

Note

Bentham riesaminato: una risposta a Francesco Ferraro

GIACOMO SAMEK LODOVICI*

Notizie di Politeia ha ospitato un saggio di Francesco Ferraro¹ dedicato al mio libro su Bentham e sull'utilitarismo². Poiché il mio testo è lungo più di trecento pagine dovrei rallegrarmi del fatto che le critiche che Ferraro mi muove siano (non certo per mancanza di spazio visto che il saggio è dispiegato per ben 22 pagine) solo una decina. Tuttavia, nello stesso tempo, spero che mi sia data la possibilità di rispondere ai suoi rilievi.

I. Non comprendo del tutto se Ferraro voglia, a p. 92, rifiutare solo la mia interpretazione del passo della *Deontologia* in cui Bentham dice che “tutte le leggi, in quanto hanno come obiettivo la felicità degli interessati, tentano di far sì che sia interesse di un uomo fare ciò esse rendono suo dovere fare, e quindi tentano di far coincidere il suo interesse con il suo dovere”³, oppure se voglia anche rifiutare la presenza in Bentham di una dottrina dell’armonia artificiale degli interessi. Non mi pare che il caso sia quest’ultimo, visto che a p. 107 Ferraro fa propria la tesi per cui “la teoria costituzionale benthamiana e in generale quella della legislazione rispondono alla necessità di non fidarsi delle affezioni benevole e del senso della virtù degli uomini [...] bisogna allora disporre della possibilità di realizzare un’armonia artificiale tramite sanzioni”. Visto che anche Ferraro mi pare d’accordo circa la presenza della dottrina dell’armonia artificiale non mi soffermo su questo punto e mi limito a rinviare, tra i tanti, ai lavori di J.R. Dinwiddy, M. El Shakankiri, G. Himmelfarb, E. Halévy⁴.

Circa la mia interpretazione del passo in questione posso rispondere nel modo seguente. Secondo Ferraro “Per dovere o obbligo Bentham intende non ciò che si dovrebbe fare per agire moralmente (cioè in base al principio di utilità), bensì ciò che, se non fatto, espone l’agente alla probabilità di una sanzione (a prescindere dalla giu-

* Assegnista di ricerca in Filosofia morale, Università Cattolica di Milano.

stezza dell'atto in sé)". Ora, anche limitandoci già solo a due dei passi benthamiani, uno dell'*Essay on Logic* e l'altro del *Fragment on Ontology*, che pur Ferraro menziona a proprio supporto, questa restrizione del concetto di dovere fatta da Ferraro non trova conferma.

Nell'*Essay on Logic*⁵ Bentham dice che “un obbligo (l'obbligo di comportarsi in un certo modo) pende su un uomo [...] nella misura in cui, nel caso in cui egli non si comporti in quel modo, si può considerare che egli sperimenti dolore o perdita di piacere” e, poche righe dopo, tra le fonti o sanzioni (come le chiama Bentham) di piacere e dolore, Bentham menziona non solo quelle legali ma anche, per esempio, quelle fisiche, morali e religiose. Bentham sta rinviando alla sua teoria delle “sanzioni” che non mi serve qui delucidare, perché mi basta far notare che la sanzione legale non è l'unica e perciò il concetto benthamiano di dovere non può essere ristretto al solo dovere giuridico. Allo stesso modo, è vero che nel *Fragment*⁶ Bentham dice che un obbligo giuridico di compiere un atto incombe su un uomo quando l'omissione di questo atto comporterà una certa sanzione. Ma l'obbligo giuridico è solo un tipo di obbligo, come Bentham aveva spiegato nella pagina precedente, dove dice che l'obbligo ha per causa efficiente il piacere e il dolore, i quali possono provenire⁷ “a partire da qualsiasi delle cinque sanzioni o fonti di piacere e di dolore [...] cioè: 1) la sanzione fisica; 2) la sanzione simpatetica; 3) la sanzione popolare o morale; 4) la sanzione politica, inclusa quella legale; 5) la sanzione religiosa”. E questo vuol dire che non esiste solo un obbligo giuridico, bensì diversi tipi di obbligo.

