazione è l'importanza che riveste la differenza semantica tra le nozioni di *preferenze* ed *interessi*; chi parla di *preferenze* restringe il principio di utilità a quei soggetti dotati di coscienza razionale, cioè attribuiscono alla preferenza una connotazione tale da

la necessità di inserirli in un più ampio quadro teorico in una linea di condotta rivolta ad ottenere la felicità generale. Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, p. 113. Altri autori invece sostengono una forma più pura di utilitarismo dove non si parla in termini di diritti e lo spazio rivolto al principio del rispetto dell'autonomia è notevolmente ridotto, è il caso di Hare e di Singer.

193 Per "specismo" si intende il privilegio morale accordato alla specie umana rispetto alle altre specie animali. P.Singer, *Liberazione animale*.

implicare la presenza di una *persona*, nel senso kantiano del termine, mentre chi parla di *interessi*, in particolare Singer, lo fa con il chiaro intento di estendere la pertinenza del principio utilitarista a tutti gli esseri senzienti; sulla scorta di Bentham l'idea di massimizzazione degli interessi si esplica in termini di semplici desideri degli esseri senzienti, cioè quelli capaci di provare piacere e dolore.

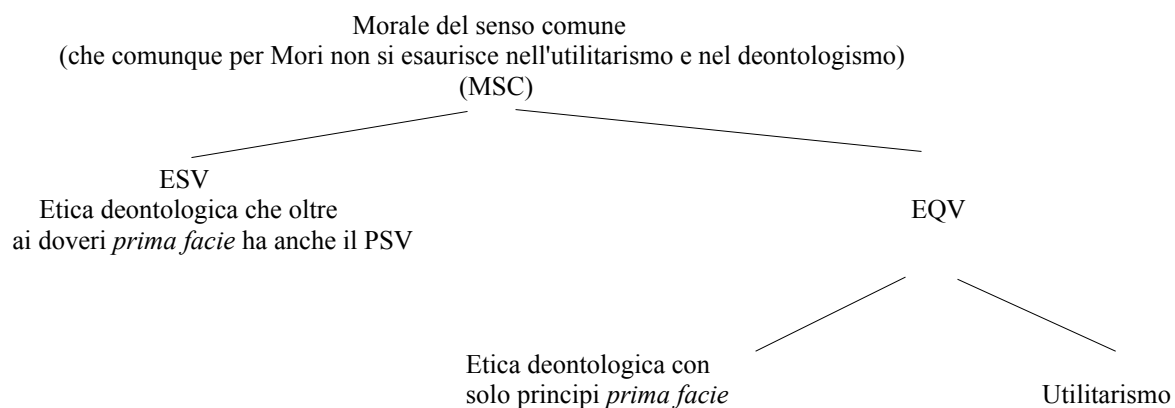
Utilitarismo e critica all' "etica della sacralità della vita"

Abbiamo già detto che gli autori utilitaristi hanno diverse posizioni e sostengono diverse argomentazioni in merito alle questioni bioetiche, data l'esistenza di diverse versioni della dottrina utilitarista stessa, ma nonostante ciò è possibile rintracciare alcune tesi che hanno assunto un carattere paradigmatico e di conseguenza possono essere considerate come rappresentative della prospettiva generale dell'utilitarismo in merito alle questioni bioetiche, uno di questi è la critica alla morale tradizionale, in particolare identificata con l'etica della *sacralità della vita*. Nella cultura tradizionale dell'Occidente il principio della sacralità della vita è sostenuto sia con argomenti teologici, sia con argomenti tratti dal campo medico; secondo la morale a sfondo religioso il principio della sacralità della vita afferma che: è assolutamente vietato porre intenzionalmente fine alla vita, poiché ogni vita umana, indipendente dalle sue qualità, possiede un valore intrinseco ed è per questo inviolabile; abbiamo già visto che questa posizione, legata alla tradizione teologica ebraico-cristiana, ha assunto veste filosofica nella persona di Finnis, il quale ha difeso l'invulnerabilità della vita sacra in quanto obbligo dettato da un "assoluto morale", dove Finnis per "assoluti morali" intende delle norme morali inderogabili la cui validità non tollera eccezioni. In questa prospettiva la vita è considerata un bene in sé e quindi in quanto tale è un dovere morale preservarla con ogni mezzo. Anche se l' "attacco" utilitarista si rivolge in particolare proprio a questa versione teologica dell' etica della sacralità della vita, ne esiste anche una incentrata su argomenti tratti dal campo medico ed in particolare dalla concezione ippocratica dei concetti di cura e malattia, la quale si basa su una visione della biologia di natura teleologica. Tutti le parti del corpo umano sono costruite in maniera tale da rispondere ad un finalismo intrinseco alla natura umana, la salute è uno stato conforme a questo ordine naturale, la malattia è uno stato contrario ad esso; il medico ha il dovere assoluto di rispettare questo finalismo interno, di ristabilirlo laddove la malattia l'ha alterato, ma tutti gli interventi contrari al finalismo proprio del corpo e di taluni organi sono assolutamente illeciti e non sono mai consentiti anche se diminuiscono le sofferenze o sono esplicitamente richiesti dal paziente. L'etica tradizionale della sacralità della vita, che è un'etica deontologica che prevede l'esistenza di un dovere assoluto, il quale ha sempre la precedenza sugli altri eventuali doveri *prima facie*, è completamente opposta all'utilitarismo, dal momento che quest'ultimo prevede solo il dovere di massimizzare l'utilità e quindi è estraneo all'idea che vi sia una qualche altro dovere che

ingiunge di rispettare la vita in quanto tale, come valore in sé, indipendentemente dalle conseguenze che ciò ha per gli individui senzienti¹⁹⁴. È la nozione di “qualità della vita”, secondo il contributo dell'utilitarismo alla bioetica, la nozione realmente decisiva nella formulazione dei giudizi morali circa la vita, la cura e la morte, dal momento che questo principio è assolutamente omogeneo al principio utilitarista che prescrive la massimizzazione della soddisfazione degli interessi: è infatti nell'interesse di ogni individuo vivere la propria vita se questa ha una qualità sufficiente, cioè se può essere vissuta in condizioni accettabili. La valutazione della qualità della vita non risponde a nessun criterio oggettivo o universalmente stabilito, ma spetta in primo luogo al soggetto medesimo, da ciò si deduce che la vita non ha un valore intrinseco, cioè non va tutelata in quanto puro evento biologico, ma il valore di ogni vita dipende dagli interessi del soggetto; per questo motivo l'uccisione delle persone non può essere un divieto assoluto, ma deve necessariamente dipendere dalla valutazione soggettiva se è nell'interesse o meno del soggetto in questione vivere quella vita.

Da un punto di vista teorico la questione centrale relativamente a questa nozione riguarda la natura del metro di valutazione della qualità della vita, e in merito possiamo distinguere tre diversi approcci teorici: le teorie edonistiche, le teorie della preferenza, e le teorie perfezioniste; le prime due sono inseribili all'interno di un contesto utilitarista. Le teorie edonistiche definiscono la qualità della vita in base alla presenza di stati mentali piacevoli e all'assenza di stati mentali spiacevoli o dolorosi, quindi promuovere la qualità della vita, in questa prospettiva chiaramente

194 M. Mori nel saggio: *La bioetica: la risposta della cultura contemporanea alle questioni morali relative alla vita*, contenuto in: *Teorie etiche contemporanee*, a cura di C.A. Viano, Bollati Boringhieri, Torino 1990 (pp. 187/224) elabora un quadro logico dell'opposizione tra etica della *sacralità* della vita ed etica della *qualità* della vita; a suo avviso l'etica della sacralità della vita si configurerebbe come una forma di etica deontologica che oltre ai doveri *prima facie* comprende anche il PSV come dovere assoluto che non ammette eccezioni e che, in caso di conflitto, ha sempre la precedenza sugli altri doveri *prima facie*, mentre l'etica della qualità della vita è presente sia nell'utilitarismo, il quale non risponde a nessuna norma assoluta se non a quella che prescrive nelle circostanze specifiche di massimizzare l'utilità generale, facendo così della moralità un'impresa umana, cioè qualcosa che si determina per mezzo delle scelte dell'uomo, sia nell'etica deontologica con solo doveri *prima facie*, nella quale, in situazioni di conflitto, in definitiva il dovere di benevolenza prevale sempre sugli altri doveri. Così Mori riesce a dimostrare che: “l'etica deontologica *prima facie* è molto più simile all'utilitarismo di quanto spesso non si creda”.



conseguenzialista, significa scegliere quella condotta d'azione che produce come esito il maggior numero di stati mentali piacevoli e il minor numero di stati mentali spiacevoli; ma al merito di fornire un criterio semplice di definizione di qualità della vita di questo approccio si somma il problema, di antica origine milliana, della considerazione che le diverse idee di vita buona che gli individui posseggono non sono sempre assimilabili all'idea di una vita di semplici gratificazioni edonistiche. A tali limiti sembra far fronte un approccio, che si iscrive sempre all'interno di una prospettiva utilitaristica, che sostiene che la promozione della qualità della vita coincida con la soddisfazione delle preferenze e dei desideri individuali. La teoria della preferenza ha il merito di sottolineare il ruolo dell'autonomia e della libertà degli individui nel determinare le proprie scelte, ma il concetto di preferenza non è capace di fornire parametri completamente oggettivi per la valutazione della qualità della vita, dal momento che questo è spesso influenzato dal processo di adattamento alle circostanze. Le teorie perfezioniste invece identificano la promozione della qualità della vita con l'esercizio di alcune capacità tipicamente umane, quali potrebbero essere, nella versione aristotelica sviluppata da M. Nussbaum, la creatività, le relazioni affettive, la razionalità...

Mordacci¹⁹⁵ mette in evidenza come il rifiuto della tradizionale etica della sacralità della vita da parte dell'utilitarismo faccia parte del più generale atteggiamento critico di quest'ultimo nei confronti dell'intuizionismo; principi quali “non uccidere”, “non mentire” sono spesso ritenuti validi in nome della loro presenza radicata nella morale del senso comune, cosa che testimonierebbe la loro intuitività ed autoevidenza, di conseguenza la loro condizione di non necessitare di ulteriori giustificazioni. La critica utilitarista a questi principi tradizionali, come il dovere di non uccidere, quindi la delegittimazione dell'eutanasia, possono anche essere letti come facenti parte di questa predisposizione critica, tipica dell'utilitarismo, nei confronti della morale del senso comune o meglio dei principi intuitivi su cui spesso questa si regge¹⁹⁶.

Non essendo possibile riassumere qui tutte le diverse posizioni degli autori utilitaristi in merito alle questioni bioetiche, mi limiterò ad esporre in linee generali le argomentazioni più o meno comuni tenute da autori inseriti nella tradizione utilitarista, sui più diffusi problemi bioetici: l'eutanasia, l'aborto, la fecondazione assistita, l'ingegneria genetica, tenendo sempre presente il generale contesto di un'etica improntata sulla nozione di *qualità* della vita. Essendo l'utilitarismo una teoria morale molto rilevante in bioetica mi sarà impossibile trattare in uno spazio ridotto l'influenza di questo sull'intero panorama dei problemi bioetici, presenterò quindi solo questioni generali che mettono in luce le caratteristiche tipiche dell'approccio utilitarista a concrete

195 R. Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali*, pp.109/111.

196 Già Sidgwick, (H.Sidgwick, *I metodi dell'etica*) nonostante il riavvicinamento alla morale del senso comune, aveva portato avanti un'importante critica nei confronti dell'intuizionismo, ricercando un solido fondamento dei principi della morale; allo stesso modo il prescrittivismismo universale di Hare può essere interpretato come un'alternativa sia all'intuizionismo, sia all'emotivismo, (Hare, *Il pensiero morale*).

problematiche bioetiche.

Utilitarismo e alcune questioni bioetiche

L'eutanasia è un tema affrontato da molti autori utilitaristi, la posizione più diffusa è quella a favore, nonostante non manchino tesi utilitariste contrarie. Gli argomenti utilitaristi a favore dell'eutanasia intendono mostrare prima di tutto l'inadeguatezza e l'incoerenza del principio dell'etica della sacralità della vita circa la risoluzione di problemi riguardanti i nuovi modi di morire. In via preliminare è necessario affermare che la questione in esame si presenta molto articolata anche ad un livello argomentativo per le diverse caratterizzazioni del problema che hanno dato vita ad un lessico molto ricco nel tentativo di individuare anche linguisticamente i diversi casi, si parlerà quindi di: eutanasia *attiva e passiva*, eutanasia *volontaria e non-volontaria*, *accanimento terapeutico*, mezzi di sostegno *ordinari e straordinari*¹⁹⁷. Molti autori utilitaristi hanno preso posizione contro alcune di queste distinzioni che, ad una loro analisi, si mostrerebbero del tutto insostenibili; in realtà questo è un problema ben più generale dal momento che fornire delle definizioni universalmente valide a queste nozioni è impossibile, dati i confini così labili tra un concetto e l'altro, anzi molti problemi etici nascono proprio dalla difficoltà di dare definizioni condivisibili di questi concetti. In particolare per gli utilitaristi risulta contro-intuitiva la differenziazione tra eutanasia *attiva e passiva*, quindi tra l'astenersi dal prevenire una morte imminente e l'interruzione intenzionale della vita, dal momento che, agli occhi di un utilitarista, questi due tipi di azione sono assolutamente identici in quanto producono il medesimo effetto: la morte del paziente. È tipico della intera tradizione utilitarista la tesi secondo cui: tutti noi siamo moralmente responsabili di quello che facciamo allo stesso modo in cui lo siamo di quello che avremmo potuto impedire o che abbiamo deciso di non fare, cioè gli utilitaristi mettono sullo stesso piano azioni ed omissioni, guardando esclusivamente alle conseguenze; il lasciar morire equivale all'uccidere, la differenza tra il causare direttamente la morte di un paziente e omettere un intervento

¹⁹⁷ Per *eutanasia attiva* si intende l'atto di interruzione intenzionale della vita, per *eutanasia passiva* la sospensione delle cure che permettono il mantenimento in vita del paziente; per *eutanasia non-volontaria* si intendono i casi in cui non è manifesta la volontà del paziente e quindi la mancanza del suo consenso esplicito; l'*eutanasia volontaria* è il caso in cui il paziente "chiede ripetutamente, in modo del tutto consapevole, al suo medico curante e ad altri medici di essere aiutato a morire". Per quanto riguarda invece la distinzione *tra mezzi ordinari e straordinari*, con la quale si distinguono "le terapie ordinarie la cui somministrazione è da ritenersi moralmente obbligatoria da quelle straordinarie che sono solo facoltative" questa è molto problematica data la sua vaghezza e l'impossibilità di definizione oggettiva, inoltre in essa è possibile intravedere una inaccettabile riproposizione del paternalismo medico: "Alle luce di tali considerazioni sembrano più adeguati i tentativi di distinguere tra trattamenti proporzionati e sproporzionati [...] in una prospettiva non assolutista e rispettosa dell'autonomia individuale, l'elemento decisivo per definire proporzionato o sproporzionato un trattamento non può che essere la disponibilità del paziente a sottoporsi ad esso, alla luce di considerazioni circa la rispondenza del trattamento ai suoi desideri e alle sue preferenze". Per *accanimento terapeutico* si intende: "un eccesso di interventi medici giudicati come sproporzionati o straordinari, per mantenere in vita una persona che in assenza di queste terapie si spegnerebbe naturalmente in breve tempo." E. Lacaldano, *Dizionario di bioetica*, vedi le voci: "Eutanasia"; "Ordinari/straordinari, mezzi"; "Accanimento terapeutico".

che sarebbe stato alla portata dell'agente e che avrebbe impedito la morte del soggetto, da un punto di vista della responsabilità morale e delle conseguenze è inesistente, il ruolo dell'agente è molto simile, il risultato prodotto è lo stesso in entrambe i casi¹⁹⁸; così scrive Lecaldano a proposito:

“Se omettere di fare qualcosa ha le stesse conseguenze che il fare positivamente un'altra cosa, azione ed omissione secondo l'utilitarismo non sono distinguibili sul piano etico. Possiamo vedere la questione in questo modo: azione ed omissione riguardano la condotta dell'agente, mentre le conseguenze riguardano tipicamente chi subisce tale condotta. Perciò una concentrazione eccessiva sull'agente può fare perdere di vista l'oggetto della condotta”,

Ciò è proprio quello che è accaduto in situazioni come l'eutanasia, introducendo infatti la superflua distinzione tra eutanasia attiva e passiva si sarebbe indebitamente prodotta proprio quella perdita di vista dell'oggetto della condotta di cui parla Lecaldano e così:

“la deliberazione etica appare più come la ricerca surrettizia di una giustificazione per l'agire del medico anziché come una chiara ed onesta ricerca del bene del paziente¹⁹⁹”.

Abbiamo detto che la maggior parte degli autori utilitaristi si schiera a favore dell'eutanasia, anzi da alcuni di essi, in particolare Singer e Rachels, parte il tentativo del riconoscimento di un vero e proprio “diritto a morire”; ma in realtà la linea di fondazione del “diritto a morire” può essere fatta risalire a quella estensione della giustificazione utilitaristica ai diritti morali operata da Mill, in specifico nel *Saggio sulla libertà*. In Mill il diritto morale a morire viene ricondotto nella pratica morale dell'utilitarismo rivolta alla massimizzazione della felicità collettiva, in questo contesto il diritto a morire si identifica con il diritto, che ciascun essere vivente possiede, che non gli vengano imposte sofferenze inutili contro la sua volontà. Vediamo quindi come il diritto a morire si configuri come un *diritto negativo*, il quale risulta dall'applicazione di un principio più generale che non si applica solo agli esseri umani, ma ad ogni creatura vivente, atteggiamento quest'ultimo che caratterizza l'approccio degli utilitaristi ai temi bioetici e che verrà sviluppato in maniera paradigmatica da Singer. Gli autori utilitaristi si schierano, Rachels è stato uno dei primi, contro le tesi tradizionali contro l'uccisione in particolare quelle inserite nella teoria della sacralità della vita, sostenendo che una delle principali mancanze di questa sta nel non operare la differenziazione necessaria tra vita biologica e vita biografica. Coloro che sostengono l'etica della sacralità della vita, sia da un punto di vista teologico che “naturale”, si riferiscono sempre alla vita biologica. La vita, in

198 La mancanza della distinzione tra azioni ed omissioni, tipica della tradizione utilitarista, verrà ripresa da Peter Singer anche per ridefinire la tradizionale demarcazione tra *carità* e *dovere morale*.

199 E.Lecaldano, *Dizionario di bioetica*, p.312.

queste prospettive, è sacra in sé a prescindere dalla sua qualità, è inviolabile e va tutelata sempre e comunque indipendentemente dalla volontà del soggetto, dal momento che quest'ultimo non ne dispone. Abbiamo visto invece come la tradizione utilitarista abbia contribuito ai dibattiti bioetici attraverso una rilettura della nozione tradizionale di “persona”, con la quale intendono un essere dotato di autocoscienza e razionalità, per dirla con le parole di Singer “*un essere capace di pensare il futuro, di avere bisogni e desideri*”.

Sappiamo che la nozione di “persona” è ampiamente utilizzata in bioetica per identificare quegli esseri che devono essere protetti e moralmente rispettati, ma il problema sta nella definizione di questa nozione; una delle concezioni, radicata nella filosofia di Tommaso D'Aquino, fa coincidere l'estensione delle persone con quella degli esseri umani avanzando una definizione biologica o ontologica di questa corrispondenza; l'indagine sulle peculiarità biologiche della specie umana, o il riconoscimento dell'unità metafisica che caratterizzerebbe la specie umana, giustificerebbero la pretesa che gli esseri umani, in quanto gli unici in possesso di capacità razionali, siano le “uniche persone”. Contro questa tesi ontologizzanti può essere fatta valere la posizione, riconducibile alla pagine del *Saggio sull'intelletto umano* di Locke, in cui la nozione di “persona” non corrisponde a nulla di sostanziale, ma è propria di linguaggi, come quelli della morale e della giustizia, che se ne servono per attribuirli ad individui che hanno bisogno di una particolare tutela, la definizione di “persona” avviene quindi in base a criteri artificiali; ma un altro tentativo di presentare la nozione di “persona” in termini biologici è presente anche in alcuni pensatori, come appunto Singer, che usano una nozione di “persona” moralmente rilevante non specista, definendola in base alle capacità di patire sofferenza e di essere consapevoli della propria esistenza: “Persona” e “essere umano” non sono coincidenti nell'ottica utilitarista, l'utilitarismo ha proposto di far cadere l'appello alla vita umana da salvare ad ogni costo e di concentrarsi sulle caratteristiche degli esseri che hanno la capacità di provare interessi. Se ci troviamo di fronte ad esseri capaci di provare piacere e dolore, o appagamento dal la soddisfazione dei loro desideri, allora siamo moralmente chiamati ad occuparci di loro.

Alla luce di ciò è chiaro che esiste una netta differenza tra l'essere vivi, in senso meramente biologico e l'essere delle “persone” con una propria biografia, con una serie di esperienze personali; se riconosciamo che è la “persona” ad essere inviolabile, allora l'uccisione può trovare giustificazione. Il rispetto è dovuto alle “persone”, man mano che ci si allontana dalle capacità che determinano l'appartenenza a questa categoria, tra cui l'averne desideri, intelligenza, aspirazioni, bisogni, tutte capacità proprie non solo degli esseri umani, ma anche di alcuni animali superiori, il rispetto dovuto alle loro vite diminuisce; queste affermazioni hanno conseguenze notevoli da un punto di vista dell'accettazione dell'eutanasia, cioè portano avanti la tesi, della quale il tradizionale

divieto di uccidere non tiene e non può tener conto, che non sempre la morte per il soggetto in causa è un male, ma, nelle circostanze in cui la qualità della sua vita risultasse notevolmente ridotta, potrebbe essere addirittura un bene, e in questi casi la qualità della vita verrebbe compromessa proprio dalla perdita di quelle caratteristiche che ci classificano come “persone”, perdendo la nostra appartenenza a questa categoria, perdiamo il diritto all'inviolabilità della nostra vita. A volte l'eutanasia, ricordando che per gli utilitaristi non c'è una significativa differenza da un punto di vista morale tra uccidere e lasciare morire, può essere un bene per la persona, perché pone fine alle sue sofferenze, anzi, seguendo un rigoroso calcolo utilitaristico, alcune volte uccidere può addirittura essere un dovere nel caso in cui la morte provochi una minor sofferenza rispetto alla continuazione della vita, dal momento che nel caso contrario si protrarrebbe un dolore evitabile. Questo discorso è valido per l'eutanasia volontaria, cioè quella richiesta dall'individuo in condizioni di intendere e di volere, in questo caso infatti la richiesta di morire sarebbe espressione delle preferenze del paziente, e il principio utilitarista prescrive la soddisfazione delle preferenze; ma alcuni utilitaristi, come Singer, trattano allo stesso modo casi di eutanasia volontaria e non-volontaria, cioè quella in cui l'individuo non ha dato il consenso esplicito e/o non è in grado di darlo, si tratta di solito di neonati gravemente malformati ed esseri umani in stato vegetativo permanente, sostenendo la tesi che questi ultimi non rientrerebbero nella categoria di “persone” in quanto vite prive di coscienza ed incapaci di relazioni sociali, mentali e fisiche con altri esseri.