Pertanto la critica che Ferraro mi rivolge non tiene. Per Ferraro (pp. 92-93) “Quando [...] afferma che compito della legge è portare l'interesse e il dovere di ciascuno a coincidere, Bentham non vuol dire [come sostiene la mia interpretazione] che essa debba rendere interesse di tutti fare ciò che essi *dovrebbero* moralmente fare. Piuttosto, Bentham intende [questa è l'interpretazione di Ferraro] dire che essa ha il compito di stabilire doveri efficaci, sufficientemente pesanti sulla bilancia dell'interesse, in modo da non lasciare che sia interesse di qualcuno fare ciò che ha l'obbligo giuridico di non fare”, cioè la legge ha il compito di far coincidere l'interesse personale con il rispetto dell'obbligo giuridico. Ferraro basa la sua interpretazione sulla restrizione del concetto di obbligo al solo obbligo giuridico, ma questa restrizione, come ho detto, non è corretta.

Si potrebbe poi anche discutere l'interpretazione della nozione benthamiana di interesse proposta da Ferraro, che cita un passo benthamiano per lo meno di complessa decifrazione. Ma, anche ammettendo che sia corretta l'interpretazione proposta da Ferraro dei concetti di interesse e di dovere in Bentham, resta pur sempre vera (e conciliabile con la sua) anche la mia interpretazione (secondo cui il compito assegnato da Bentham alla legge è rendere interesse di tutti fare ciò che essi devono moralmente fare): infatti l'obbligo giuridico va stabilito (per Bentham) in vista dell'utilità collettiva, e tutti hanno il dovere morale di perseguire quest'ultima, perciò far coincidere l'interesse personale con il rispetto dell'obbligo giuridico significa far coincidere l'interesse personale con il dovere morale, cioè, appunto, rendere interesse di tutti fare ciò che essi devono moralmente fare.

2. A p. 91 Ferraro scrive che “L’interpretazione del ruolo del *deontologist* [in Bentham] data da Samek Lodovici è discutibile”. Ora, secondo la mia interpretazione il compito dell’educatore (che Bentham chiama il deontologo morale) è istruire gli agenti sul modo di massimizzare la propria utilità. Ora, Ferraro ha ragione a dire che per Bentham ogni individuo è il miglior giudice sulla propria felicità, però ciò non è sempre vero relativamente al futuro, cosicché la mia interpretazione del ruolo del deontologo resta valida. Infatti, il calcolo delle conseguenze felicifiche di un atto è particolarmente difficile quanto più un atto ha conseguenze vaste e durature: pertanto, il singolo può sbagliarsi. Nel calcolo dei piaceri e dei dolori “Più indietro si risale nel tempo, tanto meno verosimile diventa che un uomo abbia presente, volta a volta, tutta quella serie di dolori e piaceri transitori futuri che gli è necessario avere di volta in volta presente per poterla confrontare con quel piacere immediato che può costituire un movente che lo spinge ad agire”⁸. Ancora, “la proposizione «ogni uomo è il miglior giudice su cosa sia più favorevole al suo benessere» non è senza eccezioni, ed eccezioni non insignificanti [...]. Qual è allora la funzione propria del moralista pratico? Quella di delineare a beneficio di ogni uomo il quadro più corretto e completo del futuro probabile [...] aiutarli nel compiere riflessioni e tracciare confronti – nel tener conto in modo corretto del passato – e da qui nel trarre inferenze e nel formare eventuali calcoli ed eventuali congetture in rapporto al futuro”. Insomma, ecco “il compito proprio del deontologista: in sé non è né più né meno che quello di uno che viene mandato in avanscoperta, di un uomo che avendo intrapreso la caccia di conseguenze [...] le sciorina dinanzi agli occhi a beneficio di coloro che sono disposti ad accettare i suoi servizi”⁹.

3. Ferraro a p. 95 critica la mia attribuzione a Bentham della nozione di dovere verso se stessi, citando a supporto un passo della *Deontologia* in cui Bentham si occupa di tale nozione. Ora, a parte il fatto che anche questo passo, come non è infrequente in Bentham, è abbastanza contorto e di non facile decifrazione, cosicché si potrebbe, per lo meno, revocare in dubbio l’interpretazione proposta da Ferraro, in realtà anche in questo caso non è necessario addentrarsi in una complessa ermeneutica. Concedendo pure che Ferraro abbia ragione a dire che Bentham nella *Deontologia* rifiuta la nozione di dovere verso se stesso, resta il fatto che nell’*Introduzione ai principi della morale e della legislazione* (d’ora in poi *IPML*), come riconosce Ferraro, Bentham aveva invece sostenuto l’esistenza di tale tipo di dovere: “la felicità di un uomo dipenderà, in primo luogo, da quelle parti del suo comportamento a cui nessuno, al di fuori di lui stesso è interessato; in secondo luogo, da quelle parti che possono colpire la felicità di quelli che sono intorno a lui. Quando la felicità dipende dalla prima parte di questo comportamento, si dice che dipende dal suo dovere verso se stesso. L’etica, quindi, in quanto arte di dirigere le azioni di un uomo sotto questo riguardo, si può definire l’arte di compiere il proprio dovere verso se stesso e la qualità che un uomo manifesta compiendo questo ramo del dovere (se dovere deve chiamarsi) è quella della prudenza”¹⁰.