Per riassumere la nuova lettura del concetto di “persona” tipica dell'approccio utilitarista alle questioni bioetiche potremmo usare le parole di Lecaldano:

“La persona che va tutelata nelle situazioni della bioetica va quindi intesa principalmente come quell'individuo del quale rispettare fino in fondo, se non sono lesive degli interessi altrui, le convinzioni sul nascere, il curarsi e il morire”²⁰⁰,

Ritengo quest'affermazione molto importante ai fini della comprensione delle trasformazioni che questa introduzione della nozione di “persona” già a livello di ricostruzione dei fenomeni biologici comporta nella risoluzione dei problemi bioetici; assumendo come valida questa nozione di “persona” risultano fortemente indebolite quelle impostazioni che legano la fine della persona umana alla morte intesa come fenomeno biologico naturale, insieme a quelle che fanno coincidere l'inizio della persona umana con l'embrione sin dal concepimento. Circa lo statuto ontologico e morale dell'embrione, gli autori utilitaristi condividono perlopiù una tesi che nega che esso abbia diritti, quindi sono tendenzialmente portati a considerare lecite pratiche quali: l'aborto, la sperimentazione embrionale terapeutica e non, la crioconservazione, la diagnosi pre-impianto.

200 E.Lecaldano, *Dizionario di bioetica*, vedi voce: “Persona”, pp. 219/221.

Se esiste un diritto alla vita questo va attribuito solo alle “persone”, di conseguenza perché un ente abbia diritto morale alla vita deve possedere un concetto di sé come soggetto capace di esperienze, deve essere capace di apprezzare la propria vita, deve possedere razionalità ed autocoscienza, tutte caratteristiche queste necessarie per poter avere preferenze ed interessi, ovvero quei requisiti che il principio utilitarista ha il dovere di massimizzare; non si può attribuire un diritto alla vita a qualcuno che non ha alcuna preferenza a proposito, gli enti che non esprimono interessi rilevanti da poter soddisfare non rientrano nel calcolo utilitarista.

Sappiamo che da un punto di vista morale la possibilità o meno di intervenire sull'embrione umano è particolarmente dibattuta; le principali obiezioni in merito sono quelle di chi sostiene l'intangibilità assoluta dell'embrione umano e quindi l'illiceità dell'aborto, della fecondazione assistita e di tutte le altre pratiche precedentemente menzionate. Fattori del riconoscimento dell'intangibilità della vita dell'embrione sin dal concepimento sono gli esponenti della Chiesa Cattolica, avanzando la tesi della “sacralità della vita” a partire da concepimento. Tra gli argomenti principali portati a difesa di questa tesi, troviamo quello della “potenzialità”, argomento filosoficamente molto debole; questo sostiene, ispirandosi alla biologia e all'ontologia aristoteliche, la continuità che ci sarebbe tra la fecondazione e lo sviluppo di un umano adulto, l'embrione quindi è un uomo in potenza, cioè possiede la potenzialità attiva a divenire un essere umano adulto. Ma l'argomento della potenzialità è considerato insufficiente a dimostrare che il concepito, in quanto potenzialmente persona, merita il rispetto che si deve alle persone attuali. Le principali prospettive non religiose affrontano l'argomento attraverso il riconoscimento di alcuni tratti come salienti per la considerazione morale degli individui, abbiamo visto che per gli utilitaristi questi tratti morali, che individuano le “persone”, sono riconducibili alla capacità di provare piacere e/o dolore, alla razionalità, alla consapevolezza della propria esistenza e all'espressione di interessi e preferenze circa questa; l'embrione, almeno fino ad un certo grado di sviluppo²⁰¹, non possiede queste caratteristiche che in genere riteniamo oggetto di considerazione morale, a meno che non volessimo sostenere la semplice appartenenza alla specie umana come tale una caratteristica morale rilevante.

Di conseguenza, se il feto, ma anche il neonato, non possiedono il concetto di sé come soggetti continui nel tempo, l'aborto, e addirittura, secondo alcuni utilitaristi, l'infanticidio fino alla prima settimana dopo la nascita, sono moralmente accettabili. In proposito la tesi utilitarista potrebbe implicare qualcosa in più rispetto alla semplice liceità: è il caso di feti che presentano malformazioni molto gravi tali da rendere la qualità della loro vita molto bassa, la cui nascita

201 Numerosi autori sostengono che non si possa parlare della capacità di provare piacere e dolore prima di un periodo che oscilla tra le 18-22 settimane, quando siamo di fronte a feti ben sviluppati, mentre la razionalità e l'autocoscienza caratterizzano solo bambini e adulti. P. Singer, *Etica Pratica*, pp. 121/122; R. Dworkin, *Il dominio della vita*, pp. 21/23.

comporterebbe un aumento di sofferenza ed impedirebbe alla madre di concepire un altro figlio sano con una vita più felice e che renderebbe anche quella dei genitori meno dolorosa; in casi come questi il principio utilitarista prescrive un'interruzione della gravidanza dal momento che la nascita del bambino malformato o gravemente malato, introdurrebbe nel mondo una sofferenza che sarebbe stata evitabile.

Il tipo di interventi che possono essere portati avanti, sia sugli embrioni, dall'aborto all'ingegneria genica in generale, devono essere valutati sulla base delle conseguenze che hanno nell'immediato e su quelle che produrranno sugli interessi degli umani futuri; su questa base potrebbero essere giudicati negativamente interventi come la terapia genica migliorativa, in quanto potrebbero essere considerati come atti di paternalismo nei confronti delle generazioni future, mentre la distinzione tra embrioni *sovranumerari* e creati *ad hoc* potrebbe scomparire²⁰²; l'utilitarismo bioetico infatti appoggia tendenzialmente questo tipo di ricerche su cellule staminali embrionali che possono prevedere anche la creazione di embrioni a scopo di ricerca in laboratorio, poiché la sperimentazione su embrioni privi della capacità di provare dolore, al fine di migliorare il benessere collettivo, potrebbe essere preferibile, anzi doverosa, rispetto ad una sperimentazione su individui adulti senzienti. Ciò a cui guardano gli utilitaristi non è l'intenzione con cui si creano gli embrioni, a prescindere se questi vengano prodotti per essere impiantati nell'utero materno o appositamente per scopi di ricerca, quello che conta è il tipo di sperimentazione, cioè i suoi fini e le sue conseguenze; è ciò che fa veramente la differenza in un'ottica utilitarista. La bioetica utilitarista è incline alla legittimazione delle pratiche di ingegneria genetica dal momento che queste offrono nuove possibilità, nuovi modi per soddisfare le preferenze degli individui; quindi se la conseguenza degli interventi genetici, sia terapeutici, sia di potenziamento, è quella di migliorare la condizione umana, di aumentare la felicità collettiva, essi rappresentano sempre un bene. Qualsiasi intervento sul patrimonio genetico umano ai fini di una minore esposizione alle sofferenze è da considerare come un qualcosa di positivo; queste pratiche non dovrebbero essere vietate, dal momento che, se viene mantenuta la capacità di poter apprezzare la propria esistenza e di esprimere preferenze ed interessi, esse non rappresentano alcuna forma di violazione della natura umana, non sono neppure lesive dell'individualità e dell'identità personale dell'individuo, poiché queste non si costruiscono esclusivamente sul patrimonio genetico. Anzi, molti autori utilitaristi si spingono oltre sostenendo che a volte la terapia genica può essere considerata addirittura doverosa data l'esistenza di un dovere

202 Gli embrioni "ad hoc" sono quelli creati appositamente in laboratorio a scopo di ricerca; gli embrioni "sovranumerari" sono quelli "avanzati in seguito a procedure di fecondazione in vitro e senza prospettiva di essere usati in futuro per ulteriori procedimenti di riproduzione assistita. [...] Il ricorso ad embrioni sovranumerari per la ricerca sulle cellule staminali è già avviata (ad esempio, in Gran Bretagna e in parte negli Stati Uniti) ed è quella che è attualmente più avanzata e, quindi, in grado di dare risultati soddisfacenti in tempi brevi." E. Lecaldano, *Dizionario di bioetica*, vedi voce: "Cellule staminali", pp. 42/43.

morale che prescrive di garantire una qualità minima di vita a tutti; intervenire geneticamente per prevenire o eliminare malformazioni o malattie non può che essere un vantaggio.

Questi sono anche i motivi per cui gli utilitaristi sono tendenzialmente favorevoli all'assunzione di mezzi di controllo efficaci sui processi procreativi per prevenire gli effetti dannosi della casualità naturale; la fecondazione assistita, le tecniche di diagnosi prenatale e preimpianto, rappresentano un atteggiamento molto responsabile nei confronti della nascita.

Per quanto riguarda in particolare la fecondazione assistita la tesi utilitarista può essere così riassunta con le parole di Mordacci:

“le recenti tecniche di procreazione assistita consentono di soddisfare le preferenze di quegli individui che, per diverse ragioni (sterilità individuale o di coppia, scelte di vita, orientamenti sessuali ecc.) , non possono o non vogliono procreare per via naturale.”²⁰³

In quest'ottica vengono criticate quelle posizioni che intendono tutelare la “naturalità” della procreazione; in realtà ciò che deve essere tutelato sia moralmente sia giuridicamente sono le preferenze espresse dagli individui, non un presunto ordine naturale, assolutamente buono, a cui bisogna conformarsi. Già Mill aveva sostenuto l'impossibilità di assumere la natura come criterio morale e normativo, la natura non è un buon criterio di giudizio, dal momento che è facile fare un uso improprio di questo concetto, soprattutto in etica applicata, in cui questo sostiene l' “argomento naturalistico”, nel quale, assunta la natura come criterio di giudizio, si arriva a sostenere che solo ciò che è naturale è moralmente buono, l'artificiale invece viene condannato. È facile rintracciare in questo argomento una “fallacia” del ragionamento, l'errore è quello di voler ricavare una prescrizione da una descrizione, ma non è solo questo, spesso il significato di “natura” si dà per scontato, chi sostiene l'argomento naturalistico crede di avere l'oggettività dalla sua parte su che cosa sia “naturale”, ma non è sempre così, dal momento che non esiste una sola idea di “natura”.

Ma la norma del “seguire la natura” nel campo della procreazione può essere criticata anche per altri motivi, tra i quali quello di essere fonte di sofferenze evitabili. I sostenitori di una moralità che bada principalmente alle conseguenze delle azioni ed in particolare alle conseguenze di queste sul benessere di tutti gli individui coinvolti, criticano quegli argomenti che, rifiutando la fecondazione assistita in nome della sua “innaturalità”, giustificano condotte che, non solo non promuovono la felicità collettiva, ma rischiano anche di aumentare la sofferenza. La fecondazione assistita implica infatti una maggior attenzione per quanto riguarda gli esiti del processo riproduttivo, combinata con la diagnosi preimpianto e la terapia genica, può realizzare condizioni migliori per il nascituro (ad esempio la prevenzione di una malattia genetica) che sarebbero impossibili da ottenere affidandosi

203 R.Mordacci, *Una introduzione alla filosofia morale*, p.114.

alla “natura”. È vero che le nuove forme di fecondazione assistita, anche per un utilitarista, non sono esenti da considerazioni in relazione ad un loro uso responsabile, ma la responsabilità morale che esse chiamano in causa non è diversa da quella implicata nella riproduzione naturale. Quindi in particolare bisogna prendere in considerazione le conseguenze per il nascituro, intese come la sua salute, la sua possibilità di essere felice, la sua capacità di condurre un'esistenza soddisfacente; di conseguenza la fecondazione assistita, la surrogazione di maternità, la procreazione in età avanzata, potrebbero essere criticate solo se si dimostrasse, con prove empiriche, che queste pratiche danneggino il bambino, dopo la sua nascita, o che comunque gli effetti negativi su questo siano superiori rispetto ai benefici goduti da coloro che accedono alle tecniche. In materia di procreazione le tesi utilitariste possono andare incontro a numerose obiezioni, la principale consiste nella difficoltà di giustificare un limite alla libertà procreativa se questa viene interpretata come un modo per aumentare e favorire il benessere complessivo. Qui possiamo rintracciare anche una certa tensione tra quegli autori utilitaristi che impiegano il linguaggio dei diritti e riconoscono un diritto alla libertà procreativa basato sul rispetto dell'autonomia e della libertà individuale²⁰⁴, ed un più rigido utilitarismo dell'atto, il quale implicherebbe un severo controllo sull'autonomia degli individui, il quale potrebbe assumere anche la forma di violazione della libertà di alcuni in vista del benessere complessivo.

Sappiamo che l'utilitarismo ha suscitato delle forti reazioni critiche sin dagli esordi della formulazione benthamita, questo perché molte delle sue conclusioni sono molto lontane dalla moralità del senso comune e appaiono per questo come controintuitive. L'utilitarismo è una teoria morale fortemente legata ad un atteggiamento anticonformista e riformista, e questa condotta la ritroviamo anche nel dibattito sollevato dall'utilitarismo in bioetica, il quale sarà segnato da forti critiche. Nelle critiche all'approccio utilitarista alla bioetica ritroviamo tutte le obiezioni sollevate tradizionalmente nei confronti di questa teoria morale, in particolare per quanto riguarda il suo rapporto con il senso comune e la morale tradizionale. Molte conclusioni giustificate dal principio utilitarista sono in conflitto con la maggior parte delle nostre convinzioni morali, che riconoscono l'intrinseca malvagità di alcuni atti; ad esempio un utilitarista sostiene la tesi che è giusto, anzi doveroso, uccidere un uomo se la sua morte salverà un intero popolo, che in caso contrario verrà sterminato, ma questa soluzione è lontana dalla moralità comune che vede sempre e comunque l'assassinio come un'azione in sé cattiva. In bioetica le tesi utilitariste a favore dell'infanticidio e delle manipolazioni genetiche sono effettivamente lontanissime dalla moralità diffusa, e nonostante l'appello utilitarista alla coerenza e al rifiuto di tesi preconcepite, la nostra ripugnanza non viene

²⁰⁴ Tra gli autori utilitaristi che parlano il linguaggio dei diritti e riconoscono l'esistenza di un diritto alla libertà procreativa troviamo: Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, pp.133/199.

meno, cosa che forse sta ad indicare che il nostro rifiuto a tali conclusioni non sia del tutto irrazionale, mentre per gli utilitaristi di razionale c'è solamente il principio d'utilità. Nella critica della bioetica utilitarista ritroviamo quindi tutte le obiezioni “classiche” che abbiamo già visto in Williams e Rawls: gli esseri razionali definiti innanzitutto come interessati alla soddisfazione delle loro preferenze, il requisito del consequenzialismo, il rapporto con la giustizia, in particolare con quella distributiva, l'impersonalità del calcolo delle preferenze. In specifico le critiche all'utilitarismo in relazione alle soluzioni che prospetta per i problemi bioetici possono essere riassunte nei seguenti tre punti: 1) Astrattezza della razionalità strumentale presupposta dal calcolo felicifico; il principio utilitarista, con lo scopo di ottenere la massima felicità collettiva, riduce la quasi totalità del pensiero razionale alla ricerca di mezzi per raggiungere questo fine dato. 2) Scarsa considerazione per la dimensione personale dell'esperienza morale. Il punto di vista del bene complessivo è assolutamente impersonale e tende a trascurare l'identità culturale degli individui e il contesto interpersonale, non tenendo conto delle relazioni speciali che ci legano alle altre persone, quali familiarità, amore, appartenenza, ecc.3) Descrizione degli atti esclusivamente in base alle conseguenze, quindi mancato riconoscimento di azioni intrinsecamente immorali. Gli utilitaristi non ammettono il disvalore di certi atti in quanto tali, ad esempio uno di questi atti in sé cattivi potrebbe essere quello della violazione della dignità degli esseri razionali, ma la peculiarità della nozione di “persona” impiegata dagli utilitaristi fa sì che essi escludano dal novero degli esseri degni di rispetto: embrioni, neonati, individui in stato di coma vegetativo permanente, malati mentali gravi; la questione del trattamento di questi soggetti non si pone più nei termini di rispetto delle “persone”, ma come un problema di massimizzazione degli interessi e del bene altrui.

Il principio utilitarista assegna valore alla soddisfazione di quelle preferenze legate a determinate funzioni superiori, quali la razionalità, l'autocoscienza, la capacità di apprezzare la propria esistenza, e non agli *individui*, la soddisfazione complessiva delle preferenze è considerata di importanza primaria rispetto al valore dell'individualità, nonostante questo sia fortemente enfatizzato dalla tradizione milliana; gli utilitaristi non riconoscono il valore di ciascun soggetto in quanto tale, ma l'individuo viene considerato solo in quanto portatore di preferenze ed interessi. Come ho già accennato una notevole difficoltà a cui vanno incontro alcune tesi della bioetica utilitarista consiste nel loro essere assolutamente contro-intuitive e molto lontane dalla sensibilità occidentale e dalle intuizioni morali del senso comune, mi riferisco in particolare alla negazione del dovere di rispettare le “non-persone”, tra le quali sono annoverate embrioni, neonati, soggetti in stato vegetativo e malati terminali. Nei confronti dell'infanticidio, dell'eutanasia non volontaria c'è una ripugnanza culturale, ma anche il rifiuto di classificare questi atti esclusivamente in base alle conseguenze.

La controtuitività di molte delle tesi utilitariste verrà chiaramente messa in evidenza nella terza parte di questo testo in cui verrà affrontato il contributo di Peter Singer alla bioetica utilitarista; le sue idee hanno suscitato mille polemiche, hanno incrinato le certezze morali dell'uomo occidentale e hanno fatto riflettere sulla possibilità di sostituire la vecchia etica della “sacralità della vita”.

Parte Terza

Per una bioetica utilitarista: Peter Singer

“Violare il diritto alla vita di una persona significa infliggere indirettamente un colpo mortale all'intero ordine morale, che deve garantire i beni inviolabili dell'uomo. Tra questi beni la vita occupa il primo posto.”

Giovanni Paolo II

“Quando prendiamo in considerazione la gravità dell'atto di togliere una vita, dobbiamo guardare non alla razza, al sesso o alla specie a cui appartiene l'essere, ma alle caratteristiche dell'individuo che verrebbe ucciso; per esempio, al suo desiderio di continuare a vivere o al genere di vita che è capace di condurre”

Peter Singer

1. L'Utilitarismo di Peter Singer

L'utilitarismo di Peter Singer²⁰⁵: dal “punto di vista dell'universo” ad un “imparzialità moderato”

Peter Singer è uno dei pensatori contemporanei più letti, meglio conosciuti e, molto probabilmente, anche uno dei più influenti. Personaggio spesso scomodo quanto affascinante e carismatico, conosciuto al grande pubblico soprattutto come il “profeta della liberazione animale”, il suo libro del 1975, *Animal Liberation*, tradotto in tredici lingue, ha venduto più di un milione e mezzo di copie, ha convertito molti lettori in vegetariani se non addirittura in attivisti per i diritti animali; forse nessun altro autore è mai riuscito a combinare in modo così convincente analisi intellettuale e persuasione morale; personalmente la lettura di *Liberazione animale* non ha fatto di me una vegetariana, ma devo ammettere che da allora mi sento moralmente a disagio nel mangiare carne. L'ingente mole degli scritti di Singer da sola non può spiegare il grande impatto del suo lavoro, ma forse possono farlo il suo talento per la retorica morale, il suo linguaggio semplice, diretto, schietto, la qualità dei suoi argomenti, l'attenzione che ha dedicato a specifiche questioni praticamente rilevanti, la sua è infatti un'etica sempre essenzialmente concreta, volta a non trattare problemi sterili, ma rivolta a dilemmi pratici, dai nuovi modi di nascere e di morire, alla fame nel mondo; anche coloro che non condividono le conclusioni di Singer sono comunque portati a riconoscere il merito di questo autore che ha avuto il coraggio di essere un “intellettuale impegnato” realizzando un sistema di pensiero tra i più innovativi ed audaci del XX secolo²⁰⁶.

Tuttavia gli scritti di Singer non sono sempre ben accolti, e non è difficile capirne il perché; con la sua prosa chiara e libera dal gergo filosofico Singer minaccia i nostri valori, le nostre convinzioni morali più radicate fino ad arrivare a decretare la fine della dottrina della “sacralità della vita”,

205 Peter Singer nacque a Melbourne nel 1946, insegnò alle Università di Oxford, New York, Colorado (Boulder), California (Irvine) e alla Trobe University. Nel 1999 viene nominato docente di filosofia morale all'Università di Princeton, nomina che sollevò un accanito dibattito. Fu il fondatore dell' International Association of Bioethics, attualmente dirige il Centre of Human Bioethics presso la Monash University di Melbourne. Tra le sue opere più importanti (la maggior parte delle opere principali di Singer ha traduzione italiana): *In difesa degli animali* (1987) con Tom Regan, *Diritti animali, obblighi umani* (1987), *Etica pratica* (1989), *Liberazione animale* (1991) che diverrà il testo di riferimento del movimento animalista internazionale, *Ripensare la vita. La vecchia morale non serve più* (1996), *Una sinistra darwiniana, Politica, evoluzione e cooperazione* (2000), *La vita come si dovrebbe* (2001) scritto in cui Singer seleziona e raccoglie i suoi saggi ed articoli più importanti, *One world. L'etica della globalizzazione* (2003), *Scritti su una vita etica. Le idee che hanno messo in discussione la nostra morale* (2004).