Ammesso che Bentham abbia poi rinnegato nella *Deontologia* l’esistenza dei

doveri verso se stessi, come ritiene Ferraro, lo avrebbe fatto a costo di un'incoerenza con il suo basilare principio di utilità: visto che la mia utilità rientra nell'utilità complessiva e visto che io devo massimizzare l'utilità collettiva, io ho il dovere verso me stesso di massimizzare la mia utilità. Ora, questa eventuale incoerenza di Bentham non colpisce la mia ricostruzione del suo pensiero, dato che io mi ero proposto di esporre il suo modello teleologico di etica normativa nelle sue articolazioni più coerenti e *non in tutte* le sue fasi. Perciò a me interessava molto di più riportare il discorso sui doveri verso se stessi che Bentham fa nell'*IPML*, rispetto a quello che fa nella *Deontologia*, in quanto quello dell'*IPML* è coerente con il principio di utilità, mentre quello della *Deontologia*, se è vero quel che dice Ferraro, è in contrasto con il principio di massimizzazione dell'utilità.

4. Sempre a p. 91 Ferraro critica la mia interpretazione del principio di utilità, perché secondo lui, non è vero, come io invece ritengo, che il principio di utilità obblighi ciascuno a massimizzare la propria felicità oltre a quella collettiva. Tuttavia, a sostegno della mia interpretazione vale ciò che ho appena spiegato: visto che la mia utilità rientra nell'utilità complessiva e visto che io devo massimizzare l'utilità collettiva, io ho il dovere di massimizzare la mia utilità, a patto, ovviamente, che essa non sia in contrasto con l'utilità collettiva; inoltre è possibile citare a conferma della mia tesi un esplicito passo benthamiano: "Non c'è nessun caso in cui un privato individuo non dovrebbe dirigere la sua condotta verso la felicità sua e dei suoi simili"¹¹.

5. A p. 102 Ferraro dice che, secondo lui, "il legislatore per Bentham non deve [come invece io ho scritto] guidare il singolo individuo alla sua utilità attraverso le sanzioni [...] perché l'ambito della prudenza, la virtù indirizzata alla massima felicità personale, non è adatto ad esser regolato per legge". Già a p. 98 Ferraro aveva anticipato: "nessun legislatore può essere legittimato a sindacare le scelte dell'individuo riguardanti solo ed esclusivamente la propria felicità personale, perché ciascuno è il migliore giudice del suo piacere. La promozione della prudenza personale, come virtù self-regarding non è un compito adatto al legislatore, che piuttosto deve promuovere la virtù della probità, consistente nell'astenersi dal recare danno agli altri". Ferraro si appoggia a un passo dell'*IPML*, rimandando ad esso ma senza citarlo. Questo passo però non è un valido supporto alla sua tesi, perché Bentham scrive: "le regole della probità sono quelle che quanto a convenienza hanno maggior bisogno di sostegno da parte del legislatore". Ora, che le regole della probità abbiano maggior bisogno del sostegno del legislatore non significa, come invece ritiene Ferraro, che le regole delle altre virtù non ne abbiano per nulla bisogno, bensì solo che ne hanno meno bisogno.

Che il legislatore sia autorizzato a sindacare sulle scelte private lo si evince chiaramente *anche* quando Bentham parla della fornicazione e dell'alcolismo. È vero che Bentham esclude l'intervento del legislatore e della coercizione giuridica circa tali atti (che in certi casi possono essere dannosi), ma non perché il legislatore non debba sindacare sulle scelte che riguardano solo il soggetto, come ritiene Ferraro, bensì solo perché in questi casi, a suo giudizio, la coercizione legale non sarebbe efficace, non

procurerebbe l'utilità complessiva che la legislazione deve sempre prefiggersi, e dunque produrrebbe più danno che vantaggio; inoltre la difficoltà maggiore sarebbe quella di procurarsi le prove di questi atti: "con quali possibilità di successo un legislatore si occuperà di estirpare l'alcolismo e la fornicazione a forza di punizioni legali? Nemmeno tutte le torture che l'ingegno riuscirebbe a inventare riuscirebbero a raggiungere lo scopo, e prima che egli abbia fatto qualche progresso degno di nota, la pena avrebbe prodotto un male tale da superare mille volte il peggior danno possibile del reato. La difficoltà maggiore sarebbe quella di procurarsi le prove"¹².