206 “Sono molti anni che nessuno, o quasi nessuno, ha il coraggio di dire esplicitamente cosa voglia dire essere un intellettuale impegnato. Singer invece lo fa, e in maniera se non sempre condivisibile sempre interessante. Non è poco”, S.Maffettone, dalla presentazione dell'ed.it. di: *Etica pratica*, P. Singer, Liguori Editore, 1989. p.9. “Dobbiamo essere grati a Singer perché ci costringe ad un supplemento di riflessione: anche dove le sue opinioni risultassero non condivisibili, il processo per dimostrarlo comporta una sicura crescita morale.” M.Mori, da: *Studi e saggi su P.Singer*, contenuto in: *Bioetica. Rivista interdisciplinare*, Editore Zadig, anno X, n.3, Ottobre 2002, p. 423.

impalcatura dell'etica occidentale, che, in quanto “malata terminale” deve lasciar spazio ad una nuova morale costruita sull'idea di “qualità” della vita. Secondo Singer quel che è rilevante da un punto di vista morale non è se una vita è umana o non umana, ma piuttosto se un essere ha la capacità di sperimentare dolore e felicità, di esprimere interessi e preferenze; esistono particolari stati mentali che determinano l'appartenenza alla categoria delle “persone” e di conseguenza l'attribuzione di un diritto alla vita, tra cui le capacità di provare dolore e di rappresentare se stessi come esistenti nel tempo. Mentre tutti gli esseri umani normali ed alcuni animali non umani sono “persone”, altri animali ed alcuni esseri umani, come i neonati e chi ha seri danni cerebrali, non sono “persone” in senso morale, quindi ucciderli non è in sé sbagliato. Questa ridefinizione della nozione di “persona” ha delle implicazioni ad ampio raggio, mentre, per esempio, sarà spesso sbagliato usare animali sani nella ricerca, potrebbe non essere sbagliato utilizzare agli stessi scopi bambini anencefalici o pazienti in stato vegetativo permanente. Gli embrioni, i neonati, le persone con gravi ritardi psichici, in quanto “non-persone”, non hanno diritto alla vita; i neonati vengono addirittura considerati da Singer sostituibili, per cui potrebbe essere preferibile uccidere, piuttosto che lasciar morire tra atroci sofferenze, un neonato gravemente disabile, dando così ai genitori la possibilità di mettere al mondo in bambino sano, che apporterebbe un maggior saldo netto di felicità.

Esposta in questo modo decontestualizzata la posizione di Singer è apparsa a molti scioccante ed estrema, troppo lontana dalla tradizionale morale del senso comune: includere nel cerchio di ciò che è moralmente rilevante gli interessi degli animali, escludere da questo stesso cerchio quelli che considera i “casi marginali” degli uomini non coscienti; ma è davvero così scioccante ed estremo tutto ciò? In genere molte pagine di Singer vengono lette con scarsa attenzione e con molti pregiudizi non tenendo conto che egli stesso dichiara che il suo scopo, argomentando su queste questioni, è quello “*di elevare lo status degli animali piuttosto che abbassare lo status di qualsivoglia gruppo umano*”, inoltre Singer non è l'unico a suggerire l' “inadeguatezza dell'etica della sacralità della vita” come approccio alle problematiche biotiche, abbiamo visto che il rifiuto di questa è una costante della bioetica utilitarista, ma la ritroviamo anche in altre prospettive, pensiamo a Dworkin e alla sua idea laica di “sacralità”. Ma i motivi per cui è stato proprio Singer ad aver attirato, più di qualunque altro autore che abbia affrontato gli stessi temi anche da prospettive simili, l'indignazione di persone offese²⁰⁷ vanno rintracciati nella sua attività di filosofo militante,

207 Singer è stato spesso fatto oggetto di inaccettabili discriminazioni e censure, in particolare nei paesi di lingua tedesca, in cui le riflessioni mediche sulla fine della vita sono condotte ancora nel ricordo degli orrendi programmi nazisti, Singer, proveniente egli stesso da una famiglia ebrea, è stato vittima addirittura di aggressioni fisiche, minacciato e zittito, e la casa editrice tedesca Rowohlt ha cancellato l'uscita in traduzione tedesca del libro *Should the baby Live?*. Singer stesso documenta questo triste episodio di lesione ai principi di libertà accademica di cui è stato vittima in “*Sull'essere ridotti al silenzio in Germania*”, *The New York Review of Books*,

nei suoi scritti molto accessibili e deliberatamente polemici; “*Rimuove le foglie di fico dovunque le trova e rivela quel che c'è nascosto sotto*” questo scrive Helga Kuhse²⁰⁸ di Singer in merito alla portata riformatrice del suo pensiero, c'è qualcosa in Singer che fa riferimento alla tradizione socratica, all'antico compito del filosofo di mettere in discussione le convinzioni basilari del proprio tempo. Per Singer le posizioni morali dovrebbero essere discusse e argomentate, il compito della filosofia morale non è quello di conservare lo *status quo*, “*di produrre una teoria che vada d'accordo con tutte le nostre risposte morali convenzionali, confermando così le concezioni che già possediamo*²⁰⁹”, ma di generare una critica radicale agli standard morali prevalenti qualora questi non si dimostrassero più adeguati alle nostre esigenze; neppure dovrebbero essere prese troppo in considerazione le intuizioni morali delle persone, qui si vede con chiarezza la presenza di Hare nel pensiero di Singer, infatti la convinzione di quest'ultimo è che si dovrebbe partire, sulla scia di Sidgwick, da assiomi morali fondamentali e indubitabili, e da qui seguire i principi morali ovunque essi portino, anche se le conseguenze dovessero sembrare contrarie alle nostre intuizioni.

Singer stesso si definisce un utilitarista, ma nel riproporre la validità della prospettiva utilitaristica più chiaramente indica che la forma di utilitarismo da lui elaborata è quella delle preferenze o interessi, cioè quella che “*favorisce gli interessi di tutte le persone coinvolte, piuttosto che semplicemente ciò che aumenta il piacere e riduce il dolore*²¹⁰” e non già il classico utilitarismo edonistico. Singer, come Hare, parte dall'aspetto universalistico dell'etica e da qui arriva a giustificare una posizione utilitarista; un utilitarismo, quello di Singer, che mi obbliga a considerare tutti gli interessi di coloro che sono coinvolti nel corso d'azione scegliendo quei comportamenti che producono le migliori conseguenze per tutti; l'utilitarismo di Singer non parla quindi di piaceri e dolori ma di promozione degli interessi. La posizione utilitarista è per Singer il livello minimale della moralità, che si raggiunge nel momento in cui universalizziamo le nostre decisioni autointeressate, è il primo passo che dobbiamo compiere se vogliamo iniziare a pensare eticamente.

Fin dall'inizio della sua riflessione Singer rende esplicita una conseguenza della dottrina utilitarista da lui privilegiata ovvero: l'esigenza di trattare, da un punto di vista normativo, in maniera eguale tutti gli interessi presi in considerazione, evitando qualsiasi tipo di discriminazione tra i soggetti che li manifestano; Singer fa valere non solo teoricamente, ma anche con un'attività di militanza politica, l'urgenza morale di questa fondamentale esigenza di eguale trattamento di tutti

1991, ripreso in: *La vita come si dovrebbe*, Il Saggiatore, Milano 2001, pp. 330/345. Si veda anche l'articolo di M.Mori: “*Sulle proteste contro Peter Singer in Germania, Austria, Svizzera e Stati Uniti*” contenuto in: *Bioetica. Rivista interdisciplinare*, Editore Zadig, anno X, n.3, Ottobre 2002, pp. 454/475.

208 Faccio riferimento all'articolo: “*L'etica pratica di Peter Singer*” di Helga Kuhse, contenuto in: *Bioetica. Rivista interdisciplinare*, Editore Zadig, anno X, n.3, Ottobre 2002, pp. 424/438.

209 P.Singer, *La vita come si dovrebbe*, Introduzione, p.16.

210 *Ivi*, p. 35.

gli interessi a prescindere dal sesso, dalla razza e dalla specie. L'etica normativa di Singer ha le sue premesse nel detto di Bentham "Ciascuno conti per uno e nessuno per più di uno" e nell'identificazione, in coerenza con l'utilitarismo classico, di ciò che conta moralmente nella capacità di provare dolore, non in quella di ragionare.

Tentando di ricostruire il pensiero di Singer ciò che mi preme mettere in evidenza è la trasformazione a cui questo è andato incontro in particolare nel suo rapporto con la teoria utilitarista; che vi sia stata una modifica nelle posizioni di Singer è stato sostenuto anche da Helga Kuhse, secondo questa infatti Singer, negli scritti più recenti, sarebbe approdato ad una forma di utilitarismo più articolata e sofisticata, ma potremmo dire anche più attenuata, tanto da mettere in dubbio la sua potenza riformatrice e il fatto stesso che si possa parlare ancora di utilitarismo²¹¹. In una prima fase del suo pensiero Singer ha fatto valere rigidamente tutte le componenti di neutralità e non discriminazione derivate dall'assumere il punto di vista di una valutazione imparziale di tutti gli interessi in gioco, cosa che lo ha portato ad allargare, su basi di equità, la protezione morale anche agli animali, e a riconoscere una diversità tra esseri viventi solo coscienti ed esseri viventi consapevoli della continuità della loro esistenza nel tempo, cioè tra "non-persone" e "persone", dove solo alle seconde si dà rilevanza etica. In una fase successiva della sua produzione Singer sembra invece portato a recuperare il punto di vista interpersonale, a introdurre nella sua prospettiva etica le esigenze di quella parzialità per la quale siamo naturalmente portati in maniera prioritaria a considerare gli interessi di coloro a cui siamo particolarmente legati da relazioni affettive. Cioè Singer sembra essere approdato ad un "imparzialismo moderato" o "utilitarismo moderato", seguendo uno schema che richiama chiaramente la teoria etica "a due livelli" del suo maestro R. M. Hare. L'utilitarismo di Singer sostiene un approccio imparzialista, per esso la moralità richiede un incorrotto punto di vista imparziale e massimizzante, il che vuol dire che dovremmo lasciare morire nostra madre in un incidente se questo significasse salvare al suo posto dieci persone, e quindi massimizzare l'utilità. Questa prospettiva si dimostra chiaramente incapace di far fronte alla complessità della vita umana, poiché non può rendere conto delle emozioni, dei sentimenti, dei legami interpersonali, dell'integrità, ad esempio ci chiederebbe di dare a coloro che ci sono distanti la stessa considerazione morale che diamo a coloro a cui siamo legati da vincoli affettivi, familiari, amorosi, di appartenenza, ecc. Consapevole di ciò e basandosi sulla concezione dell'utilitarismo "a due livelli" sviluppata da Hare, Singer negli ultimi scritti si è impegnato a moderare tale approccio per renderlo atto a catturare la complessità degli elementi che contribuiscono alla determinazione di

211 Sempre H. Kuhse, in merito a questa trasformazione dell'utilitarismo di Singer, afferma che lo stesso Singer non si sia impegnato fino in fondo nella discussione sorta intorno alla revisione del suo utilitarismo, mettendo il luce una sua personale insofferenza verso le questioni teoriche più astratte. Si veda l'articolo: "L'etica pratica di Peter Singer" di Helga Kuhse, contenuto in: *Bioetica. Rivista interdisciplinare*, Editore Zadig, anno X, n.3, Ottobre 2002, pp. 424/438.

una vita buona e felice. Se da un punto di vista “critico” l'utilitarismo sostiene un approccio direttamente massimizzante e imparzialista, da un punto di vista “intuitivo” invece, cioè nella vita quotidiana, Singer argomenta a favore di un “imparzialismo moderato”, che sostiene esplicitamente che sarebbe un errore chiedere alle persone di rinunciare a tutte le considerazioni parziali, cioè ai sentimenti che le legano agli altri, come l'amore, l'amicizia, l'attaccamento per i propri genitori, figli, mariti, mogli, però riconoscendo sempre che, da un punto di vista critico, l'azione imparziale è sempre la migliore. Così Singer, impegnato a cambiare il mondo, approda invece ad una forma di utilitarismo così sofisticato che si fa un po' fatica a chiamarlo ancora utilitarismo.

Tornando alla prima fase della riflessione di Singer rintracciamo il tratto distintivo della sua teoria etica nella sostanziale ridefinizione dei soggetti morali, del modo di considerare i doveri verso di essi e nel porre al centro del suo utilitarismo il principio di eguale considerazione degli interessi. Facendo diretto riferimento alla caratteristica costitutiva di ogni giudizio etico, ovvero, essendo Singer allievo di Hare, l'universabilità, ne deduce che si inizia a pensare moralmente quando si capisce che:

“i miei interessi non possono contare più di quelli degli altri per il solo fatto di essere miei. Anziché solo i miei, devo ora prendere in considerazione gli interessi di tutti coloro che sono toccati dalle conseguenze della mia decisione: e questo mi obbliga a valutare tutti questi interessi e a scegliere il corso d'azione che massimizza i benefici per tutti coloro che ne sono interessati. Così devo scegliere il corso d'azione che, tutto considerato, ha le conseguenze migliori per tutti.”²¹²

Nel promuovere gli interessi di tutti gli individui coinvolti l'agente deve operare a prescindere dalle differenze di razza, sesso e specie e nel considerare gli interessi che vengono influenzati dal suo corso d'azione, deve prendere naturalmente in considerazione anche i propri, ma assegnando a questi esattamente lo stesso peso di quelli di tutti gli altri individui coinvolti; questo punto di vista imparziale viene definito da Singer, utilizzando un'espressione di Sidgwick, “punto di vista dell'universo”. Nell'interpretazione che Singer offre di questa prospettiva morale, concepita come il “punto di vista dell'universo”, la ragione svolge un ruolo fondamentale in quanto è essa che ci permette di sollevarci dai nostri interessi particolari e considerare gli interessi di tutti riconoscendone l'eguale valore. La ragione realizza quelle condizioni ideali necessarie al principio utilitarista, il quale è interpretato come un criterio normativo che opera in condizioni ideali di distacco da quegli impegni ed interessi particolari che definiscono la propria identità pratica. Stabilito che è la ragione che ci permette di assumere il “punto di vista dell'universo”, e quindi di

212 P.Singer, *Etica pratica*, p.23.

considerare egualmente gli interessi di tutti, il problema che a questo punto si pone è quello di tracciare i limiti della comunità morale, cioè definire l'insieme dei soggetti i cui interessi meritano uguale considerazione. Nel secondo capitolo di *Etica pratica: "L'Uguaglianza e le sue implicazioni"*, Singer si pone il seguente interrogativo: *"Cosa vogliamo affermare esattamente, quando diciamo che tutti gli esseri umani sono uguali, indipendentemente dalla razza e dal sesso?"* e nel tentativo di rintracciare il principio su cui basare l'eguaglianza, pone un netto rifiuto alla soluzione proposta a questo problema da Rawls. Nella sua impostazione contrattualistica J. Rawls propone di considerare le caratteristiche naturali degli esseri umani come base per l'eguaglianza e rintraccia nella proprietà della "personalità morale", intesa come possesso del senso della giustizia, una caratteristica di cui tutti gli esseri umani godono in egual misura. Ma, secondo Singer, l'uso della "personalità morale" come base dell'eguaglianza presenta dei problemi essendo inevitabilmente fonte di discriminazioni; questo perché non è vero ciò che sostiene Rawls, non tutti gli esseri umani sono "persone morali", neppure nel senso minimale. Adottando il criterio di Rawls dovremmo escludere dalla comunità morale gli animali non umani, ma contemporaneamente anche i neonati, i bambini, i portatori di handicap mentali, i pazienti in stato vegetativo permanente, in pratica, tutti coloro che per un motivo o per un altro, sono sprovvisti totalmente del senso della giustizia. Per Singer non è la "personalità morale", ma neppure l'intelligenza, la razionalità la base del principio morale dell'eguaglianza, bensì la capacità di avere interessi. Il principio dell'uguale considerazione degli interessi ci impedisce di far dipendere la nostra disponibilità o meno a prendere in considerazione gli interessi degli altri dalla razza, dal sesso, dal senso di giustizia, dall'intelligenza, e da qualsiasi altra capacità o caratteristica di questi, se non dall'unico elemento veramente rilevante che è la capacità di provare ed esprimere interessi. Tra gli interessi da massimizzare Singer annovera:

"evitare il dolore, sviluppare le proprie capacità, soddisfare i propri bisogni primari di cibo e di riparo, godere di rapporti amichevoli e d'amore con gli altri, essere liberi di realizzare i propri progetti senza interferenze non necessarie da parte di altri"²¹³,

Allora il cerchio morale si allarga fino ad includere tutti gli animali non umani in grado di soffrire, ma lasciando fuori tutti gli esseri umani che ancora non soffrono, che non possono soffrire o che non soffrono più, e, ancor più sconcertante, in questa prospettiva il cerchio dell'etica lascia fuori non solo coloro che non sono capaci di soffrire, ma anche quelli che sono capaci *solo* di soffrire, Singer si riferisce ai malati terminali, ai bambini con gravi patologie, in pratica a tutti coloro la cui vita è talmente piena di dolore che non vale la pena di essere vissuta; si intravede qui

213 Ivi, p.31.

la nuova etica della *qualità della vita*, che dovrebbe superare l'assurdità della vecchia etica della *sacralità della vita*.

La conquista del “punto di vista dell'universo” può richiedere quindi una profonda revisione di quelle convinzioni morali che gli individui hanno ereditato e alla luce delle quali sono stati educati, ma in più, questi mutamenti prospettici risultanti dall'acquisizione di un punto di vista morale imparziale, hanno delle importanti ricadute pratiche ed esigono non solo il mutamento delle proprie convinzioni, ma anche la disponibilità ad agire di conseguenza. L'utilitarismo di Singer appare così particolarmente difficile da “digerire” anche per l'esigente impegno che richiede all'agente; prendiamo ad esempio in considerazione la situazione di povertà dei paesi economicamente meno sviluppati, Singer a proposito sostiene che è dovere morale di una persona che vive in una società economicamente progredita destinare quella parte del proprio reddito, che non gli è necessaria, ad alleviare le sofferenze degli abitanti dei paesi sottosviluppati²¹⁴. Singer trae queste conclusioni muovendo dalla premessa teorica dell'impossibilità di distinguere moralmente tra azioni ed omissioni, derivante dal consequenzialismo utilitarista; infatti molte delle sofferenze che hanno luogo nel mondo non sono causate da azioni che noi compiamo attivamente, quanto piuttosto dal fatto che noi non facciamo ciò che è in nostro potere di fare per ridurle o eliminarle. Singer rifiuta l'idea, basata su una “*controversa teoria dei diritti*”, secondo la quale siamo responsabili di omicidio solo se uccidiamo direttamente qualcuno, dal momento che tra l'uccidere ed il lasciar morire non c'è differenza morale, questo è chiarissimo nel contesto della povertà e dell'aiuto ai paesi poveri. Per Singer, non solo i governi, ma i singoli individui economicamente agiati, sono responsabili dell'esistenza di persone che vivono in condizioni tali da non poter soddisfare i propri bisogni primari, dal momento che non fanno ciò che sarebbe in loro potere per modificare questa situazione. La tesi di Singer è la seguente:

” soffrire e morire di fame, freddo e malattia è un male” di conseguenza “se è in nostro potere impedire un male, senza con ciò sacrificare nulla che abbia un'analoga importanza morale, siamo di fronte all'obbligo morale di agire”;

Quindi la tradizionale linea di demarcazione tra carità e dovere viene meno. Se io decidessi di inviare del denaro ad una associazione umanitaria questo dalla nostra società verrebbe definito un atto caritatevole ed io una persona particolarmente generosa, ma è proprio questa idea che dobbiamo abbandonare secondo Singer, in realtà abbiamo l'obbligo di donare quel denaro ed è un male non farlo; scelte del genere non appartengono al dominio delle azioni supererogatorie (vale ad dire quelle azioni che è moralmente apprezzabile compiere ma che non è obbligatorio fare), ma

214 Ivi, cap. Ottavo “*Ricchi e Poveri*”, pp.159/181.

sono doveri derivanti dall'acquisizione del “punto di vista dell'universo”.

Ma arrivati a questo punto potremmo chiederci: come e soprattutto perché acquisire il “punto di vista dell'universo” quando le sue ricadute pratiche sono così contrastanti con le concezioni morali dominanti? Com'è inoltre possibile motivare il soggetto ad agire moralmente se ciò comporta degli oneri così pesanti a spese dei propri interessi personali? Nelle nostre società la maggioranza delle persone non ridistribuisce il proprio reddito per alleviare le sofferenze delle persone povere ed ha abitudini alimentari che comportano la sofferenza e l'uccisione di animali non umani; e tutte queste pratiche non sembrano causare particolari disagi morali a coloro che le mantengono, ma nonostante ciò c'è per Singer un'urgenza di rivedere le convinzioni morali che le legittimano.

Abbiamo già detto che è la ragione che ci permette di aderire al “punto di vista dell'universo”, tuttavia questo processo di trasformazione non è privo di ostacoli, perché altre caratteristiche, altrettanto naturali quanto la ragione, possono contrastare con l'uso di questa, e per Singer è molto pericoloso assumere una posizione etica facendosi influenzare dalle emozioni²¹⁵. All'origine della moralità c'è la nostra capacità di prenderci cura dei nostri parenti più prossimi o comunque di coloro a cui siamo legati da particolari relazioni d'affetto e d'appartenenza, da qui è però necessario compiere un salto che ci permetterà di trattare gli interessi di tutti gli individui coinvolti in modo eguale, indipendentemente del tipo di rapporto che questi hanno con noi. Il razionalismo di Singer si spinge fino ad indicare proprio nella ragione una sorta di scala mobile che ci permette l'ascesa all'etica dell'uguale considerazione degli interessi di tutti gli esseri senzienti; ma nonostante questo punto di vista universale sia accessibile agli esseri umani per mezzo della ragione, la sua conquista risulta comunque essere un compito molto oneroso, per non considerare il fatto che ci richiederebbe anche l'abbandono delle concezioni morali tradizionali a cui, magari anche inconsciamente, siamo saldamente legati; perché allora intraprendere questo cammino? Se la ragione è ciò che ci consente di vedere la realtà da un punto di vista dell'universo, essa da sola basterà anche a dimostrare che la vita vissuta dal punto di vista dell'imparzialità è effettivamente la vita migliore da vivere? Questi interrogativi hanno tenuto impegnato Singer per molti anni, la tesi che presentò al Department of Philosophy dell'Università di Melbourne per il conseguimento del Master of Art nel 1969 si intitolava “*Why Should I be Moral ?*”, ed è ritornato sul problema nell'ultimo capitolo di *Etica pratica* “*Perché agire moralmente?*”, Perché scegliere di essere morali se ciò può entrare in

215 E. Lecaldano nell'articolo “*Etica ed evolucionismo in Peter Singer*” contenuto in: *Bioetica. Rivista interdisciplinare*, Editore Zadig, anno X, n.2 Giugno 2002, pp. 202/214, mette in evidenza un possibile contrasto tra l'insofferenza di Singer nei confronti di alcuni eccessi di astrattezza che accompagnano le teorie etiche e il suo indicare nella ragione la principale risorsa nell'individuazione delle posizioni morali giuste. Singer non concede nessuno spazio alle emozioni ed alle intuizioni per giungere a conclusioni etiche significative; questo atteggiamento è chiaro ad esempio nella sua battaglia per la liberazione animale, in merito alla quale tende più volte a sottolineare che “non fa appelli sentimentali alla compassione per gli animali attraenti”, la lotta contro lo specismo è affidata alla ragione.

conflitto con i nostri interessi personali? Singer, rifiutando la tesi di Thomas Nagel dell'altruismo razionale, sostiene che non c'è niente di irrazionale del comportamento dell'egoista, poiché in realtà questo non commette un errore in senso stretto, ma nonostante ciò Singer ritiene che ci sono buone ragioni per consigliare alle persone di scegliere la moralità piuttosto che l'immoralità. Il motivo principale è che vivendo eticamente è più probabile che saremo felici. Noi tendiamo a considerare l'etica opposta all'auto-interesse, ma se così non fosse quali sono i fatti della natura umana che possono mostrare che in realtà la morale e l'autointeresse coincidono? Benevolenza, compassione e sentimenti di colpa sembrano essere presenti in ognuno di noi, e forse potremmo tentare di legare la felicità al possesso di queste inclinazioni, ma l'esempio, chiamato in causa da Singer, degli psicopatici, mette in dubbio questa posizione. Gli psicopatici sono persone asociali, impulsive, indifferenti al benessere degli altri e privi di sentimenti di rimorso, vergogna o colpa, tuttavia sembrano aver piacere della vita, sembrano essere felici; ma la maggior parte di noi non sceglierebbe di vivere la vita dello psicopatico per quanto felice questa possa essere, perché le persone vogliono che la loro vita abbia un significato. Ma è solo la vita dello psicopatico ad essere priva di significato, o, in assenza di una fede religiosa, lo è quella di tutti noi? Qui la riflessione di Singer approda all'interrogativo filosofico per eccellenza: *“C'è un significato per la vita?”* se rifiutiamo l'idea che questo mondo è stato creato da un Dio per qualche fine particolare, se sveliamo il paradosso che si nasconde dietro l'edonistica ricerca della felicità per la felicità, per cui coloro che mirano alla felicità in sé non riescono a raggiungerla mentre altri la trovano perseguendo fini diversi, arriviamo comunque alla conclusione che gli uomini non sono capaci di godersi la vita senza perseguire uno scopo. E gli uomini rincorrono scopi che vadano al di là dei propri interessi personali, che permettono loro di vedersi proiettati al di là dei confini ristretti della propria esistenza, e la soluzione di questa ricerca non può che essere per Singer l'acquisizione del punto di vista etico, il quale ci permette di uscire da noi e raggiungere il livello dello “spettatore imparziale”.

Quindi è vero che non c'è niente di irrazionale nel prendersi cura della qualità della propria esistenza in un modo che non è quello con cui ci prendiamo cura della qualità dell'esistenza degli altri, ma:

“la razionalità [...] può spingerci ad allargare il campo delle nostre cure oltre quella per la qualità della nostra esistenza; ma non si tratta di un passo necessario e coloro che non lo intraprendono – o , nell'intraprenderlo, non lo percorrono fino al punto di vista etico - non sono irrazionali o in errore. [...] alcune persone trovano la raccolta di francobolli un modo del tutto soddisfacente per dare uno scopo alla propria vita. Non c'è niente di irrazionale in ciò; ma altri smettono di raccogliere francobolli nel momento in cui diventano più consapevoli della situazione nel mondo e riflettono di più

sui propri scopi. [...]” a questi ultimi “il punto di vista etico offre un significato ed uno scopo nella vita che non si abbandona mai^{216”}.

Quindi si parte dal possesso di un punto di vista personale sul mondo, che pone i miei interessi al centro ed immediatamente dopo a questi quelli della mia famiglia e delle persone a me più care, ma la ragione ci fa capire che tutti gli altri hanno questo stesso punto di vista soggettivo, di conseguenza la mia prospettiva non è migliore di quella di altri. Per mezzo della ragione riesco ad allontanarmi dal mio punto di vista e vedere come appare la realtà a prescindere dalla mia visione personale delle cose; e assumere questa prospettiva imparziale non significa per Singer rinunciare ad una vita piena ed appagante, anzi vedere le cose dal “punto di vista dell'universo” risulta essere l'unico modo per dare un vero scopo alla propria vita:

“Scoprirai molte cose giuste da fare. Non ti annoierai e la tua vita sarà appagante. Ma, la cosa più importante di tutte, saprai che hai vissuto e non sei morto invano, poiché sarai diventato parte della grande tradizione di quanti hanno riposto al dolore e alla sofferenza dell'universo cercando di rendere il mondo un posto migliore.^{217”}

Singer descrive vari esempi di vita etica e nel presentarli cerca di mostrare il modo in cui queste persone che conducono questo tipo di vita siano capaci di dare un vero significato alla loro esistenza e come siano più felici rispetto a coloro impegnati esclusivamente al perseguimento dei propri interessi personali; il caso ad esempio di Henry Spina, attivista per i diritti animali, testimonia come la vita possa essere riempita di significato attraverso l'agire morale dal “punto di vista dell'universo”²¹⁸. Ma in queste vite, in cui all'interesse personale non viene dato più peso che agli interessi degli altri, la felicità si presenta come un piacevole “effetto collaterale” non viene prodotta da una ricerca diretta dell'agente²²⁵. L'impresa di vivere una vita etica sembra di conseguenza essere un'impresa le cui ragioni ultime si possono scoprire solo una volta che la si è imboccata, e forse anche per questo sembra un qualcosa di ancora più complesso.

Ma praticamente che cosa intende Singer quando parla di vita etica? In concreto come si deve comportare ogni singolo individuo una volta assunto il punto di vista etico? Deve veramente, come suggeriva in “*Carestia, ricchezza e morale*”²¹⁹ abbandonare ogni cosa, denaro, proprietà, tempo, progetti di vita, fino al livello di “utilità marginale”? Singer a questo interrogativo risponderebbe

216 P.Singer, *Etica Pratica*, p. 217.

217 P.Singer, *La vita come si dovrebbe*, p.297.

218 Ivi, pp.308/316.

225 “In termini evolutivisti potremmo dire che la felicità funziona come una ricompensa esterna per i nostri successi. Soggettivamente, consideriamo il raggiungimento dello scopo (o il fare progressi nella sua direzione) come una ragione di felicità. La nostra felicità, pertanto, è un sottoprodotto del nostro cercare qualcosa d'altro, e non viene raggiunta avendo di mira la sola felicità”. P.Singer, *Etica pratica*, p.216.

219 Contenuto in: P.Singer, *La vita come si dovrebbe*, pp.127/138.

“sì”; noi cittadini benestanti dovremmo donare ai poveri fino a quel livello superato il quale causeremmo a noi stessi tanta sofferenza quanta ne alleviamo con la nostra donazione. Ma è del tutto lecito domandarsi se sia realistico richiedere quest'imparzialità totale così lontana dalla moralità del senso comune:

“Gli psicologi evolutivi ci dicono che la natura umana semplicemente non è sufficientemente altruistica da rendere plausibile che molte persone si sacrificino così tanto per degli sconosciuti. Potrebbero avere ragione in merito ai fatti sulla natura umana, ma potrebbero avere torto a dedurre conclusioni morali da quei fatti [...] Se non lo facciamo dovremmo almeno sapere che stiamo mancando di vivere una vita moralmente decente – non perché è bene crogiolarsi nella colpa, ma perché sapere dove dovremmo andare è il primo passo per dirigerci in quella direzione.”²²⁰

Per Singer la prescrizione etiche non possono non tener conto della natura umana, per questo motivo nel testo *“Una sinistra darwiniana. Politica, evoluzione e cooperazione”* intreccia Darwin e la biologia evoluzionistica con il suo utilitarismo e con il principio dell'uguale trattamento degli interessi a prescindere dall'appartenenza di specie.²²¹ Marx si sbagliava quando pensava che la natura umana fosse malleabile, in realtà Darwin e i suoi seguaci ci hanno mostrato che la natura umana è saldamente ancorata ai tessuti dell'evoluzione e non può essere troppo facilmente modellata da istituzioni e artifici, come la sinistra ha storicamente creduto. Se la sinistra vuole oggi realmente impegnarsi a realizzare un cambiamento sociale in direzione cooperativa deve prestare più attenzione a Darwin e alle naturali propensioni umane, infatti, poiché gli esseri umani si sono evoluti come esseri non totalmente egoisti, ma con una, seppur limitata alla propria famiglia e al proprio gruppo di appartenenza, capacità altruistica, compito della sinistra sarà quello di sviluppare le potenzialità umane in questa direzione altruistica.

La prima obiezione che potrebbe essere mossa a Singer consiste nel fatto che una volta raggiunto il “punto di vista dell'universo” tutti gli atteggiamenti parziali, i quali derivano da particolari relazioni di parentela, amore, amicizia, ecc. vengano razionalizzati e riassorbiti nel meccanismo dell'uguale considerazione degli interessi, cosa che comporta un disaccordo troppo evidente con l'esperienza morale quotidiana. Ma a quest'obiezione Singer ci risponderebbe che non è compito dell'etica quello di sostenere la moralità del senso comune, bensì quello di modificarla nei casi in cui questa risultasse inefficiente. Ma potremmo argomentare la nostra critica sostenendo che i sentimenti

²²⁰ Ivi, p.145.

²²¹ P.Singer, *Una sinistra darwiniana. Politica, evoluzione e cooperazione*, Edizioni di comunità, Torino, 2000. A proposito di veda anche: E.Lecaldano: *“Etica ed evoluzionismo in Peter Singer”* contenuto in: *Bioetica. Rivista interdisciplinare*, anno X, n.2, Giugno 2002, pp.201/214.

parziali, quelli che proviamo verso coloro con cui abbiamo relazioni personali, sono la base fondamentale da cui la ragione parte per poter conquistare il punto di vista imparziale, se non ci fossero questi sentimenti di partenza la ragione non avrebbe un solido terreno da cui iniziare la sua scalata; una volta raggiunto il punto di vista dell'universo Singer ci chiede di buttare via la scala, ma il rischio è che, buttata la scala, non rimanga più nessuna base d'appoggio.

Ma ho già accennato che a partire dagli anni Novanta la posizione di Singer sull'imparzialismo risulterà un po' "addolcita", in realtà Singer ha sempre sostenuto che in alcune pratiche, come ad esempio la cura della prole, si ottengono risultati complessivi maggiori se si manifesta qualche parzialità, poiché *"alcune forme di parzialità hanno in sé una giustificazione imparziale"*²²², cioè lo spazio che viene lasciato all'agente per la coltivazione dei propri progetti e delle proprie relazioni personali, interessi inevitabilmente parziali, deve essere considerato strumentale all'ottenimento delle migliori conseguenze, le parzialità vanno trasformate in mezzi per ottenere i giusti risultati; ma in seguito arriverà a sostenere una forma di utilitarismo sicuramente più moderata, che riconosce l'esistenza di un pensiero critico che opera da un punto di vista imparziale e di un pensiero intuitivo al quale facciamo riferimento nella vita di tutti i giorni. R. M. Hare è sicuramente uno dei punti di riferimento del pensiero di Singer, Hare è presente quando Singer individua nell'universalità la caratteristica della moralità, ed è altrettanto presente quando riconosce che un punto di vista rigidamente imparziale è possibile solo data l'estensione a livello critico del pensiero morale, nella vita quotidiana agisce invece un imparzialismo moderato che non intende azzerare l'incidenza delle diverse relazioni d'affetto, d'amore, d'amicizia che una persona può avere. L'imparzialità moderata non ci richiede di essere imparzialità anche nella vita quotidiana, non ci richiede, ad esempio, di fare donazioni alle associazioni umanitarie fino al punto di rimanere al livello di utilità marginale, ma ci richiede la consapevolezza che, da un punto di vista critico ed imparzialità, un'azione differente sarebbe stata migliore.

Che Singer sia andato oltre l'utilitarismo?

*"Se vogliamo andare oltre l'utilitarismo, e accettare regole o ideali morali non-utilitaristi, dobbiamo avere buone ragioni per farlo. Finché non avremo trovato queste ragioni, ne abbiamo alcune per restare utilitaristi"*²²³

222 *"Per esempio da un punto di vista dei bambini, è meglio pensare che i genitori abbiano il dovere di prendersi cura più dei loro stessi figli che di quelli degli estranei. In questo modo la società trae giovamento dai legami d'amore che si stabiliscono in modo naturale tra genitori e figli: in circostanze normali, si preferisce sempre l'amore dei genitori alla carità di un istituto di assistenza per bambini [...] L'amore per i propri figli è una forza per il bene di tutti [...]"* P. Singer, *La vita come si dovrebbe*, p.291.

223 P.Singer, *Etica pratica*, p.24.

È sempre sbagliato uccidere? Questione animale, eutanasia, aborto

Il lavoro di Peter Singer è molto vasto ed articolato, spazia dalle riflessioni politiche sulla democrazia, sulla cooperazione, all'analisi del principio di uguaglianza, dalle riflessioni sui compiti dell'etica alla sociobiologia e alle indagini bioetiche; mia intenzione è quella di soffermarmi in particolare sul modo in cui il suo utilitarismo lo porta ad affrontare alcuni problemi bioetici, cercando di non prescindere da un contesto più generale.

Quando ho definito la bioetica, di cosa essa si occupa, qual è il ruolo dell'argomentazione filosofica, ecc. ho detto che la bioetica ha a che fare con questioni di vita e di morte, facendo però esclusivo riferimento alla vita e alla morte degli esseri umani, il termine bioetica può essere però inteso anche in maniera più ampia tanto da comprendere le questioni riguardanti l'etica ambientale ed animale; la bioetica è presente in Singer con questa estensione, alle "classiche" questioni bioetiche: l'aborto, l'eutanasia, l'ingegneria genetica, egli aggiunge la riflessione sull'ambiente e soprattutto sul trattamento degli animali non-umani. Peter Singer è conosciuto al grande pubblico come il "profeta della liberazione animale", ma spesso si tende a scindere la riflessione sulla questione animale dal complesso del pensiero singeriano, facendone una sorta di area isolata per soli specialisti del settore. Ciò che mi preme sottolineare è che una ghetizzazione della questione animale risulta teoricamente impraticabile, dal momento che questa è il risultato dell'estensione del principio di eguaglianza e di conseguenza della tesi dell'uguale trattamento di tutti gli interessi oltre i confini della specie *Homo Sapiens*. Infatti in *Animal Liberation* (1975) la riflessione sull'uguaglianza e il problema dell'irrelevanza morale della specie sono pienamente integrati in una più generale difesa della versione utilitaristica del principio di uguale considerazione degli interessi.

Abbiamo precedentemente visto che Singer sostiene la tesi che il principale principio di uguaglianza poggia sul principio dell'uguale considerazione degli interessi, quest'ultimo è un principio morale fondamentale che permette di sostenere una forma di uguaglianza capace di abbracciare tutti gli esseri con tutte le loro differenze; ma Singer ha intenzione di ampliare il raggio d'azione del principio di uguale considerazione degli interessi: questo oltre a fornire una base necessaria per l'uguaglianza umana, può essere impiegato come base morale valida anche per i rapporti con coloro che non appartengono alla nostra stessa specie: gli animali non umani.

Nella prefazione alla prima edizione di *Animal Liberation* Singer sottolinea che con questo testo non vuole assolutamente fare appello ai sentimenti di compassione e tenerezza che si solito si hanno nei confronti degli animali "attraenti", ma il suo scopo è quello di riflettere sul modo in cui dovrebbero essere trattati gli animali non umani, sia che si tratti di cani e gatti sia di galline o topi. Il razionalista Singer rifiuta qualsiasi ricorso alle emozioni qualora queste "non possono essere

*sostenute dalla ragione*²²⁴”; non si tratta quindi di semplice benevolenza o amore per gli animali, ma di una richiesta di giustizia, di un appello ai principi morali fondamentali universalmente accettati, la cui applicazione è richiesta dalla ragione.

Il principio di uguaglianza come base su cui fondare l'analogia tra condizione animale e umana diventa sfida per la morale tradizionale, la quale riflette un pregiudizio diffuso nell'etica occidentale contro la possibilità di prendere sul serio gli interessi degli animali. L'argomento con cui si arriva ad estendere il principio di uguaglianza anche agli animali non umani è molto semplice non essendo altro che un'esplicitazione del principio dell'uguale considerazione degli interessi, infatti un'implicazione di tale principio è costituita dal fatto che la nostra cura e preoccupazione per gli altri, la nostra propensione a considerare i loro interessi, non devono dipendere da come essi sono o dalle capacità che possiedono, la rivendicazione dell'uguaglianza non dipende dall'intelligenza, dalla forza fisica, dalle qualità morali, nessuna differenza fattuale di capacità tra diverse persone può giustificare una diversa quantità di considerazione dei loro interessi e bisogni, poiché: *“l'uguaglianza è un'idea morale non un'asserzione di fatto”*.

L'idea che i non-umani rientrino a tutti gli effetti tra i pazienti morali è un'idea che percorre tutto l'utilitarismo classico: Bentham tra gli esseri che sono suscettibili di felicità pone gli esseri umani e, testualmente, gli “altri animali”, J. S. Mill inserisce i non-umani nel calcolo utilitarista, Sidgwick opta per l'inclusione degli animali osservando che la prospettiva estensionistica è quella che meglio si accorda con l'universalità che è la caratteristica portante del principio di utilità. In sintesi una dottrina di natura aggregante e massimizzante come l'utilitarismo è portata a prendere in considerazione e confrontare tra loro le componenti edonistiche a prescindere da ulteriori considerazioni sugli esseri che ne sono portatori. Le caratteristiche biologiche, il colore della pelle, il numero delle gambe, ecc. sono assolutamente irrilevanti ai fini di un calcolo che prende in considerazione esclusivamente le capacità o meno di provare piacere o dolore; le premesse a favore dell'uguaglianza animale sono di fatto già presenti nella formulazione iniziale della posizione utilitarista. Singer cita Bentham come uno dei pochi filosofi che hanno compreso che il principio di uguale considerazione degli interessi si applica anche ai membri di specie diverse dalla nostra, riportando questo passo tratto dall'*Introduzione ai principi della morale e della legislazione*:

“Verrà il giorno in cui il resto degli esseri animali potrà acquisire quei diritti che non gli sono mai stati negati se non dalla mano della tirannia [...] Si potrà un giorno giungere a riconoscere che il numero delle gambe, la villosità della pelle o la terminazione dell'osso sacro sono motivi egualmente insufficienti per abbandonare un essere sensibile [...] Che altro dovrebbe tracciare la linea invalicabile? La facoltà della

224 P.Singer, *Liberazione animale*, Prefazione all'edizione del 1975, Net, Milano 2003, p.11.

ragione o forse quella del linguaggio?Ma un cavallo o un cane adulti sono senza paragoni animali più razionali, e più comunicativi, di un bambino di un giorno, o di una settimana, o persino di un mese. Ma anche ammesso che fosse altrimenti, cosa importerebbe? Il problema non è: Possono ragionare?, né: Possono parlare?, ma: Possono soffrire?²²⁵”.

Così, seppur l'utilitarismo di Singer è un utilitarismo degli interessi, quindi si differenzia da quello di Bentham puramente edonistico, riconosce la capacità di provare piacere e dolore come “prerequisito minimo” per avere poi qualsiasi altro tipo di interesse, se un essere non è capace di soffrire, né di provare piaceri non può avere interessi, quindi, per un utilitarista come Singer, non c'è niente da prendere in considerazione; è questo il motivo per cui il limite della sensibilità è l'unico confine plausibile per la considerazione di tutti gli interessi, l'individuazione di qualsiasi altro limite – intelligenza, razionalità, senso di giustizia, ecc – sarebbe una scelta altrettanto arbitraria quanto quella del colore della pelle. La liberazione animale è uno sviluppo coerente dell'egalitarismo di matrice utilitarista, verte sull'uguaglianza no sui diritti²²⁶; il punto di partenza di Singer è l'universale condanna morale di pregiudizi quali il razzismo e il sessismo, come forme di discriminazione assolutamente ingiustificate, per analogia a tali forme di discriminazione intra-umana, condanna quella, altrettanto vacua e arbitraria, basata sulla specie di appartenenza, che indica con il termine, da lui stesso definito “poco elegante” ma necessario, di “specismo”. Se tutti sono d'accordo che la razza, di per se stessa, non può essere rilevante dal punto di vista morale, per quale motivo dovrebbe esserlo la specie? Singer nel tentativo di rispondere a questo interrogativo si spinge fino alla critica di tutti quegli autori che hanno cercato di giustificare l'eguaglianza umana su base fattuale, indicando di volta in volta il comun denominatore nell'autonomia kantiana, nel possesso di un senso di giustizia rawlsiano, ma non tutti gli esseri umani possiedono tali caratteristiche, come sanno bene i bioeticisti, e il problema dell'uguaglianza deve fare i conti con questo dato. Per questo Singer si chiede come formulare un principio di uguaglianza che possa costituire una vera barriera per ogni forma di discriminazione, e dal momento che l'uguaglianza

²²⁵ P.Singer, *Liberazione animale*, p.23.

²²⁶ Singer, da utilitarista, rifiuta il linguaggio dei diritti, la questione della liberazione animale verte sull'estensione del principio dell'uguale considerazione degli interessi, non sul problema se gli animali non umani abbiano o meno dei diritti. Il linguaggio dei diritti “*all'interno dell'argomento a favore di un radicale cambiamento dei nostri atteggiamenti verso gli animali, non è affatto necessario.*” (P.Singer, *Liberazione animale*, p. 24). Diversa è invece a proposito la posizione di T.Regan, filosofo giusnaturalista, il quale rivendica l'estensione ai non umani della qualifica di “persone”, titolari di diritti fondamentali. Regan anziché richiamarsi al principio di utilità, fa appello ad una elaborata teoria dei diritti fondata sull'idea di “valore inerente” degli individui, espressione con cui intende un tipo di valore in sé, attribuibile ad uomini ed animali, a prescindere dalle loro capacità o dalla loro utilità e dal loro valore strumentale. La proposta di Regan è che si consideri kantianamente come fini anche gli animali non umani. A proposito di T.Regan si veda: L.Battaglia: *Etica e diritti degli animali*, Laterza, Roma-Bari 1999, in particolare pp. 39/42, 100/104, 112/114.