In realtà il legislatore ha il compito di guidare il soggetto agente verso la sua utilità sia perché, come ho già spiegato al punto 2, a volte il soggetto non è il miglior giudice su cosa sia più favorevole al suo benessere-utilità, il quale fa parte dell'utilità complessiva che il legislatore deve promuovere, sia perché, come ho spiegato al punto 1, il legislatore deve realizzare la coincidenza tra interesse personale e interesse collettivo.

6. A p. 97 Ferraro sostiene che non sembra che io abbia tenuto in gran conto il dibattito sulla distribuzione dell'utilità in Bentham, svoltosi sulla rivista *Utilitas*¹³. Ora, io questo dibattito l'ho considerato ampiamente, tanto è vero che ho citato (come riconosce anche Ferraro) esplicitamente (alle pp. 96-97) due saggi di cui tale dibattito era costituito ed ho aderito alle tesi di uno di essi. Non sto a riprendere tutte le argomentazioni che ho già svolto nel mio libro (a p. 95 e ss), perché mi basta segnalare che io sostengo proprio ciò che Ferraro afferma che non ho colto. Infatti, Ferraro dice (a p. 98) che per Bentham "il legislatore [...] può, anzi, deve, cercare di promuovere l'uguaglianza [nella distribuzione] come parte dell'utilità quando ciò sia possibile senza danneggiare l'utilità". Ora, io ho appunto scritto (a p. 97): "la convinzione di Bentham è che una distribuzione il più possibile uguale di beni tenderà a produrre una somma maggiore di utilità" e ciò "perché in determinate occasioni simile distribuzione produce maggiore utilità complessiva".

7. Io affermo che per Bentham la libertà individuale può essere calpestata dallo Stato quando ciò sia vantaggioso per l'utilità complessiva. Ferraro dice, per contro, che nessun legislatore può essere legittimato a sindacare le scelte dell'individuo riguardanti solo ed esclusivamente la sua felicità personale. Tuttavia, le cose non stanno così, come ho già spiegato al punto 5.

8. A p. 106-107 Ferraro scrive che per me l'individualismo è "il maggior limite dell'utilitarismo". Ma io non ho detto ciò, bensì che l'individualismo utilitarista comporta "una seria aporia" (p. 256). A mio avviso, piuttosto, il maggior limite dell'utilitarismo risiede nel paradosso della felicità (l'utilitarismo si prefigge di conseguire la massima felicità complessiva, ma la felicità è un obiettivo che non ci si può direttamente proporre, pp. 237-250 del mio libro) e nel consequenzialismo (capitolo VI).

Ferraro poi ribadisce che se io avessi compreso la nozione benthamiana di dovere

(che ritengo invece di aver compreso, cfr. punto 1) avrei notato che “Bentham non giunge mai alla conclusione assurda per cui ognuno può ricercare il suo bene a danno di quello collettivo ed essere nello stesso tempo immeritevole di biasimo morale o addirittura meritevole di lode. Il *free rider* può essere moralmente biasimato sulla base del principio di utilità. Tutti siamo potenzialmente *free riders* ma questo non significa che dovremmo esserlo”.

Ora, io ho sostenuto che il *free rider*, cioè colui che persegue la propria utilità a scapito di quella complessiva, non può essere biasimato, perché per Bentham l’uomo è sempre necessariamente alla ricerca della propria utilità, e quindi se non può non perseguire la propria utilità non può essere biasimato se la persegue, visto che *ad impossibilia nemo tenetur*; ma non ho mai sostenuto che il *free rider* vada pertanto moralmente lodato, non ho mai detto che noi dovremmo essere *free riders*. Ho detto solo che non possiamo non essere *free riders* quando la nostra utilità non coincide con quella totale.

Ferraro aggiunge: “se, come dice Samek Lodovici, nel modello benthamiano i *free riders* non potessero essere biasimati, allora non ci sarebbe nessuna ragione (morale) per cercare di ridurre al minimo il numero. Invece la difformità del loro comportamento dal principio di utilità è base sufficiente di disapprovazione morale”. Ma il fatto che essi non possano essere biasimati non toglie la necessità di ridurre al minimo il numero, proprio in forza del principio di utilità: che un fiume che straripa non possa essere biasimato (visto che non è libero) se uccide degli uomini, non toglie che si debba moralmente cercare di ridurre al minimo le uccisioni di uomini, perché bisogna promuovere l’utilità complessiva.