“non è la descrizione di una pretesa uguaglianza reale: è una prescrizione sul modo in cui gli esseri umani dovrebbero essere trattati”, questo viene rintracciato nel principio di uguale considerazione degli interessi, ed in particolare nella capacità di provare piacere e dolore come condizione minima e necessaria per poter avere ed esprimere interessi. Quello che sta a cuore a Singer è la comparazione degli interessi in gioco, a prescindere dal tipo di individui a cui questi interessi appartengono²²⁷, ma un discorso del genere si arresta necessariamente laddove non esistano più interessi, cioè al limite tracciato dalla presenza di sensibilità o coscienza, l'imposizione di qualsiasi altro limite sarebbe del tutto arbitraria ed ingiustificata.

L'applicazione del principio dell'uguale considerazione degli interessi risulta meno chiara quando ci sono in gioco delle vite rispetto a quando ci si occupa esclusivamente di interessi (ad esempio l'interesse ad evitare il dolore o a provare piacere) ; cioè l'applicazione di questo principio all'inflizione di sofferenze risulta abbastanza diretta, causare dolore è una cosa negativa per questo dovrebbe essere impedita qualsiasi forma ingiustificata di inflizione di sofferenze a prescindere dalla razza, dal sesso e dalla specie. In pratica seguendo questo principio si arriva alla condanna di pratiche quali: la vivisezione, lo sfruttamento degli animali negli allevamenti intensivi, l'uso di animali come tester da laboratorio, tutte situazioni documentate con realistica crudezza da Singer nelle pagine di *Animal Liberation*; ma che dire a proposito dell'uccisione? Quando passiamo a parlare del valore della vita, non possiamo affermare alla leggera che tutte le vite sono uguali, che hanno tutte lo stesso valore, umane o animali che siano. Se gli interessi, le sofferenze, i piaceri, vengono soppesati sulla stessa bilancia senza alcuna discriminazione, non possiamo fare la stessa cosa per le vite. Prima di passare ad affrontare la comparazione della vita umana ed animale Singer ci conduce attraverso una riflessione sul valore della vita in generale.

Per considerare questo punto è necessario tornare a discutere intorno alla nozione di “persona”, sappiamo che questo termine ha un significato sia descrittivo, con cui si afferma che un essere ha determinate caratteristiche, sia valutativo, tramite il quale si attribuiscono all'essere in questione alcune proprietà morali ed in particolare il possesso di un diritto alla vita. Per Singer la nozione di “persona” non coincide, come accade nell'uso corrente, con la nozione biologica di “essere umano”; Singer usa due termini differenti corrispondenti ai due significati di “umano”, per il primo, in senso biologico, si serve dell'espressione “membro della specie *Homo Sapiens*”, per il secondo senso usa il termine di “persona”. Il significato con cui viene utilizzata da Singer la nozione di “persona” fa riferimento ad una linea interpretativa risalente alla nota definizione lockiana per cui la “persona” è:

227 Singer usa metaforicamente la seguente immagine della bilancia per sintetizzare l'approccio del principio dell'uguale considerazione degli interessi: “*Il principio dell'uguale considerazione degli interessi funziona come una bilancia, che pesa gli interessi in modo imparziale. Il piatto pende dal lato dove l'interesse è più forte o dove interessi diversi si combinano in modo da pesare di più di un minor numero di interessi simili; ma la bilancia non prende in considerazione di chi siano gli interessi che sta pesando*”. P. Singer, *Etica pratica*, p.30.

“Un essere pensante intelligente, dotato di ragione e riflessione e capace di considerare sé come lo stesso, la stessa entità pensante, in tempi e luoghi differenti”²²⁸”

Questa capacità, di cui parlava Locke, di avere una perdurante raffigurazione del proprio sé, si traduce in termini singeriani nel possesso di autocoscienza:

“Propongo di usare persona, nel senso di un essere razionale e autocosciente, per catturare quegli elementi del significato ordinario di essere umano non coperti dall'espressione membro della specie Homo Sapiens.”²²⁹”

Dall'idea che il concetto di “persona” non definisca un essere che appartiene ad una certa specie, ma un essere che, qualunque sia la sua dotazione genetica, possiede determinate caratteristiche psicologiche, ne consegue che esistano “persone” non-umane, allo stesso modo in cui esistono membri della specie *Homo Sapiens* che non possono essere considerate “persone”; in pratica molti animali non umani entrano in possesso dello status di “persone”, alcuni esseri umani senza autocoscienza ne vengono privati, con tutte le conseguenze che ne derivano; una tesi del genere ha infatti ricadute notevoli per questioni come: l'aborto, l'eutanasia, l'infanticidio, perché può arrivare addirittura ad annullare il diritto alla vita di entità quali: il feto, gli anencefalici, alcuni disabili mentali gravi, i comatosi irreversibili. I dati di cui disponiamo oggi, sostiene Singer, ci portano alla conclusione che a proposito di alcuni animali, come le grandi scimmie, si possa parlare di “persone”, essendo queste in possesso della caratteristica minimale per poter rientrare in questa categoria: l'autocoscienza; ma il suo desiderio è che altri animali, cani, cavalli, delfini, elefanti, ecc. possano essere presto considerate “persone” superando così il pregiudizio specista e la credenza nella sacralità della vita dei soli membri appartenenti alla nostra specie. I nostri atteggiamenti attuali nei confronti degli animali non-umani hanno origine con il Cristianesimo, Singer infatti testimonia come ai primordi della civiltà occidentale, ai tempi dei Greci e dei Romani, l'appartenenza alla specie *Homo Sapiens* non era ritenuta sufficiente per la protezione della propria vita, e la mancanza di atteggiamenti specisti in molte culture e religioni non occidentali, pensiamo al buddhismo e all'induismo²³⁰. Il Cristianesimo ha dato vita ad una radicata credenza, tutta occidentale, nell'unicità e superiorità della specie *Homo Sapiens*; l'insistenza cristiana sull'importanza dell'appartenenza a

228 J.Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, Libro II, cap.9, par.29.

229 P.Singer, *Etica pratica*, p.62.

230 “Se ritorniamo alle origini della civiltà occidentale [...] non c'era rispetto per le vite degli schiavi o degli altri barbari; e anche tra gli stessi Greci e Romani, i neonati non avevano un autentico diritto alla vita. I neonati deformati venivano uccisi [...] Platone ed Aristotele pensavano che lo stato dovesse imporre l'uccisione dei neonati deformati. [...] In questo periodo una morte precoce veniva preferita ad un'esistenza miserabile.” P.Singer, *Etica pratica*, p. 82.

questa specie ha chiari motivi teologici: la specie umana è privilegiata perché l'uomo è stato creato ad immagine e somiglianza di Dio, privare l'uomo della propria vita significherebbe usurpare il diritto divino di proprietà sulle sue creature, d'altra parte la Bibbia testimonia anche che Dio ha posto gli animali non-umani sotto il dominio dell'uomo²³¹. Singer intende combattere questa egemonia cristiana nel pensiero occidentale, molti animali, poiché dotati di autocoscienza, acquisiscono lo status di "persone"; ma a questo punto dobbiamo interrogarci sul valore della vita di una "persona": C'è un valore speciale nella vita di un membro della nostra specie? C'è un valore speciale nella vita di una "persona"?

La prima tesi, secondo Singer, non può essere difesa, alla seconda si potrebbe rispondere affermativamente secondo la seguente linea argomentativa che per prima cosa intende rivedere la posizione a proposito dell'utilitarismo classico alla luce di un più funzionale utilitarismo delle preferenze. Per gli utilitaristi classici lo status di "persona" non è direttamente rilevante ai fini dell'inaccettabilità morale dell'uccisione, perché, anche nel momento in cui una morte improvvisa vanificherebbe i nostri desideri per il futuro, ciò non farebbe alcuna differenza in merito alle quantità di piacere e dolore esperiti; per gli utilitaristi classici potrebbe esserci solo una ragione indiretta contro l'uccisione che non si riferisce ad un torto diretto fatto alla persona uccisa, bensì alle conseguenze di ciò sugli altri individui, i quali potrebbero essere "meno felici" con la consapevolezza che quell'uccisione improvvisa potrebbe accadere anche a loro; ma questa ragione indiretta contro l'uccisione è poco cogente, basterebbe uccidere in assoluta segretezza, che essa non troverebbe più applicazione.

Singer intende superare, almeno parzialmente²³², l'utilitarismo classico e rivolgersi all'utilitarismo delle preferenze. In questa seconda versione dell'utilitarismo le azioni vengono giudicate non in base alla loro tendenza a massimizzare il piacere, ma in base a quanto concordano con le preferenze espresse da quanti sono coinvolti nell'azione. Dunque secondo questa forma di utilitarismo un'azione contraria alla preferenza di un essere, a meno che non sia superata da un'altra preferenza maggiore, costituisce sempre un danno. Se un essere esprime l'interesse di continuare a vivere è sbagliato interrompere la sua esistenza; Singer sta creando in questo modo una categoria di esseri senzienti la cui uccisione è sempre intrinsecamente sbagliata. E, come abbiamo già visto, ciò che si rende necessario perché un essere abbia una preferenza per la continuazione della propria esistenza, il prerequisito minimo per poter esprimere interesse in merito al suo futuro è la capacità di considerare se stesso come un'entità distinta con un passato ed un futuro, cioè il possesso di autocoscienza.

231 *Genesi* I, 29 e IX, 1-3.

232 P.Singer, *Etica pratica*, p. 107.

“Per gli utilitaristi della preferenza, togliere la vita ad una persona sarà di solito peggio che togliere la vita a un altro essere, perché un essere che non può vedere se stesso come un'entità con un futuro non può nemmeno avere preferenze circa la propria esistenza futura.”²³³”

La presenza di autocoscienza comporta il desiderio di voler continuare a vivere, ed implica che la morte rappresenti un danno diretto. Quindi, qualora si decida di attenersi al computo delle preferenze, è ragionevole sostenere che il possesso o meno della preferenza per un'esistenza continuata, e quindi il possesso del prerequisito minimo dell'autocoscienza, possa fare la differenza nel determinare se la morte costituisca o meno un danno; il possesso di autocoscienza è il prerequisito minimo e necessario per l'accesso ad una protezione privilegiata della propria vita. Il ricorso all'autocoscienza ha il merito di eliminare il rischio di qualsiasi arbitrarietà, spazzando via tutte le ulteriori caratteristiche, come: l'autonomia morale, la razionalità astratta, ecc. a cui di solito si fa appello in relazione al problema dell'interruzione dell'esistenza. È ancor più chiaro a questo punto il duplice aspetto, inclusivo ed esclusivo, del concetto singeriano di “persona”; esclusivo perché, modificando lo status morale di taluni esseri senza autocoscienza, priva alcuni esseri appartenenti alla nostra specie del diritto alla vita; inclusivo perché, riscontrata empiricamente la presenza di autocoscienza oltre i confini di *Homo Sapiens*, sostiene l'eventualità che esistano “persone” non-umane. Questo tipo di analisi, contrariamente a quanto molti critici hanno insinuato, non serve a Singer ad abbassare la considerazione della vita umana²³⁴, ma a modificare quella della vita non-umana, ponendo la necessità di considerare moralmente gli animali non-umani e di porre molta più attenzione non solo alla loro uccisione, ma anche alla qualità della loro vita, da qui la condanna di Singer agli allevamenti intensivi e alle condizioni crudeli in cui molti animali sono costretti a vivere²³⁵. L'allargamento della considerazione morale agli animali non-umani, la critica allo specismo e, di conseguenza, l'insostenibilità della tradizionale etica della sacralità della vita, costituiscono un nodo centrale del pensiero di Singer, da cui deriva un secondo tipo di discorso,

²³³ *Ivi*, p. 86.

²³⁴ Si veda il saggio “Sull'essere ridotti in silenzio in Germania” contenuto in: *La vita come si dovrebbe*, pp.330/346, in cui Singer sostiene che non è vero che questo allargamento sia stato operato a scapito degli esseri umani affetti da gravi patologie; si veda in particolare p.337 in cui Singer afferma, commentando il fraintendimento di un manifestante: “aveva compreso che, secondo me, dovremmo trattare gli umani disabili alla stessa stregua degli animali non umani. Non era a conoscenza della mia ipotesi secondo cui dovremmo trattare gli animali in modo totalmente diverso dal modo convenzionalmente accettato nelle società occidentali.”

²³⁵ Nel capitolo “Colmare il divario” contenuto in: *La vita come si dovrebbe*, pp.94/106 Singer descrive la comunità di scimpanzé dello zoo di Arnhem come se fosse una comunità umana, con la sua politica, la cura dei suoi figli, ecc. mostrando l'assurdità di un trattamento diverso tra questa comunità e quella degli umani. Si tratta del cosiddetto progetto “Grandi scimmie” descritto da Singer con queste parole: “è venuto il momento di proporre un'idea nuova: estendere la comunità morale oltre gli esseri umani, fino ad includere scimpanzé, gorilla e oranghi. La comunità di eguali abbraccerebbe allora tutte le grandi scimmie, e non solo i membri della nostra specie.”

quello che fa leva sulla qualità della vita, che non mantiene, a mio modo di vedere, la stessa forza e la stessa cogenza del primo. Posta sotto accusa l'etica della sacralità della vita, stabilito che il valore di certe azioni, in particolare l'uccisione, dipende dalle caratteristiche degli esseri viventi coinvolti, indipendentemente da specie, razza, sesso e legami che si hanno con loro, allora Singer si trova nella necessità di distinguere tra tipi di vita e quindi tra diversi “gradi” di valore che queste possiedono. Il riferimento alla qualità della vita fa leva su capacità intrinseche quali: provare piacere e dolore, avere preferenze sul proprio futuro; stando a questi parametri non si può non considerare la vita di un individuo capace di esprimere interessi sul proprio futuro, di un valore diverso rispetto a quella di un individuo capace solo di avere interessi immediati, come quello di continuare a provare il piacere che sta provando o di smettere di sentire il dolore che sta sentendo, e queste caratteristiche influiscono sulla valutazione dell'uccisione di questi diversi esseri. L'uccisione nel caso di un essere dotato di autocoscienza frustra le sue preferenze sul futuro, mentre, per un incosciente, se l'uccisione è indolore, non frustrerà alcun desiderio o preferenza; in pratica Singer sostiene la necessità di una differente valutazione dell'immoralità dell'uccisione a seconda dei tipi di interessi riconoscibili negli individui che vengono uccisi; più è sviluppata la vita cosciente di un individuo, maggiore è il suo livello di autocoscienza, maggiore sarà il valore della sua esistenza.

Tale posizione si ripresenta anche in ambito più strettamente bioetico, cioè laddove si sostiene che l'etica della qualità della vita “*esige che si trattino gli esseri tenendo conto delle loro caratteristiche rilevanti*” e tra di esse Singer menziona: coscienza, capacità di interazione con gli altri, possibilità di esperienze gradevoli, interesse a continuare a vivere²³⁶. Singer tende a costruire una sorta di scala gerarchica tra gli esseri per quel che riguarda il valore della loro vita, maggiore è il numero dei desideri, maggiore è il numero delle preferenze orientate al futuro, maggiore è la loro intensità, maggiore è il valore di quella vita che possiede queste caratteristiche, più grave sarebbe la perdita diretta causata dalla morte; naturalmente un essere che non ha neppure la capacità di soffrire o di provare piacere è irrilevante da un punto di vista morale, e non può essere danneggiato in alcun modo²³⁷.

Si può dire quindi che la qualità della vita di un essere autocosciente è diversa e superiore

236 P.Singer, *Ripensare la vita*, p.194.

237 L'idea che non tutte le vite abbiano lo stesso valore ha importanti conseguenze in bioetica. La vita di un animale non-umano potrebbe risultare qualitativamente superiore rispetto a quella di un essere umano non autocosciente, in pratica la vita di un babbuino sano risulterebbe di maggior valore rispetto a quella di un bambino anencefalico. A proposito Singer denuncia il caso di Baby Theresae di Baby Valentina, due bambine anencefaliche, i cui genitori non sono riusciti a veder realizzato il loro desiderio che gli organi delle bambine venissero donati, mentre è ormai prassi prelevare organi da animali perfettamente sani. “*L'etica tradizionale della sacralità della vita vieta di uccidere un essere umano per prelevarne gli organi, anche quando si tratta di un individuo che non ha e che non avrà mai la benchè minima forma di coscienza; e mantiene questo divieto anche quando i suoi genitori sono favorevoli alla donazione. Nello stesso tempo quest'etica accetta senza difficoltà che si allevino babbuini e scimpanzè per ucciderli e usarne gli organi.. Perchè la nostra etica traccia una distinzione così netta tra gli esseri umani e tutti gli altri animali?*” P.Singer, *Ripensare la vita*, pp.170/171.

rispetto a quella di un essere vivente capace solo di provare piacere e dolore, e nel caso di questi ultimi la qualità della loro vita sarà data dalla quantità di piacere e sofferenza che raccolgono; gli esseri viventi privi del senso di sé sono considerati da Singer alla stregua di ricettacoli di piacere e dolore, non potendo loro stessi giudicare in merito al loro benessere e non potendo compiere scelte, il criterio dell'azione morale nei loro confronti non può che essere il rispetto del loro interesse diretto a non soffrire:

“Gli esseri autocoscienti e razionali sono individui che vivono la loro vita, non semplici ricettacoli di una certa quantità di felicità. Gli esseri coscienti, ma non dotati di autocoscienza, d'altra parte, possono essere considerati in modo appropriato come ricettacoli di esperienze di piacere e pena piuttosto che individui capaci di una loro vita.”²³⁸

Questo implica che, in quanto ricettacoli di piacere e pena, gli esseri solo coscienti sono sostituibili, nel senso che una vita di sofferenze o potenzialmente tale potrebbe essere sostituita con una più felice o potenzialmente tale, non essendoci l'autocoscienza ed il senso di sé a creare problemi:

Che dire di un essere che non può sentire l'aspirazione a una vita più lunga perché non è capace di vedersi proiettato nel futuro? In un certo senso, questo essere è privo di individualità. Quindi, forse, nell'ucciderlo non si commette un torto verso un individuo, anche se si riduce la quantità totale di felicità nell'universo. Ma questo torto, se è un torto, può essere compensato dal portare alla vita un essere simile, che condurrà una vita altrettanto felice.”²³⁹

Con queste parole Singer esprime il suo noto “argomento della sostituibilità”, accogliere un punto di vista del genere significa abbandonare una prospettiva etica che tiene conto solo degli esseri che esistono già a favore di un approccio che includa nel calcolo anche gli esseri possibili. Questa prospettiva era già implicita nell'utilitarismo classico, ma Singer ha il merito di averla portata alla luce con delle conseguenze in ambito bioetico che sono state duramente criticate. In pratica Singer ritiene che è cosa sbagliata mettere al mondo un bambino la cui vita sarà piena di sofferenze, simmetricamente, sarà invece cosa buona dare alla luce un bambino felice; pensare così significa inserire gli esseri meramente possibili nell'ambito della considerazione morale, e da un punto di vista normativo, significa anche rafforzare la posizione utilitarista per cui si possa compensare l'uccisione di un individuo attraverso la creazione di un individuo più felice. Pensiamo alla

²³⁸ P. Singer, *Etica pratica*, p.106.

²³⁹ *Ivi*, p.106.

condizione di neonati con gravi disabilità, se la disabilità è fisica, la loro vita prevista potrebbe contenere più sofferenza che gioia, se la disabilità è mentale, la loro sopravvivenza potrebbe comportare l'effetto collaterale di apportare più dolore che felicità all'esistenza dei suoi genitori, e dato il presupposto che i neonati non sono autocoscienti e in quanto tali non godono di un diritto alla vita, perché non scegliere l'uccisione e la compensazione della perdita con un neonato sano, il quale avrebbe una qualità della vita prevista sicuramente maggiore e arrecherebbe più felicità ai suoi genitori? Che cosa impedisce di pensare, si chiede Singer, che l'uccisione indolore di un bambino gravemente disabile e la nascita programmata di un altro figlio sia eticamente accettabile, o addirittura obbligatoria? I feti e i neonati in generale sono capaci di provare dolore e piacere ma non di rappresentarsi a se stessi, né di desiderare di continuare a vivere, è vero che le loro sofferenze devono essere tenute in considerazione, ma essi non hanno un diritto alla vita, quindi non si potrebbe vederli uccidendoli in modo indolore. Il comportamento corretto che dovrebbe essere tenuto nei loro confronti è quello di evitare che essi in futuro possano provare dolore e favorire invece l'aumento delle loro possibilità di provare piacere. È per questo che Singer non solo argomenta a favore della possibilità di lasciar morire o uccidere neonati affetti da gravi malformazioni, ma anche a favore di lasciar morire o uccidere qualsiasi neonato che abbia una prospettiva di vita felice inferiore a quella di un suo potenziale fratello o sorella; così Singer argomenta a proposito nel capitolo "Giustificare l'infanticidio" di *La vita come si dovrebbe*, dove sostiene che nei casi in cui la vita di un neonato:

“si presenta così penosa da non meritare di essere vissuta, anche dalla prospettiva di prima persona dell'essere che condurrà quella vita, [...]in assenza di motivazioni estrinseche (come i sentimenti dei genitori) è meglio che il bambino sia fatto morire senza soffrire oltre.”²⁴⁰

Questa posizione di Singer è una diretta conseguenza dell'intreccio tra la dottrina della qualità della vita e l'introduzione nella considerazione morale degli esseri semplicemente possibili; quello che Singer vuole arrivare a sostenere è una stima del valore della vita umana che si imponga oggettivamente. La decisione riguardo a questi bambini non è un problema soggettivo, Singer sembra suggerire che si dovrebbe fare così, si dovrebbe lasciar morire o addirittura uccidere un neonato gravemente malato e questo non perché i genitori rifiutano ad esempio un impegno a cui pensano di non riuscire a far fronte, ma perché è intrinsecamente sbagliato mettere al mondo una persona che abbia una prospettiva di vita peggiore di un'altra. I genitori nel compiere una scelta del genere dovrebbero muovere da una considerazione oggettiva del valore della vita, a prescindere dai

240 P. Singer, *La vita come si dovrebbe*, p.207.

loro sentimenti parziali e soggettivi, ovvero quei sentimenti che nella citazione precedente Singer mette tra parentesi, stando quasi a significare che non può ignorarli del tutto ma che comunque non li giustifica.

Risulta notevolmente faticoso accettare la posizione di Singer a proposito di questa forma di eugenetica selettiva, perché è molto difficile riuscire ad eliminare completamente i fattori soggettivi nel tentativo di stabilire quali sono le vite che meritano di essere vissute e quali sono le condizioni che rendono meno rosee le prospettive di vita di un bambino, inoltre la qualità della vita è una caratteristica che difficilmente si lascia definire a prescindere dal contesto sociale, familiare e di affetto in cui si viene a vivere. Ma prima di affrontare queste obiezioni all'impostazione imparzialista ed oggettiva dell'etica della qualità della vita proposta da Singer, è necessario soffermarci sul funzionamento di questa in merito a due "classici" problemi bioetici: aborto e eutanasia.

Le argomentazioni di Singer in merito all'aborto, allo statuto morale dell'embrione, al trattamento selettivo dei neonati e all'eutanasia neonatale vengono tutte utilizzate con lo scopo di mettere sotto pressione l'etica della sacralità della vita, a suo avviso, indifendibile o ormai da sostituire. Il capitolo sull'aborto di *Ripensare la vita* si apre sul caso "spinoso" di Andrew Stinson nato prematuro (24 settimane) e mantenuto in vita per quasi sei mesi tra atroci sofferenze e contro la volontà dei genitori, che a conoscenza della malattia del figlio avevano scelto l'aborto, prima che la nascita prematura li sorprendesse; la prospettiva di vita di Andrew era connotata da un grave e permanente ritardo mentale ed il suo mantenimento in vita comportava un peso emotivo ed economico per i genitori veramente enorme²⁴¹. Singer in merito a questo caso si stupisce della grande differenza che la nascita comporta, si fa di tutto per salvare la vita ad un neonato prematuro con aspettative di vita bassissime, mentre si praticano tranquillamente aborti di feti molto più sviluppati dei neonati prematuri che ci si affanna in ogni modo a salvare. Inoltre casi come quelli di Andrew Stinson gettano luce sull'incoerenza della tradizionale etica della sacralità della vita, la quale attribuisce status morale ad esseri privi di autocoscienza e di capacità superiori, e contemporaneamente lo nega ad animali non-umani non egualmente privi di tali facoltà. Quel che fa sembrare sensata la formula tradizionale che vieta l'uccisione di esseri umani è che in genere gli esseri umani sono dotati di capacità quali: autocoscienza, razionalità, sensibilità, ma se si considera la cosa con una certa attenzione si scopre invece che non tutti gli esseri umani sono dotati di autocoscienza e razionalità, pensiamo ai neonati, alle persone con gravi ritardi psichici, né della capacità di provare piacere o dolore, come gli embrioni e gli individui in stato vegetativo permanente; su queste basi Singer giustifica l'aborto, ma anche la sperimentazione sugli embrioni,

241 P.Singer, *Ripensare la vita*, pp. 95/115.

la quale può essere eticamente giustificata in quanto questi non meritano piena considerazione morale. Gli embrioni non sarebbero “persone”, non essendo coscienti di sé come entità esistenti nello spazio e nel tempo, di conseguenza non sarebbero in possesso di un pieno diritto alla vita, appannaggio quest'ultimo di esseri coscienti capaci di desideri orientati al futuro:

“un professore di filosofia può sperare di scrivere un libro che dimostri la natura oggettiva dell'etica; uno studente può attendere con impazienza il momento della laurea; un bambino può volere fare un giro in aeroplano. Togliere la vita ad una di queste persone senza il loro consenso significa frustrare i loro desideri per il futuro. Uccidere una lumaca o un neonato di un giorno non frustra nessun desiderio di questo tipo, perché neonati e lumache sono incapaci di avere tali desideri.”²⁴²

Nel sostenere la sua tesi Singer contemporaneamente intende mostrare la debolezza degli argomenti in genere avanzati a favore della piena rilevanza morale dell'embrione sin dal concepimento, tra cui: la posizione conservatrice, alcune argomentazioni liberali e l'argomento femminista. Per prima cosa Singer sostiene che non si può dedurre la rilevanza morale degli embrioni dalla loro appartenenza alla specie umana, perché, come abbiamo già ampiamente visto, è del tutto arbitrario dedurre la rilevanza morale degli esseri umani solamente dalla loro appartenenza alla specie umana; in secondo luogo, non si può neppure sostenere che l'embrione va tutelato sin dal concepimento sulla base della sua individualità, in quanto possiamo escludere che lo zigote sia un individuo, data la capacità di questo di svilupparsi in quattro o otto cellule, e quindi in gemelli. Singer rifiuta anche quelle argomentazioni, utilizzate in ambito conservatore, secondo le quali gli embrioni meritano una piena considerazione morale sin dal concepimento in quanto “persone potenziali”; se infatti affermiamo che un embrione merita rilevanza morale perché può svilupparsi in un individuo adulto, allora bisognerebbe riconoscere la stessa rilevanza morale anche ai gameti, in quanto anch'essi, in presenza delle condizioni giuste, potrebbero diventare esseri umani adulti. In pratica, secondo Singer, nessun diritto alla vita può essere basato sulla potenzialità, altrimenti, se fosse veramente sbagliato prevenire la nascita di una persona futura, sia la contraccezione sia l'astinenza sarebbero eticamente condannabili. Singer rifiuta anche la posizione femminista, secondo la quale la legittimità dell'aborto si basa sul diritto della donna all'integrità del proprio corpo, sia quella liberale, d'ispirazione milliana, che considera l'aborto un “crimine senza vittime²⁴³”; in entrambe i casi infatti si traggono conclusioni senza riflettere sullo statuto del feto.

242 P.Singer, *Etica pratica*, p.84.

243 Il concetto di “crimine senza vittime” rimanda alla tesi milliana contenuta nel suo *On Liberty*, secondo cui è necessario che venga mantenuto uno spazio di moralità privata che non sia competenza della legge: “Il solo scopo per cui si può legittimamente esercitare un potere su qualunque membro della comunità civilizzata, contro la sua volontà, è per evitare danno agli altri...Non lo si può costringere al fare o non fare qualcosa perché è

Non si può dire che l'aborto sia un "crimine senza vittime" ed inscrivere la decisione sull'interruzione di gravidanza in quello spazio di moralità privata, dal momento che la disputa sull'aborto si concentra proprio sul fatto se ci sia o meno una "vittima"; lo stesso discorso vale anche per l'argomentazione femminista, il richiamarsi alla libertà della donna, suggerendo quindi l'idea che tutta la questione risieda nel diritto della donna a gestire il proprio corpo, evita di prendere posizione sullo statuto del feto, sul problema di quale sia il momento in cui quell'essere umano in formazione acquisisca un autentico diritto alla vita. Infatti presentando l'aborto come una questione di libertà di scelta personale si dà per presupposto che il feto non conti moralmente nulla; posizioni come quella femminista e quella liberale d'ispirazione milliana, negano chiaramente dei diritti fondamentali al feto, perché se il feto avesse lo stesso diritto alla vita di un essere umano adulto, allora sarebbe inutile qualsiasi appello alla libertà. Prima di applicare questo principio di libertà al caso dell'aborto bisognerebbe dimostrare che effettivamente questo non danneggia nessuno.

L'argomento centrale contro l'aborto da cui Singer prende le mosse è il seguente:

Prima premessa: È sbagliato uccidere un essere umano innocente

Seconda premessa: Un feto umano è un essere umano innocente

Conclusione: Quindi è sbagliato uccidere un feto umano.²⁴⁴ “

Un'argomentazione conservatrice contro l'aborto accetta entrambe le premesse di conseguenza anche la conclusione, le argomentazioni pro aborto possono mettere in discussione la seconda premessa, negando che la vita umana venga al mondo al momento del concepimento e sostenendo che la comparsa della vita umana ha luogo in qualche altro punto, alla nascita o prima della nascita, oppure possono non respingere nessuna delle due premesse, ma mettere in dubbio il fatto che da tali premesse si ricavi tale conclusione; ma, osserva Singer, nessuna posizione sia a favore, sia contro la legittimità dell'aborto, ha mai messo in discussione la prima premessa dell'argomento: *È sbagliato uccidere un essere umano innocente*, a causa della diffusa accettazione dell'etica della sacralità della vita, ma la critica di Singer a questa dottrina indica che proprio tale premessa andrebbe superata.

“Dobbiamo rivolgere l'attenzione alla prima premessa dell'argomento contro l'aborto e chiederci: perché è moralmente sbagliato sopprimere una vita umana? La chiave per la soluzione dell'intero dibattito sull'aborto consiste nel riconoscimento della possibilità e della necessità di mettere in discussione questa prima premessa. In ultima analisi, che

meglio per lui , perchè lo renderà più felice, perchè, nell'opinione altrui, è opportuno e persino giusto.” La posizione di Mill viene spesso citata a sostegno dell'abolizione di leggi che ad esempio vietano i rapporti omosessuali, la prostituzione, l'uso di droghe, ecc.

244 P.Singer, *Etica pratica*, p.120.

cosa c'è di così speciale nel fatto che una vita sia umana?²⁴⁵”

Prima di tutto la debolezza della prima premessa dell'argomento conservatore consiste nel fatto che esso poggia sull'accettazione, assolutamente ingiustificata, dello status speciale della vita umana; la vita di un feto, per Singer, non ha valore maggiore di quella di un animale non-umano ad un livello simile di autocoscienza, razionalità, consapevolezza, e siccome il feto non è una “persona” non ha lo stesso diritto alla vita di una “persona”. Comunque entità come i feti o gli embrioni hanno una qualche rilevanza morale nel momento in cui incominciano ad avere sensibilità, in quanto è sempre sbagliato infliggere sofferenza gratuita. Di conseguenza appena un essere diventa capace di sentire piacere e dolore esso acquisisce uno stato morale sufficiente da rendere sbagliato fargli certe cose, come per esempio infliggergli dolore senza necessità. Ma nulla di tutto ciò dimostra che l'uccisione, in maniera indolore, di un feto o di un neonato, possa essere altrettanto cattiva quanto l'uccisione di un adulto autocosciente con un interesse a continuare a vivere. L'argomento di Singer per cui una “non-persona” non gode del diritto alla vita si applica tanto al feto quanto al neonato, in quanto anche quest'ultimo è privo di razionalità, autocoscienza, ecc. Ma lo stesso Singer sostiene che mentre la sua posizione sulla qualità della vita fetale può essere accettata da molti, quasi tutti respingerebbero invece le implicazioni di tale posizione circa il valore della vita neonatale, dal momento che è ben radicata l'idea che la vita di un neonato sia sacrosanta alla pari, se non addirittura di più, rispetto a quella di un adulto, data *“l'apparenza minuta, indifesa e, talvolta, carina dei bambini umani”*. Secondo Singer è impossibile rintracciare ed indicare una differenza moralmente significativa tra il feto ed il neonato, se mettessimo da parte tutti i sentimenti e gli aspetti emotivi intorno all'uccisione di un bambino, a suo rigore *“irrilevanti”*, potremmo vedere come le ragioni per non uccidere le persone non valgano per i neonati²⁴⁶. Non è valida la ragione indiretta dell'utilitarismo classico, dal momento che nessuno è capace di capire ciò che sta accadendo quando un neonato viene ucciso, quindi tale atto non comporterebbe una minaccia per nessuno, lo stesso Singer riporta le parole di Bentham che descriveva l'infanticidio come un atto *“la cui natura non dà la minima inquietudine alla più pavida delle immaginazioni”*. Ma, analogamente, anche la ragione dell'utilitarismo della preferenza per rispettare la vita di una “persona” non vale se applicata ad un neonato. Un neonato non può avere la percezione di se stesso come di un essere

245 P.Singer, *Ripensare la vita*, p. 115.

246 La differenza che comporta la nascita in merito alla moralità dell'uccisione, con tutta l'incoerenza da parte di chi traccia una linea netta tra il feto ed il neonato è messa in evidenza da Singer nel caso già citato di Peggy Stinson. Singer riporta le pagine del diario di questa donna costretta a mantenere in vita un bambino che aveva deciso di non avere: *“Una donna può interrompere volontariamente, con un aborto, una gravidanza assolutamente normale dopo ventiquattro settimane e mezza, e ciò è legale. La natura può interrompere con un aborto spontaneo una gravidanza problematica a ventiquattro settimane e mezza, e il bambino deve essere salvato a tutti i costi; non farlo sarebbe illegale e immorale”*. P. Singer, *Ripensare la vita*, pp. 95/97.

proiettato nel tempo, di conseguenza non può avere nessun interesse circa la continuazione della sua vita. Un neonato è alla pari di un feto per cui ci sono tante ragioni sulla legittimità dell'uccisione di un neonato quante ce ne sono sulla legittimità dell'uccisione di un feto.

“*Se queste conclusioni sembrano troppo scioccanti per essere prese sul serio*” scrive Singer, è perché siamo vittime di un punto di vista tipicamente ebraico-cristiano che ci spinge ad una protezione assoluta della vita dei neonati. Questo atteggiamento nei confronti dell'infanticidio è parte della dottrina della sacralità della vita, e come quest'ultima è un prodotto del Cristianesimo; Singer ci invita a guardare queste questioni al di fuori della cornice del Cristianesimo, e ne trarremo la conclusione che l'intrinseca immoralità dell'uccisione di un feto ad uno stadio avanzato di sviluppo non è differente dall'immoralità intrinseca dell'uccisione un neonato; naturalmente per porre l'infanticidio sullo stesso piano dell'aborto si presume che i genitori e le persone più vicine al bambino non vogliano che questo viva.

I neonati non sono capaci di decidere di per sé quindi si deve ritenere che qualcun altro debba farlo al loro posto basandosi sulla qualità futura della loro vita, questo significa che i genitori possono decidere non solo per l'aborto ma anche per l'infanticidio; ora il problema è nel criterio, che Singer indica, per decidere quali vite salvare e quali no: la qualità della vita futura di questi bambini. Abbiamo più volte detto che l'obiettivo principale di Singer è quello di “rimpiazzare” la vecchia etica della sacralità della vita, con una nuova morale che faccia riferimento agli aspetti qualitativi dell'esistenza, ma molte sono le questioni che si possono proporre in merito alla scelta di questo criterio. Singer tenta di stabilire un metro universalmente condivisibile per misurare la qualità della vita, di fissare caratteristiche oggettive che definiscano una vita degna di essere vissuta, quali: la piena razionalità, lo scambio emotivo, ecc. Ma potremmo sempre chiederci se queste capacità che determinano la qualità della vita sono date una volta per tutte, cioè sono inerenti oppure se sono relazionali, relative a circostanze e contesti in cui ci si trova a vivere. La qualità della vita di un bambino affetto dalla sindrome di Down cambia sensibilmente a seconda delle cure che saremo disposti a dargli, dal contesto in cui verrà a vivere; la qualità della vita di questi bambini non è data quindi *ab initio* ma dipenderà anche dalle cure e dal contesto in cui vivranno.

Questa difficoltà di richiamarsi alla nozione di “qualità della vita” la rintracciamo anche a proposito del dibattito di Singer sull'eutanasia.

La questione dell'eutanasia non sembra occupare uno spazio centrale nella riflessione di Singer, almeno non quanto altri argomenti, si pensi appunto alla questione degli animali non-umani e della sua presa di posizione per il loro riconoscimento come soggetti morali. Tuttavia il contributo di Singer al dibattito sull'eutanasia risulta tutt'altro che irrilevante, soprattutto in quanto riprende e sviluppa uno dei nodi, indicato dallo stesso autore, come uno degli assunti principali del suo intero

percorso filosofico e riassumibile nella seguente citazione:

“Quando pendiamo in considerazione la gravità dell'atto di togliere una vita, dobbiamo guardare non alla razza, al sesso o alla specie a cui appartiene l'essere, ma alle caratteristiche dell'individuo che verrebbe ucciso; per esempio, al suo desiderio di continuare a vivere o al genere di vita che è capace di condurre.”²⁴⁷

Prendendo in considerazione in un primo momento solo i casi di eutanasia volontaria e suicidio assistito, Singer preliminarmente si interroga se sia lecito o meno togliere la vita ad una “persona”, o meglio se uccidere una “persona” sia moralmente più grave che uccidere un essere puramente senziente, privo di autocoscienza. Per rispondere a questi interrogativi Singer prende in esame le riflessioni elaborate a proposito dalle diverse posizioni morali: l'*utilitarismo classico*, che riconosce una ragione indiretta contro l'uccisione basata sulla constatazione che gli uomini temono la loro morte, per cui ucciderli ha effetti negativi, non per le vittime, ma per il resto dell'umanità; l'*utilitarismo della preferenza*, che condanna l'uccisione in quanto frustrazione del desiderio della vittima di continuare a vivere; la *teoria dei diritti*, fondata sull'idea che il possesso di un diritto deve essere quanto meno collegabile alla capacità di nutrire il relativo desiderio, quindi per avere diritto alla vita occorre possedere il concetto di un'esistenza continuata che consenta di desiderare la continuazione della propria vita come entità distinta; e il *rispetto dell'autonomia*, vale a dire della capacità di agire in maniera conforme alle proprie scelte ed alle proprie decisioni, per cui uccidere una persona che non ha volontariamente scelto di morire è una forma di non rispetto della sua autonomia²⁴⁸. Tutti gli argomenti recati da queste posizioni morali sono, a parere di Singer, rilevanti e tutti meritano di essere presi in considerazione quando si tratta di decidere in merito all'uccisione, inoltre le quattro tesi morali sono applicabili solo nei casi in cui sono coinvolti individui autocoscienti e razionali, e nessuna fornisce ragioni contro l'uccisione di queste “persone”. Infatti, l'obiezione dell'utilitarismo classico non vale nel caso di uccisione consensuale, anzi il suo argomento basato sul timore è pro-eutanasia volontaria, in quanto, se così non fosse, noi potremmo temere un prolungamento forzato della nostra vita; per quanto riguarda l'utilitarismo della preferenza per questo il desiderio di morire conta quanto quello di continuare a vivere; la teoria dei diritti prevede che per il fatto stesso che esista un diritto si può scegliere di rinunciare ad esso, se è vero che esiste un diritto alla vita è pienamente lecito rinunciare ad esso; infine il principio di autonomia intende permettere agli agenti razionali di vivere la propria vita in linea con scelte ed obiettivi personali liberi da coercizioni, per cui scegliere quando e come morire consiste in un esercizio della mia autonomia. La distinzione operata da Singer tra le “persone” e gli esseri

²⁴⁷ P.Singer, *La vita come si dovrebbe*, p.13.

²⁴⁸ P.Singer, *Etica pratica*, pp.142/148.

solamente coscienti ed il rispettivo valore delle loro vite è molto importante per la discussione della questione dell'eutanasia, infatti il riferimento alla sua tesi in merito al diverso valore delle vite, lo porta ad allontanarsi dall'argomentazione in genere svolta da coloro che sostengono la liceità dell'eutanasia volontaria semplicemente riferendosi al diritto di disposizione del proprio corpo e della propria vita che verrebbe riconosciuto a tutti gli individui razionali ed autocoscienti. Infatti tali argomentazioni, perlopiù d'ispirazione liberale, prescindono dalla discussione in merito al valore della vita delle "persone", giacché considerano gli individui arbitri del loro destino e lasciano a loro il compito di valutare se la loro vita è degna o meno di essere continuata.

Ma , alla fine, anche se il discorso di Singer segue linee argomentative differenti ed il rispetto dell'autonomia delle "persone" rappresenta per lui solamente uno e non necessariamente il più importante contributo a favore della liceità morale dell'eutanasia volontaria, la conclusione alla quale in filosofo australiano perviene non si discosta più di tanto da quella dei sostenitori dell'autonomia individuale. Questo perché a tale conclusione a favore dell'eutanasia volontaria Singer perviene tenendo conto di quelle qualità che rendono un individuo "persona", tra cui: l'autocoscienza, la razionalità, la capacità di avere interessi, tutte caratteristiche che prevedono la capacità di compiere scelte libere ed autonome.

"Sarebbe molto più rispettoso della libertà e autonomia individuale legalizzare l'eutanasia, e lasciare decidere ai pazienti se la loro condizione sia sopportabile o no [...] La forza dell'argomento per l'eutanasia volontaria consiste in questa combinazione di rispetto per le preferenze, o autonomia, di coloro che decidono per l'eutanasia, e una chiara base razionale per la decisione stessa.²⁴⁹"

L'assunzione di questo punto di vista risulta utile a Singer anche per rispondere all'obiezione spesso avanzata da coloro che negano la liceità morale dell'eutanasia volontaria ponendo in dubbio la libertà e la razionalità della scelta espressa dalla persona. A proposito Singer, pur riconoscendo la necessità di adoperare ogni cautela da parte della legislazione, dei medici e di tutti gli operatori implicati, osserva anche che, in linea con l'impostazione fondamentalmente utilitarista della sua riflessione, il rischio di qualche raro caso di eutanasia praticata per difetto della volontà, non sarebbe tale da compensare la massa dell'angoscia che l'impossibilità di accedervi recherebbe alla collettività, e, dall'altro lato, che infine ogni scelta sia della vita che della morte, è pur sempre frutto di un calcolo probabilistico e dunque di per sé caratterizzato da un margine di incertezza²⁵⁰. Singer

249 Ivi, pp.147/148.

250 "Non possiamo mai essere sicuri che una richiesta di venire uccisi sia il risultato di una decisione libera e razionale. [...] Si dice spesso, nei dibattiti sull'eutanasia, che i medici possono sbagliarsi. Certamente accade che dei pazienti diagnosticati dai medici qualificati come affetti da un male incurabile siano poi sopravvissuti. È possibile che la legalizzazione dell'eutanasia volontaria significhi, negli anni, la morte di una o due persone che

affronta con chiarezza anche il rapporto tra eutanasia e cure palliative; è noto che sono molti coloro, anche tra gli oppositori della legalizzazione dell'eutanasia che, riconoscendo l'intollerabilità tanto fisica quanto psichica della condizione dei malati terminali, propongono lo sviluppo delle cure palliative e la loro concreta accessibilità, spesso non solo come risposta alla situazione dolorosa della malattia terminale, ma anche come alternativa alla legalizzazione stessa dell'eutanasia, richiamandosi in particolare alla dottrina del “duplice effetto”²⁵¹. Singer osserva a proposito che non è del tutto da escludere che la terapia del dolore e le cure palliative possano eliminare il ricorso all'eutanasia, ma che allo stato attuale delle cose, ciò è un'utopia, in quanto il ricorso a queste alternative non è sufficientemente diffuso ed egualmente accessibile per tutti i malati; e comunque legalizzare l'eutanasia e lasciare decidere ai pazienti in merito alla tollerabilità della situazione rimane la scelta migliore per rispettare la libertà e l'autonomia individuale ed evitare atteggiamenti paternalistici²⁵².