Ancora, Ferraro mi attribuisce la tesi secondo cui sulla scorta di un’antropologia relazionale come quella che io propongo (in alternativa all’antropologia individualista di Bentham), lo Stato potrebbe rinunciare alle sanzioni (alle pene). Ma io non ho mai detto ciò.

9. A p. 105 Ferraro riporta la mia convinzione che l’edonista psicologico non afferma le sue teorie per amore della verità, ma per un suo personale vantaggio e mi obietta: “E se si considera un proprio personale vantaggio farsi portavoce della verità?”. Ma io stesso ho menzionato questa possibilità, a p. 215 del mio libro: “può capitare che un edonista tragga piacere [e dunque vantaggio] affermando tesi che sono anche vere”.

10. Sempre a p. 105 Ferraro riporta la mia critica alla tesi di chi sostiene che le azioni umane apparentemente disinteressate sono in realtà compiute per evitare i sensi di colpa.

Ora io critico questa tesi dicendo (p. 230) che l’egoista psicologico ha ragione ad affermare che, se io agisco altruisticamente per evitare i sensi di colpa di un comportamento egoistico, in realtà non sto agendo veramente in modo altruistico, non sto agendo in vista del bene dell’altro, bensì sto agendo per me stesso, cioè di nuovo in

modo egoistico; ma ciò significa che io sto agendo, nuovamente, proprio nel modo che mi procura sensi di colpa: la ragione per cui agisco con sollecitudine verso gli altri non può allora essere quella di evitare i sensi di colpa di un comportamento egoistico, perché, se ciò fosse vero, io starei appunto comportandomi egoisticamente e quindi mi procurerei pur sempre dei sensi di colpa. Ferraro commenta a p. 109, nota 23: “l’obiezione non appare cogente: e se i sensi di colpa sono generati non dalla coscienza di aver agito per egoismo, o per moventi “sbagliati”, bensì dal semplice fatto di non aver compiuto un atto benefico? Il rimorso può non essere legato alla motivazione ma agli atti esteriori effettivamente compiuti”. Ebbene, che i sensi di colpa possano provenire dalle fonti che menziona Ferraro è in certi caso vero, ma io non criticavo chi sostiene questa tesi, bensì chi afferma che gli atti con cui esercitiamo la sollecitudine verso gli altri sono motivati dal desiderio di evitare i sensi di colpa derivanti da un comportamento egoistico.

Note

¹ F. Ferraro, “Un riesame dell’etica utilitarista attraverso l’opera di Jeremy Bentham”, in *Notizie di Politeia*, n. 79 (2005), pp. 88-109.

² G. Samek Lodovici, *L’utilità del bene. Jeremy Bentham, l’utilitarismo e il consequenzialismo*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

³ *Deontology, together with a table of Springs of Action and Article on Utilitarianism*, in *The Collected Works of Jeremy Bentham*, Clarendon Press, Oxford 1983, tr. it. *Deontologia*, a cura di S. Cremaschi, La Nuova Italia, Firenze 2000, p. 13.

⁴ J.R. Dinwiddy, “Bentham on Private Ethics and The Principle of Utility”, *Revue Internationale de Philosophie*, 36 (1982), pp. 278 ss; M. El Shakankiri, *La philosophie juridique de Jeremy Bentham*, Pichon, Paris 1970, pp. 323-325, 419-420, 423-424; G. Himmelfarb, “The Haunted House of Jeremy Bentham”, in Idem, *Victorian Minds*, Knopf, New York-London 1968, pp. 32-81, E. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, Félix Alcan, Paris 1901, PUF, Paris 1995², pp. 25-27.

⁵ *Essay on Logic*, in J. Bowring (ed.), *The Works of Jeremy Bentham*, 11 voll., Edinburgh, Tait, 1838-43; ristampa Russell & Russel, New York 1962. vol. VIII, p. 247.

⁶ J. Bentham, *A Fragment on Ontology*, in J. Bowring (ed.), *The Works of Jeremy Bentham*, vol. VIII, p. 206.

⁷ Lo stesso Ferraro lo ricorda a p. 95.

⁸ J. Bentham, *Deontologia*, p. 82.

⁹ J. Bentham, *Deontologia*, pp. 122-123.

¹⁰ *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, tr. it. *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, a cura di E. Lecaldano, UTET, Torino 1998, pp. 423-424.

¹¹ *Ibidem*, p. 424.

¹² *Ibidem*, p. 430.

¹³ *Utilitas*, vol. 10, n. 2, 1998, pp. 127-167.