Fino a questo punto abbiamo fatto esclusivo riferimento all'eutanasia volontaria, ma molto più interessante quanto problematica appare l'argomentazione che Singer sostiene per giustificare la liceità dell'eutanasia passiva non-volontaria, vale a dire l'uccisione di soggetti che non esprimono o non possono esprimere una volontà in tal senso. Se, come abbiamo visto, nel caso dell'eutanasia volontaria, la soluzione a cui Singer perviene, pur non seguendo il medesimo percorso argomentativo, non si discosta più di tanto da quella di coloro che riconoscono la necessità del rispetto dell'autonomia delle scelte individuali che concernono la salute, la vita e la morte; nel caso dell'eutanasia non-volontaria il principio dell'autonomia non può essere invocato. I difensori del principio del rispetto dell'autonomia ritengono che l'unico decisore in merito alla qualità della vita e al fatto che essa sia o non sia degna di essere vissuta è l'individuo implicato, ma quando questo non può o non può più esprimere la sua volontà non ci sarà nessuna scelta autonoma da rispettare. Singer affronta la questione da un'altra prospettiva, ponendosi innanzitutto la domanda se la vita di un essere solo cosciente abbia un valore; la risposta è affermativa, ma in maniera limitata, poiché Singer riconosce un valore superiore alla vite autocoscienti rispetto a quelle prive di questa

*altrimenti si sarebbero ristabilite. Questo non è tuttavia un argomento contro l'eutanasia come a qualcuno piace pensare. Contro un piccolissimo numero di morti non necessarie che potrebbero darsi in caso di legalizzazione dell'eutanasia, noi dobbiamo porre l'enorme quantità di dolore e pene sofferte da pazienti che sono realmente malati terminali in caso di non legalizzazione dell'eutanasia. Una vita più lunga non costituisce un bene così grande da superare ogni altra considerazione.[...] Come diceva il vescovo Butler la probabilità è la guida della vita e dobbiamo seguire la sua guida fino alla fine.” P. Singer, *Etica pratica*, pp.145/146.*

251 A proposito si veda Finnis: *Gli assoluti morali*, ed in particolare la sua dottrina del “duplice effetto” a cui ha fatto accenno anche precedentemente in questo testo: p.98, in particolare nota n.167.

252 “Contro ciò si vorrà ribattere che tecniche mediche migliori per malati terminali hanno eliminato il dolore e reso l'eutanasia volontaria non più necessaria. [...] Con le cure personali e farmaci adatti la gente finirebbe con l'accettare la propria morte e morirebbe in pace e senza dolore. [...] Sfortunatamente solo una minoranza di pazienti morenti ricevono oggi questo tipo di cura. [...] È molto paternalistico dire a pazienti morenti che al presente essi vengono curati così bene da rendere non necessaria l'opzione dell'eutanasia. P. Singer, *Etica pratica*, pp. 145/146.

capacità, basandosi su una delle sue tesi portanti che sia peggiore uccidere alcuni esseri piuttosto che altri. La vita di un essere cosciente ma non autocosciente ha valore solo in merito alla sua sensibilità, quando un essere è capace solo di provare piacere e dolore, allora la ragione più ovvia per attribuire un valore alla sua vita può essere solo il piacere che può provare; l'uccisione di un essere cosciente è quindi ingiusta perché priva quell'essere della possibilità di provare piacere, naturalmente questo argomento non si applica ad una vita che non è piacevole. Nel sostenere questo punto di vista Singer esplicita il suo debito con una forma di utilitarismo, in questo caso specifico più vicina ad una formulazione "classica", che lo induce a ragionare in termini di aumento del piacere e riduzione del dolore. Sempre inserendosi all'interno di una tradizionale impostazione utilitarista Singer riprende, anche nel contesto del dibattito sull'eutanasia non-volontaria, la tesi della identità tra azioni ed omissioni. Singer è convinto che tutti noi siamo responsabili non solo di quello che facciamo o causiamo direttamente, ma siamo egualmente responsabili di quello che avremmo potuto impedire o che abbiamo deciso di non fare.

Nel suo *Ripensare la vita* Singer riporta numerosi casi e dati concreti in merito all'eutanasia passiva non-volontaria, tra cui il caso del dottor John Lorber, pediatra inglese, il quale propose un nuovo trattamento sperimentale per i bambini con spina bifida, e, nella scelta dei bambini da sottoporre al trattamento, per selezionare quelli con maggiori possibilità di risposta positiva, il dottore in questione non solo applica un principio selettivo, cosa che implicitamente significa adottare un'etica della qualità della vita, ma prevede il non trattamento chirurgico dei neonati non selezionati con l'obiettivo per loro di una morte rapida e indolore; tuttavia "*dei 25 casi non operati, 14 erano ancora in vita dopo un mese, e 7 dopo tre mesi*". Inoltre Singer riporta i dati di interviste al personale medico e pediatrico dello Stato del Victoria, dalle quali risultano i seguenti dati: "*il 90 per cento degli ostetrici e l'83 per cento dei pediatri in almeno un'occasione avevano evitato di approfondire il massimo sforzo per preservare la vita di un neonato gravemente handicappato.*" Un altro caso che viene riportato da Singer è quello del dottor Leonard Arthur il quale venne processato per aver acconsentito alla richiesta dei genitori di un bambino affetto dalla sindrome di Down di negare le cure al neonato, il dottor Arthur fa somministrare a questo solo acqua e elevati dosi di un farmaco contro il dolore, dopo quattro giorni il bambino muore; un'organizzazione antiabortista denuncia il dottor Arthur, questo viene accusato di omicidio, ma la giuria lo dichiarerà non colpevole²⁵³. Ho riportato questi casi concreti analizzati da Singer per comprendere meglio le ragioni del suo netto rifiuto a riconoscere una differenza morale intrinseca tra l'uccidere ed il lasciar morire. Singer scrive che molti medici, compresi quelli d'orientamento morale conservatore,

253 In *Ripensare la vita* Singer si serve di molti esempi concreti, molti dei quali sono ormai entrati nella letteratura bioetica, in particolare per quelli citati si veda in par. : "Quando il trattamento medico serve solo a preparare alla morte" contenuto in *Ripensare la vita*, pp.125/136.

concordano che quando un paziente ha scarse possibilità di una qualità di vita minimamente dignitosa, con prospettive di miglioramento assolutamente inverosimili, non c'è nessun obbligo di fare tutto il possibile per salvargli la vita. Ad esempio, di fronte ad un neonato con la sindrome di Down che sviluppa poi un'infezione, molti medici direbbero che è lecito astenersi dal somministrargli antibiotici e dall'eseguire l'intervento che gli salverebbe la vita. Ma a questo punto Singer si chiede: perché queste stesse persone ritengono che sia sbagliato uccidere direttamente quei bambini? Perché se a volte è giusto permettere volontariamente che un bambino muoia negandogli un semplice intervento chirurgico che lo salverebbe, non potrebbe essere altrettanto giusto, negli stessi casi, intervenire direttamente per togliere la vita a questi bambini? I motivi, l'intenzione e il risultato sarebbero gli stessi in entrambe i casi, se si nega ciò si rifiuta di assumersi la responsabilità delle nostre decisioni di non agire. Per Singer, che sostiene un approccio consequenzialista in etica, la questione atti/omissioni si risolve in maniera insolitamente chiara e diretta: se le conseguenze del nostro agire e del nostro non agire sono identiche, allora non c'è differenza moralmente rilevante tra azioni ed omissioni. Inoltre in molti casi di malattia terminale la morte, seppur certa, spesso non è né rapida né indolore, per questo Singer sostiene che molte volte *“l'eutanasia attiva può persino essere il solo atto umanitario e moralmente appropriato”*. Alcuni dei neonati affetti da spina bifida, pazienti del dottor J. Lorber, non operati, sono sopravvissuti per mesi o addirittura anni, con una *“prova ai limiti della resistenza umana”* per loro stessi, per i genitori e per tutto lo staff ospedaliero. Molti neonati affetti dalla sindrome di Down nascono con un'occlusione tra stomaco ed intestino che impedisce loro la digestione, diventano così candidati per l'eutanasia passiva, i bambini muoiono di fame e di disidratazione con un'agonia che può durare anche alcune settimane²⁵⁴.

Perché uccidere è sbagliato e lasciar morire non lo è? Se un medico uccidesse intenzionalmente ed attivamente un suo paziente, per quanto questo possa essere prossimo a morire e per quanto abbia richiesto quella morte, sta calpestando la principale norma morale, sta violando in sesto comandamento, quello che vieta di uccidere, mentre non esiste nessuna legge che vieti di lasciar morire. Questa regola morale contro l'uccisione è data per scontata perché la civiltà occidentale ha convenzionalmente accettato ed interiorizzato l'etica della sacralità della vita, ma Singer, nel tentativo di superamento di quest'ultima, arriva a chiedersi perché mai dovremmo avere questa regola, se non c'è differenza intrinseca tra l'uccidere ed il lasciar morire, non si vede perché dovremmo accettare l'eutanasia passiva e non quella attiva, che, in molti casi risulterebbe molto più appropriata, eliminando un'inutile continuazione di sofferenze, e per questo dovrebbe essere

254 Così viene descritta la morte di John Pearson, neonato affetto dalla sindrome di Down e lasciato morire dal dottor L.Arthur per volontà dei genitori: *“La sera del suo primo giorno di vita, John Pearson stava già diventando grigio e respirava a fatica. A quanto sembra gli venne somministrata dell'acqua, ma non del cibo. Si continuò a somministrargli acqua e DF 118. La mattina del quarto giorno morì”*. P.Singer, *Ripensare la vita*, p.130.

accettata come un vero e proprio atto umanitario:

“L'eutanasia passiva porta spesso a una agonia prolungata. [...] Se siamo in grado di ammettere che il nostro obiettivo è una morte rapida e senza dolore, non dovremmo lasciare al caso il raggiungimento di tale obiettivo. Avendo scelto la morte, dovremmo assicurarci che essa arrivi nel modo migliore possibile.”²⁵⁵”

L'obiezione più forte alla legalizzazione dell'eutanasia attiva è che acconsentire a questa sarebbe compiere il primo passo su un piano inclinato. L'argomentazione del “piano inclinato²⁵⁶”, molto usata nei dibattiti bioetici, basandosi su di una erronea visione deterministica del futuro, sostiene che permettere o acconsentire una certa azione comporterebbe un inevitabile scivolamento verso conclusioni considerate orribili ed inaccettabili; nel caso specifico dell'eutanasia attiva, una volta che si comincia a consentire ad alcune persone di ucciderne altre, gradualmente, ma inevitabilmente si giungerà ad una situazione in cui verranno uccise anche le persone che non hanno chiesto l'eutanasia e tutte coloro considerate indegne di vivere. L'argomentazione del “piano inclinato” o “pendio scivoloso” si nutre dell'esempio della Germania nazista, il passo più spesso citato, anche dallo stesso Singer, in merito a nazismo ed eutanasia è quello di Leo Alexander, psichiatra militare americano a cui fu commissionato un rapporto sul “Programma eutanasia” dei nazisti²⁵⁷. Secondo Alexander l'eutanasia va condannata in quanto implica l'idea che “c'è qualcosa come una vita non degna di essere vissuta”, ma, secondo Singer, non è l'idea che ci sono alcune vite non degne di essere vissute che distingue i nazisti dalla gente normale che non commette omicidi, lui stesso ha più volte sostenuto che non tutte le vite hanno lo stesso valore, un'esistenza piena di sofferenza fisica, priva di qualsiasi forma di piacere, ad un livello minimo di autocoscienza, è veramente non degna di essere vissuta. Nel caso dei nazisti è stato l'atteggiamento razzista che rese possibile l'olocausto, la loro era un'eutanasia involontaria su basi razziali, nulla a che fare con quel tipo di eutanasia che Singer difende su basi etiche. Ma pur facendo uscire l'eutanasia “dall'ombra di Hitler”, l'argomento del “piano inclinato” sembra non perdere la sua validità; se venisse legalizzata l'eutanasia attiva, in assenza di un limite invalicabile si arriverà alla perdita di ogni rispetto per la vita umana. Ma, sostiene Singer, che c'è una scarsa evidenza storica per sostenere che una

²⁵⁵ P.Singer, *Etica pratica*, pp.154/155.

²⁵⁶ Vedi nota n.183 di questo testo.

²⁵⁷ “Qualsiasi proporzione abbiano assunto alla fine i crimini nazisti, è ormai chiaro a tutti quelli che li hanno studiati che il loro sviluppo fu graduale. [...] si cominciò ad accettare l'idea, fondamentale per il movimento pro eutanasia, che c'è qualcosa come una vita non degna di essere vissuta. questo atteggiamento nei suoi primi stadi riguardava solo i malati gravi cronici. Gradualmente la sfera di quelli da includere nella categoria fu allargata per comprendere via via gli individui socialmente improduttivi, quelli ideologicamente indesiderabili, e alla fine tutti i non tedeschi. Ma è importante rendersi conto che l'infinitamente piccola leva da cui l'intera tendenza ricevette il suo impulso fu l'atteggiamento nei confronti dei malati non curabili”. Questo è il passo di Leo Alexander riportato da Singer sia in *Etica Pratica* (p. 155), sia in “Eutanasia: uscire dall'ombra di Hitler” contenuto in *La vita come si dovrebbe* (pp.220/228.)

legislazione che permetta in circostanze estreme l'uccisione di una categoria di esseri umani degeneri fino al crollo di ogni restrizione contro l'uccidere altri umani; Singer a proposito fa l'esempio degli esquimesi, presso i quali, storicamente era costume uccidere i genitori anziani sofferenti, ma ciò non ha assolutamente favorito, presso questa popolazione, l'uccisione di adulti normali o di altre categorie²⁵⁸. A proposito Singer rimanda anche alla situazione dell'Olanda²⁵⁹, in cui l'eutanasia volontaria è una “*stabile conquista*” voluta da più dell'80% della popolazione, e, a quanto pare, gli olandesi non vi hanno visto l'inizio di nessuna “*tendenza inquietante*” e Singer, pur sottolineando che l'Olanda è uno Stato sociale che fornisce un'assistenza sanitaria di altissimo livello, quindi non può fungere perfettamente da modello per tutti gli altri Stati, ritiene, o meglio auspica, che, sull'esempio olandese, ben presto altri cittadini possano conquistare il “*diritto di controllare la propria morte*”²⁶⁰.

Nell'affrontare il tema dell'eutanasia non-volontaria Singer discute anche alcune questioni, particolarmente controverse, in riferimento allo stato vegetativo permanente. L'argomentazione di Singer parte dalle ridefinizione della morte come “morte cerebrale”, definizione ormai entrata a far parte dell'ordinamento giuridico di molti paesi, il nostro compreso. Far coincidere la morte con la “morte cerebrale” significa dichiarare un paziente morto quando tutte le funzioni del suo cervello sono cessate in maniera irreversibile, ma tale definizione di morte viene criticata da Singer il quale ritiene che sia una vera e propria invenzione, proposta ed accettata per la ragione che permette di salvare organi per fini di trapianto e di interrompere trattamenti medici tanto costosi quanto inutili²⁶¹. Questa soluzione, potrebbe essere utile da un punto di vista pragmatico, ma risulta anche particolarmente contraddittoria dal momento che non è vero che il cervello di soggetti dichiarati in stato vegetativo permanente sia del tutto privo di attività, poiché esso è ancora in grado di presiedere alla funzioni vegetative. Singer propone di conseguenza una rivisitazione del concetto stesso di morte, prima di tutto partendo dalla riconsiderazione di quali funzioni cerebrali debbano essere prese in considerazione per definire il momento della morte, e in un secondo momento, ricollegandosi alla tesi secondo cui non tutte le vite umane hanno lo stesso valore. Entrambe queste questioni rimandano alla distinzione tra la vita del corpo, che non ha alcuna prospettiva di utilità per se stessa, e la vita della “persona”. Senza entrare nei particolari tecnici della questione, affrontata analiticamente da Singer nella pagine di *Ripensare la vita*²⁶², credo sia utile analizzare in merito la

258 P.Singer, *Etica pratica*, p.158.

259 La data in cui il parlamento olandese legalizzò la pratica dell'eutanasia volontaria è il: 30 Novembre 1993.

260 P.Singer, *Ripensare la vita*, pp.156/164.

261 La posizione di Singer in merito alla definizione di morte viene illustrata in maniera particolarmente problematica proprio in riferimento al problema dei trapianti nell'articolo di P.Becchi: *Un passo indietro e due avanti. Peter Singer e i trapianti*, contenuto in: *Bioetica. Rivista interdisciplinare*, anno X, n.2, Giugno 2002, pp.226/247.

262 P.Singer, *Ripensare la vita*, parte prima: “Interrogativi sulla morte”, pp.27/92.

discussione etica e giuridica discussa intorno al caso, ormai divenuto un classico della letteratura bioetica, di Antony Bland²⁶³. Singer valuta positivamente la decisione e l'impostazione adottata dalla Camera dei Lords nel caso di Tony Bland, un ragazzo diciassettenne in stato vegetativo permanente in seguito ad un incidente allo stadio, secondo la quale il mantenere in vita il corpo del ragazzo non poteva essere nel suo interesse, proprio perché per un soggetto in stato vegetativo persistente sarebbe impossibile esprimere interessi, vivere o morire, per chiunque sia in quelle condizioni, è del tutto indifferente. Proprio questo esempio porta Singer a concludere, in maniera comunque molto cauta, a favore della definizione di morte come morte corticale, e le conseguenze implicite a questa scelta sembrano chiare: ogni qual volta un individuo si trova nella condizione in cui è impossibile definirlo ancora “persona”, ed è da escludere che in futuro possa riacquistare tale condizione, la sua vita sarebbe priva di valore e potrebbe essere lecitamente interrotta. La vita di un essere umano che non è più “persona” non ha più valore in quanto, coerentemente con un'impostazione utilitarista, essa è inutile sia per il soggetto in questione, sia per il resto della collettività, dal momento che tale essere umano non è più capace di interessi positivi per sé e per gli altri. Questo criterio della qualità della vita così definito appare generalizzabile ed estendibile a molte situazioni critiche simili a quelle di Antony Bland, offrendo argomenti che hanno almeno la pretesa di essere oggettivi e quindi di rimediare all'approccio esclusivamente soggettivo di quelle teorie che si riallacciano esclusivamente al valore dell'autonomia individuale.

L'etica della sacralità della vita: una “malata terminale”

I lavori di Singer sull'etica delle nostre relazioni con gli animali, le sue tesi sull'obbligo dei paesi ricchi di aiutare quelli poveri, la discussione sull'eutanasia si inseriscono tutti nel contesto della critica all'etica della sacralità della vita. Nella introduzione a *La vita come si dovrebbe* Singer stesso ammette che tutte le sue tesi hanno un nocciolo comune che espone in quattro assunti fondamentali, che riporterò qui brevemente per riassumere e fare chiarezza sulle idee filosofiche portanti che alimentano le sue argomentazioni etiche e bioetiche:

1. Il dolore è sempre negativo, dove con dolore egli indica qualsiasi tipo di sofferenza sia fisica che psicologica. Ma soprattutto il dolore è un male a prescindere da chi lo provi, per questo quantità uguali di dolore sono egualmente negative, di contro piacere e felicità sono sempre cose positive a prescindere dal soggetto che le prova e vanno ricercate in tutti quei casi in cui i nostri atti non danneggino gli altri.
2. Non solo gli esseri umani sono capaci di provare piacere e dolore, ma molti animali non umani sono in possesso di tale sensibilità. La maggior parte degli animali non umani

263 *Ivi*, pp.71/92, “Tony Bland e la sacralità della vita umana”.

possono provare dolore fisico, e molti di loro sono in grado anche di altre forme di sofferenza (Singer fa l'esempio dell'angoscia di una madre quando viene separata dai suoi cuccioli). È da questa considerazione che parte la denuncia di Singer all'ingiusta, ma diffusissima, inosservanza degli interessi degli animali non umani solo perché *“ci piace il gusto delle loro carni”*.

3. Il terzo assunto riguarda l'uccisione. Secondo Singer non è sempre sbagliato uccidere, poiché ci possono essere situazioni in cui la continuazione della vita potrebbe non essere nell'interesse della “persona” in causa, oppure potrebbe verificarsi il caso in cui non si abbia a che fare con “persone” e di conseguenza l'obbligo di rispettare la loro vita decade. Ma nel momento in cui si prende in considerazione la gravità o meno l'atto di togliere la vita non bisogna guardare né alla razza, né al sesso, né alla specie, ma solo *“alle caratteristiche dell'individuo che verrebbe ucciso; per esempio, al suo desiderio di continuare a vivere o al genere di vita che è capace di condurre”*.

4. Adottando un punto di vista consequenzialista viene meno la differenza morale tra azioni ed omissioni. Siamo egualmente responsabili di ciò che facciamo e di ciò che abbiamo deciso di non fare²⁶⁴.

Da questi quattro assunti fondamentali risulta chiaramente evidente l'impostazione utilitarista del pensiero di Singer: ragionare in termini di massimizzazione del piacere e diminuzione del dolore, inserire in questo calcolo anche le conseguenze delle nostre azioni su animali non umani, assumere un punto di vista consequenzialista e valutare la moralità delle azioni in base alle conseguenze, sono tutte idee che tradiscono il debito di Singer con una forma di utilitarismo classico di tipo benthamita; ma come egli stesso ammette, il suo utilitarismo non è del tutto coincidente con l'utilitarismo edonistico di Bentham, ma è piuttosto assimilabile ad una più attuale forma di utilitarismo della preferenza, in particolare nella versione proposta da Hare, questo risulta chiaro soprattutto nel terzo punto, in cui Singer parla di obbligo di massimizzare gli interessi espressi da qualsiasi individuo, e di far cadere la rilevanza morale di un essere qualora questo non sia, o non sia più, capace di esprimere interessi. Queste quattro tesi, come lo stesso Singer ammette, prese di per sé non sembrano essere particolarmente sconvolgenti, ma in realtà se si prendessero in considerazione le conclusioni che potrebbero derivare da una loro applicazione, queste potrebbero far vacillare la nostre comuni convinzioni morali in maniera molto pericolosa.

Se ragionassimo in modo coerente su queste quattro tesi ne dedurremmo che: l'uccisione di un membro della nostra specie non è più grave dell'uccisione di un animale non umano, che non tutte le vite hanno lo stesso valore, ma ce ne sono alcune che, prive delle qualità che determinano

264 P.Singer, *La vita come si dovrebbe*, pp.13/14.

l'appartenenza di un essere alla categoria di “persone”, non sono degne di essere vissute, che tra uccidere e lasciar morire, quando le intenzioni ed il risultato sono identici in entrambe i casi, non c'è una differenza morale rilevante, che andare a cena fuori in un ristorante lussuoso non è un'azione moralmente neutra, ma un modo per venir meno alle nostre responsabilità nei confronti dei paesi poveri, verso i quali non dobbiamo assumere un atteggiamento di carità, ma un obbligo di aiuto concreto, poiché la ragione che non abbiamo fatto nulla per provocare quelle situazioni di povertà, non significa che non dobbiamo rispondere al nostro dovere morale di ridurle.

Molte di queste conclusioni vanno contro le più basilari convinzioni morali tradizionali: che sia meglio utilizzare, al fine di trapianti di organi, un bambino anencefalico, piuttosto che un babbuino, che l'acquisto di un'auto lussuosa corrisponda ad un omicidio invece una puntura letale ad un bambino Down non sia moralmente condannabile, sono idee che non accettiamo perché contraddicono l'assunto che la vita sia sacra ed inviolabile, ma che non apparirebbero poi così assurde, pur rimanendo criticabili, se inserite in un contesto dove si ragiona, come fa Singer, in termini di qualità della vita.

Il Cristianesimo ha esercitato per più di duemila anni una potente influenza sulle concezioni morali delle civiltà occidentali, e non basta non essere credenti per sottrarsi all'influenza della morale cristiana della sacralità della vita; ma oggi, la tradizionale dottrina della sacralità della vita è entrata in crisi e Singer intende segnalare e mettere a nudo questa “*debolezza fatale*” che negli ultimi due o trecento anni è diventata evidente, auspicando l'arrivo di una imminente “rivoluzione copernicana” anche nel campo dell'etica applicata.

La tradizionale etica della sacralità della vita, conscia delle difficoltà dinanzi alle quali è posta dalle nuove tecniche mediche, cerca di reagire e di trovare soluzioni tappando qua e là i buchi che questa prospettiva iniziava a denunciare, a volte ricorrendo a qualcosa di molto simile ad un'ipotesi *ad hoc*, pensiamo alla distinzione tra mezzi terapeutici “ordinari” e “straordinari”. Oppure cercando di ridefinire il concetto di morte, in modo tale da poter usare cuori ancora pulsanti per i trapianti, o anche somministrando ai malati terminali dosi massicce di antidolorifici che hanno come effetto l'avvicinamento della loro morte, ma che non si parli di eutanasia! Oppure accettando di destinare al non trattamento i neonati con gravi malformazioni lasciandoli morire in maniera lenta e non sempre indolore, pur di non agire attivamente su di essi per alleviare le loro sofferenze, perché la loro vita, come quella di qualsiasi altro essere umano, ma non di qualsiasi altro animale non-umano, è sacra ed inviolabile. Questo lavoro di aggiustamento della vecchia morale potrebbe continuare ancora, ammette Singer, ma essendo basato sulla finzione e sull'incoerenza, necessita di un totale superamento, in modo tale che favorisca l'avvento di una nuova morale capace di dare risposte più consone ai problemi della società attuale. Singer più volte ribadisce, tradendo la presenza di Hare

nel suo pensiero, che bisogna diffidare tanto dalle intuizioni morali quanto dal comune senso etico, e che il fine dell'etica pratica non è quello di produrre una teoria che *“vada d'accordo con tutte le nostre risposte morali convenzionali, confermando così la risposte che già possediamo”*.

Quella che vuole Singer per l'etica è una rivoluzione in senso kuhniiano, non a caso fa riferimento alla rivoluzione copernicana, la morale ha bisogno di un vero e proprio cambiamento di “paradigma”, che produca un riorientamento gestaltico: dal punto di vista della sacralità al punto di vista della qualità.

“È giunto il momento per un'altra rivoluzione copernicana. Sarà, ancora una volta, una ribellione contro un complesso di idee che noi abbiamo ereditato dall'età in cui il mondo intellettuale era dominato da una prospettiva religiosa. [...] Da principio, anche la nuova prospettiva avrà i suoi problemi e dovrà esplorare il terreno con estrema cautela. Per molti le sue idee saranno troppo scandalose per essere prese sul serio. Ma alla fine la svolta ci sarà.”²⁶⁵”

Ma cosa significa concretamente assumere una nuova prospettiva etica? Singer in *Ripensare la vita*

riscrive cinque comandamenti tradizionali per mostrare il funzionamento del nuovo approccio morale alla vita e alla morte, che vuol essere un primo passo, che non pretende di essere definitivo, per porre rimedio alle debolezze della vecchia etica. Il primo comandamento antico recitava così: *“Tratta tutte le vite umane come dotate di egual valore”* questa affermazione è secondo Singer intrisa di retorica, quella stessa di cui si servono i papi, i teologi, e i moralisti conservatori nei loro discorsi, ma è assolutamente tradita dall'evidenza dei fatti. Ancora una volta Singer fa riferimento al caso di Antony Bland, come emblematico della crisi della morale tradizionale, infatti nel caso Bland i giudici inglesi riconobbero francamente che una vita priva di coscienza non ha valore. Così Singer corregge il primo comandamento: *“Riconosci che il valore della vita umana varia”*, accettarlo significa risolvere quei problemi a cui va incontro l'etica della sacralità della vita quando è necessario prendere decisioni sui pazienti in stato vegetativo permanente, sui bambini anencefalici, ecc. Quando non c'è coscienza il soggetto non ha alcun valore morale, quindi, quando necessitano decisioni in questi casi, non bisogna affidarsi alla retorica altisonante del “tutte le vite sono uguali”, ma ad altri parametri realmente utili, tra i quali Singer cita: il parere delle famiglie, i desideri precedentemente espressi dal paziente, ma anche la limitatezza delle risorse mediche e la necessità dei trapianti di organi. Il secondo comandamento vecchio prescriveva di *“non uccidere mai intenzionalmente una vita umana innocente”*, ma abbiamo già visto come questa affermazione

265 P.Singer, *Ripensare la vita*, p.193.

risulta assolutamente incoerente e ipocrita se ammettiamo una indifferenza morale tra azioni ed omissioni; lasciar morire e uccidere attivamente sono due comportamenti identici quando le conseguenze sono le stesse, per questo Singer riscrive così il secondo comandamento: *“assumiti la responsabilità delle conseguenze delle tue decisioni”*.

Il terzo comandamento antico: *“non toglierti mai la vita e cerca sempre di evitare che lo facciano gli altri”* condannava il suicidio, in quanto il momento della nostra morte può essere deciso solo da Dio. Ma quando una persona adulta, malata, capace di intendere e di volere, chiede di porre fine alle sue sofferenze con la morte, né Dio, né lo Stato dovrebbero interferire in questa scelta, dal momento che, come affermava Mill nel suo *On Liberty*, un'azione che non reca danno agli altri si rimette a quello spazio privato di decisione che ogni individuo possiede; quindi Singer così traduce questo terzo comandamento: *“Rispetta il desiderio delle persone di vivere e di morire”*. Il quarto comandamento classico si esprimeva con la formula imperativa: *“crescete e moltiplicatevi”* derivante dall'idea che l'accoppiamento dovesse sempre avere fini procreativi e che l'aumento della popolazione sia un bene. Forse, ammette Singer, questo imperativo biblico poteva risultare funzionale alle esigenze del periodo, ma un incremento demografico attualmente potrebbe risultare devastante per alcune zone povere e sovrappopolate del pianeta. *“Metti al mondo dei bambini solo se desiderati”* con questo nuovo comandamento Singer riflette sul modo in cui dovrebbe essere trattata la vita umana prima che una persona venga al mondo. Abbiamo già visto come Singer rifiuti le classiche argomentazioni contro la liceità dell'aborto, in particolare quella che fa leva sulla potenzialità, dal momento che solo una “persona” può voler continuare a vivere; nel caso dell'aborto non si può parlare di “togliere la vita contro la volontà del soggetto” poiché il soggetto in questione non ha volontà. Il quinto comandamento: *“Tratta ogni vita umana come invariabilmente più preziosa di ogni vita non umana”* è parte integrante dell'etica della sacralità della vita e forse è il più radicato in tutto il pensiero occidentale. Il rifiuto dello specismo è uno degli aspetti del pensiero di Singer più noti e discussi, abbiamo già detto che questo si basa sul rifiuto di considerare la vita di un essere umano di maggior valore rispetto alla vita di un animale per la sua appartenenza alla specie *Homo sapiens*. In realtà non esiste nessuna ragione morale che ci induca a rimanere indifferenti nei confronti delle sofferenze degli animali non-umani; nei moderni allevamenti industriali gli animali vengono trattati come oggetti, confinati in degli spazi bui e stretti che impediscono loro qualsiasi minimo movimento, perché ciò risulta più economico e produttivo. L'uomo dovrebbe abbandonare la visione antropocentrica che stabilisce la superiorità dell'essere umano, appartenere alla specie *Homo sapiens* non significa essere speciali, e poi non è eticamente corretto ignorare la sofferenza, chiunque sia a provarla.

La vecchia etica già traballante, scrive Singer, privata di questi cinque pilastri non potrà

sopravvivere, e a questo punto: *“Il problema non è se verrà rimpiazzata da qualcos'altro, ma da cosa verrà rimpiazzata”*.

Singer pensa di risolvere i problemi della vecchia etica sostituendo al paradigma della sacralità, quello della qualità della vita; l'impostazione che Singer dà alla sua nuova morale si regge su una forma di utilitarismo, particolarmente ridimensionato negli ultimi anni, e su un approccio razionalistico che ha pretese di universalità, ma proprio in queste componenti potremmo forse rintracciare alcuni limiti del suo pensiero.

Considerazioni conclusive:

Singer nello sforzo di fornire un'adeguata formulazione teorica del principio di uguaglianza, nel tentativo di elaborare e soprattutto applicare, un concetto di "persona" libero da ogni incrostazione metafisica, arriva a sostenere delle tesi che reggono, ma fino ad un certo punto, poiché mantengono tutti gli aspetti criticabili di una prospettiva etica d'impostazione razionalista con pretese di universalità. Singer più volte ha indicato nella ragione la principale risorsa per giungere a conclusioni etiche significative, ribadendo spesso la lontananza del suo razionalismo da posizioni che riconoscono il valore delle emozioni e delle intuizioni nella formulazione di giudizi morali; pensiamo alla sua battaglia a favore della liberazione animale, già agli esordi Singer si impegnava a prendere posizione contro quelle forme di animalismo basate sull'amore e sull'empatia: *"mai faccio appello alle emozioni di chi legge se non possono essere sostenute dalla ragione"*. Ma il razionalismo di Singer si spinge oltre, non solo non intende riconoscere il ruolo delle emozioni nel determinare una vita etica, ma arriva a sostenere la tesi per cui è sbagliato assumere una posizione morale facendosi influenzare dalle emozioni, individuando nelle intuizioni e nei sentimenti una vera e propria componente di disturbo della vita etica. Questo razionalismo universalista di Singer è probabilmente derivato dalla sua accettazione, molto più evidente, come abbiamo visto, in una prima fase del suo pensiero, di un utilitarismo imparzialista che, sul piano etico, aspira ad acquisire il "punto di vista dell'universo". Ma come osserva Lecaldano nel saggio *"Etica ed evoluzionismo in Peter Singer"*²⁶⁶ la superiorità della ragione in Singer si presenta anche "come il riconoscimento di una capacità di alcuni esseri viventi di correggere alcune distorsioni presenti nel cieco processo evolutivo", ovvero Singer indica nella ragione una specie di scala che ci permette di acquisire un punto di vista etico eterno ed universale, con il quale riconosciamo la validità morale del principio dell'uguale considerazione degli interessi di tutti gli esseri senzienti. Questa ragione capace di ottenere risultati eterni ed universali è evidentemente criticabile per la sua sfrenata ambizione e per la sua presunzione di absolutezza, inoltre sembra contrastare con quella richiesta che Singer fa alla biologia evoluzionista e a Darwin, di non considerare la natura umana, come ha fatto storicamente la sinistra marxista, come una realtà interamente malleabile.

Infine Lecaldano, nello stesso saggio precedentemente citato, individua una incoerenza nell'atteggiamento di Singer tra il suo voler affidare totalmente alla ragione l'allargamento del cerchio morale e "la risorsa che egli maggiormente usa per rendere evidente questo obiettivo" ovvero quella dell'empatia e delle emozioni. Del resto, se non avessimo dei sentimenti di

²⁶⁶ E. Lecaldano *"Etica ed evoluzionismo in Peter Singer"* contenuto in: *Bioetica. Rivista interdisciplinare*, Editore Zadig, anno X, n.2 Giugno 2002, pp. 202/214.

compassione e di empatia nei confronti degli animali non vi sarebbe nessun ragionamento in grado di far rientrare le sofferenze degli animali non-umani nel nostro raggio di considerazione morale. Singer connettendo strettamente moralità e razionalità non lascia spazio alle nostre capacità sentimentali e confina la pratica dell'etica ai soli soggetti umani in quanto razionali.

In etica applicata l'impostazione razionalista del suo pensiero porta Singer a sostenere un approccio basato sull'idea di qualità della vita che intende sostituirsi all'ormai desueta etica della sacralità della vita, ma che probabilmente incontra il suo più grande limite nella pretesa di oggettività e nella scarsa considerazione della parzialità, che si esprime nella riduzione dello spazio concesso all'agente per la coltivazione dei propri interessi parziali esclusivamente a quelli che hanno un valore strumentale per il raggiungimento delle migliori conseguenze. Abbiamo visto che Singer ridefinisce la nozione di "persona" e se ne serve per fornire una valutazione oggettiva del concetto di "qualità della vita". Singer fissando nella razionalità, l'autocoscienza, la sensibilità, la capacità di esprimere interessi sul proprio futuro le caratteristiche fondamentali che una vita deve possedere, fornisce una definizione condivisa ed oggettiva della soglia che divide le vite degne di essere vissute e quelle che non lo sono. Ma anche se ammettessimo che questo metro, che ci permette di misurare la qualità delle vite, esistesse, ciò non ci porta di conseguenza a sostenere che è dato una volta per tutte, e che quelle capacità, che pongono gli esseri sopra o sotto la soglia della vita degna, si possiedono *ab initio*, e non possano invece dipendere anche dal contesto in cui viviamo e dalle relazioni interpersonali che stabiliamo. È difficile stabilire quali sono le caratteristiche che rendono una vita degna di essere vissuta, perché bisogna tenere in conto che la qualità della vita non è inerente, ma relativa ad un contesto ed influenzata da relazioni personali, oltre ad essere mutevole nel tempo. Singer vuole abbattere il debole confine tra umano e non-umano, ma sembra non tener conto di quello, altrettanto labile, tra salute e malattia, abilità ed inabilità, razionalità e quasi razionalità, non prendendo in considerazione che queste etichette possono essere pericolose fonti di discriminazione, proprio come quella di "specie" che egli combatte. Questo non significa tornare ad una concezione che fa centro sulla sacralità della vita, non significa pensare che ogni vita debba essere necessariamente vissuta, ma significa considerare anche altre caratteristiche che contribuiscono, mai però in maniera che pretende di essere definitiva, a definire una vita degna di essere vissuta, quali: la capacità di intessere relazioni sociali e di scambiare sentimenti ed emozioni con gli altri. Abbiamo già visto come una delle più fedeli collaboratrici di Singer: Helga Kuhse, rintracci negli ultimi lavori del suo amico e collega una attenuazione di quell'imparzialità a cui Singer era giunto mettendo al centro del suo utilitarismo il principio dell'uguale considerazione degli interessi, arrivando a riconsiderare il punto di vista interpersonale e ad introdurre nella prospettiva etica anche quella parzialità per la quale siamo

naturalmente portati a considerare per primi gli interessi delle persone a cui siamo legati da particolari vincoli d'affetto, amicizia, appartenenza. Nella vita quotidiana, livello che in Singer coincide con quello che Hare definisce intuitivo, vengono riscoperti quei sentimenti parziali dai quali difficilmente si può realmente prescindere, ma al livello della vita etica, quello che Hare ha definito critico, continua ad essere necessaria la scalata della ragione per l'acquisizione di quel "punto di vista dell'universo" che ci permette di acquisire quell'imparzialità grazie alla quale poter considerare sullo stesso piano gli interessi di tutti a prescindere da razza, specie, vicinanza e legami che si hanno con i soggetti in questione. Un "utilitarismo moderato" quello dell'ultimo Singer che mantiene forse poco della originaria formulazione di Bentham e Mill, ma che risente tanto del dualismo critico/intuitivo di Hare.

Si possono non accettare le conclusioni a cui la riflessione di Singer approda, soprattutto quelle relative ad alcune questioni bioetiche quali l'eutanasia ed il trattamento delle "non-persone", ma, come già molti, anche suoi critici, gli hanno riconosciuto, a Singer si deve una sicura crescita morale ed il coraggio di portare alla luce, in maniera chiara e diretta, quei problemi intorno ai quali le società contemporanee non possono fare a meno di riflettere. Inoltre il debito che Singer ha con l'utilitarismo, soprattutto nella versione proposta da Hare, testimonia che questa teoria etica normativa, nonostante sia stata sin dalle origini, e, grazie anche a Singer, continui ad essere una delle più discusse e criticate, non ha perso ancora la sua influenza, e ancora oggi una vasta rappresentanza di autori, tra i più influenti nel settore dell'etica applicata, si colloca all'interno della sua tradizione.

Bibliografia:

Aristotele, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari 2003.

Battaglia L., *Etica e diritti degli animali*, Laterza, Roma-Bari 1999.

Becchi P., “Un Passo indietro e due avanti. Peter Singer e i trapianti” in *Bioetica*, X, n.2, 2002: 226-247.

Bentham J., *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, Utet, Milano 1998.

Britton K., *Introduzione a John Stuart Mill*, Giunti, Firenze 1965.

Cavaliere P., “Non per umani soltanto. Liberazione animale e teoria etica in Peter Singer” in *Bioetica*, X, n.2, 2002: 265-277.

Cremaschi S., *L'etica del Novecento*, Carocci, Roma.

D'Alessandro, *Utilitarismo morale e scienza della legislazione*, Guida, Napoli 1993.

Di Sciullo, *Aspetti e problemi dell'utilitarismo classico*, Giuffè, 2004.

Donatelli P., *La filosofia morale*, Laterza, Roma-Bari 2001.

Donatelli P., “Utilitarismo a confronto: Peter Singer e John Stuart Mill”, in *Bioetica*, X, n.3, 2002: 439- 453.

Dworkin R., *Il dominio della vita*, Comunità, Milano 1994.

Fagiani F., *L'utilitarismo classico: Bentham, Mill, Sidgwick*, Liguori, Napoli 1999.

Finnis J., *Gli assoluti morali*, Ares, Milano 1991.

Frongia G., *La nascita dell'utilitarismo contemporaneo*, Franco Angeli, Milano 2000.

- Habermas J., *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002.
- Hare R. M., *Libertà e ragione*, Il Saggiatore, Milano 1971.
- Hare R. M., *Il pensiero morale*, Il Mulino, Bologna 1989.
- Harsanyi J., *L'Utilitarismo*, Il Saggiatore, Milano 1988.
- Kant I., *Critica della ragion pratica*, Bompiani, Milano 2000.
- Kant I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1980.
- Kuhse H., "L'etica pratica di Peter Singer" in *Bioetica*, X, n.3, 2002: 424-438.
- Lecaldano E., *Bioetica. Le scelte morali*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- Lecaldano E., *Dizionario di bioetica*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- Lecaldano E., *Utilitarismo oggi*, Laterza, Roma-Bari 1986.
- Lecaldano E., "Etica ed evolucionismo in Peter Singer" in *Bioetica*, X, n.2, 2002: 201-214.
- Lodovici G.S., *Utilità del bene. Jeremy Bentham, l'utilitarismo e il consequenzialismo*, VeP, Milano 2004.
- Maffettone S., *Utilitarismo e teoria della giustizia*, Bibliopolis, Napoli 1982.
- Mill J. S., *L'Utilitarismo*, Cappelli, Bologna 1981.
- Mill J. S., *On liberty*, 1876 (tr., it., *La libertà*, Il Saggiatore, Milano 1981).
- Mordacci R., *Una introduzione alle teorie morali*, Feltrinelli, Milano 2003.

Mori M., *La fecondazione artificiale*, Laterza, Roma-Bari 1995.

Mori M., “Sulle proteste contro Peter Singer in Germania, Austria, Svizzera e Stati Uniti” in *Bioetica*, X, n.3, 2002: 454-175.

Neri D., *Filosofia morale*, Guerini, Milano 1999.

Pocar V., “Peter Singer sul valore della vita umana e l'eutanasia” in *Bioetica*, X, n.3, 2002: 469-475.

Pollo S., “Peter Singer: Utilitarismo e vita buona” in *Bioetica*, X, n.3, 2002: 476-485.

Rawls J., *A theory of Justice*, the Belknap press of Harvard university press, Cambridge, Mass, 1971 (tr., it., *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli 1997).

Sidgwick H. *I metodi dell'etica*, Il Saggiatore, Milano 1995.

Sen A., e Williams B., *Utilitarianism and beyond*, Cambridge university press, Cambridge, 1982 (tr., it., *Utilitarismo e oltre*, Milano, il Saggiatore 1990).

Singer P., *Practical ethics*, Cambridge University Press Cambridge 1993 (tr., it., *Etica pratica*, Liguori, Napoli 1989).

Singer P., *Ripensare la vita*, Il Saggiatore, Milano 2000.

Singer P., *Una sinistra darwiniana. Politica, evoluzione e cooperazione*, Edizioni di comunità, Torino 2000.

Singer P., *Animal Liberation*, New York Review of Books, New York, 1990 (tr., it., *Liberazione animale*, Il Saggiatore, Milano 2003).

Singer P., *La vita come si dovrebbe*, Il Saggiatore, Milano 2003.

Singer P., *Scritti su una vita etica*, Il Saggiatore, Milano 2004.

Smart J.J. C., Williams B., *Utilitarismo: un confronto*, Bibliopolis, Napoli 1985.

Viafora C., Mocellin S., *L'argomentazione del giudizio bioetico*, Franco Angeli, Milano 2006.

Viafora C., *Introduzione alla bioetica*, Franco Angeli, Milano 2006.

Viano C.A., *Teorie etiche contemporanee*, Bollati Boringhieri Torino 1990.

Williams B., *La moralità*, Einaudi, Torino 2000.